

شاخه‌ی زرین

پژوهشی در جادو و دین

جیمز جرج فریزر

کاظم فیروزمند

جیمز جُرج فریزر

شاخه‌ی زرین

پژوهشی در جادو و دین

ویرایش و مقدمه‌ی

رابرت فریزر

ترجمه‌ی

کاظم فیروزمند



This is a Persian translation of
The Golden Bough
A Study in Magic and Religion
by Sir James George Frazer
(A new abridgement from the second and third editions)
Edited with an Introduction by
Robert Fraser
Oxford University Press, London, New York, 1994.
Translated by Kāzem Firouzmand
Āgah Publishing House, Tehran, 2005
info@agahbookshop.ir

فریزر، جیمز جُرج ۱۸۵۴ ـ ۱۹۴۱. Frazer, James George
شاخه‌ی زرین / جیمز جُرج فریزر؛ ترجمه‌ی کاظم فیروزمند. [تهران]: آگاه، ۱۳۸۲
ص. ۸۶۱ کتابنامه‌ی گزیده: ص ۵۱ـ۵۳. نمایه. ISBN 964-416-219-6
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).
عنوان اصلی: *The Golden Bough*
۱. اسطوره. ۲. مذاهب‌ابتدایی. ۳. جادو. الف. فریزر، رابرت، ۱۹۴۷ ـ
مقدمه‌نویس و ویراستار. ب. فیروزمند، کاظم ۱۳۲۸ ـ ، مترجم. د. عنوان.
۱۳۸۲ ۲۹۱ ـ۸۲ م



جیمز جُرج فریزر
شاخه‌ی زرین
(پژوهشی در جادو و دین)
ویرایش و مقدمه‌ی رابرت فریزر
ترجمه‌ی کاظم فیروزمند

طراح جلد: بیژن صیفوری
چاپ یکم ترجمه‌ی فارسی: بهار ۱۳۸۳، آماده‌سازی، حروف‌نگاری و نظارت بر چاپ: دفتر نشر آگه
(ویراستار: محمود متحد، حروف‌نگار و صفحه‌آرا: سعید شبستری، ناظر چاپ: علی حسینخانی)
لیتوگرافی و چاپ: طیف‌نگار، صحافی: کیا
(چاپ دوم: ۱۳۸۴، چاپ سوم و چهارم: ۱۳۸۶، چاپ پنجم: ۱۳۸۷، چاپ ششم: ۱۳۸۸)
چاپ هفتم: ۱۳۹۲
شمارگان: ۱,۱۰۰ نسخه

مؤسسهٔ انتشارات آگاه
خیابان انقلاب، بین فروردین و اردیبهشت، شمارهٔ ۱۳۴۰
تلفن: ۶۶۴۶۷۳۲۳، فکس: ۶۶۴۶۰۹۳۲

مرکز پخش: **کتاب دوستان**
خیابان فخررازی، شمارهٔ ۳۳، تهران ۱۳۱۴۸
تلفن: ۶۶۴۹۲۹۶۲، ۶۶۴۸۰۵۶۹، ۶۶۴۰۰۹۸۷

فروش اینترنتی: www.agahpub.ir & www.agahbookshop.ir
قیمت: ۴۵,۰۰۰ تومان

ترجمه‌ی فارسیِ *شاخه‌ی زرین* به هنرمند معاصر
بهرام بیضایی
تقدیم می‌شود

دیباچه

شاخه‌ی زرین یک پژوهش فرهنگیِ تطبیقیِ وسیع در اسطوره و دین است. مؤلف آن، جیمز فریزر، اگرچه وابسته و معتقد به ارزش‌های سنتیِ جامعه‌ی بریتانیاست و تربیت و تحصیلات عمیق کلاسیک دارد، آن‌جا که خودسرانه دین را چون پدیده‌ای فرهنگی، و نه در متن الهیات، بررسی می‌کند مدرنیست است. انتشار کتاب او تحولی در نگرش مطلق‌بینانه‌ی جامعه‌ی ویکتوریاییِ انگلستان پدید آورد که شرح آن را در مقدمه‌ی ویراستار کتاب خواهید خواند. با آن‌که ارزش نهاییِ سهم وی در عرصه‌ی مردم‌شناسی را هر نسلی از نو برآورد خواهد کرد، تأثیر تحقیقاتش در ادبیات معاصر اروپایی بی‌هیچ تردیدی بسیار عظیم است.

شاخه‌ی زرین اثری دوران‌ساز است که می‌خواهد وجه مشترکِ تقریباً همه‌ی ادیان ابتدایی را با هم ــ و با ادیان «مدرن» چون مسیحیت ــ نشان دهد. تز کتاب این است که همه‌یِ ادیان، در اصل، آیین‌های باروری بوده‌اند متمرکز بر گردِ پرستش و قربانی کردنِ ادواریِ فرمانروای مقدس که تجسدِ خدایی میرنده و زنده‌شونده، الوهیتی خورشیدی، بود و به وصلتی رمزی با الهه‌ی زمین تن در می‌داد و هنگام خرمن می‌مُرد و به وقت بهار تجسدِ دوباره می‌یافت. فریزر مدعی است که این افسانه عصاره‌ی تقریباً همه‌ی اساطیر عالَم است.

چاپ اثر از همان دم که نخستین نسخه‌هایش به فروش رفت در میان گستره‌ی خوانندگان در آن جامعه‌ی میراث‌برنده از ارزش‌های ویکتوریایی جنجال برانگیخت که عمدتاً برخاسته از نحوه‌ی نگرش فریزر به ماجرای مصلوب شدن عیسی مسیح بود و جامعه‌ی آن روزگار آن را توهین به «برّه‌ی خداوند» تلقی می‌کرد. فریزر مجبور شد این فصل را در ویرایش سوم کتاب به بخش ضمائم انتقال دهد تا محتوای آن را نظری و حدسی بنمایانَد و در ویرایش تک‌جلدیِ اثر در سال ۱۹۲۲ نیز یکسره آن را حذف کرد (این فصل در ترجمه‌ی حاضر گنجانده شده است). در این‌جا عبارتی از متن خودکتاب به یاد می‌آید:

اگر آزمون حقیقت با نمایش دست‌ها یا سرشماری صورت می‌گیرد، نظام جادو

خیلی بیش از کلیسای کاتولیک حق دارد به شعار مغرورانه‌ی «آن‌چه همه، همیشه، در همه‌جا بدان معتقدند» به عنوان مدرکِ موثق و مسلّمِ صحتِ خود متوسل شود.
(فصل ۳، بند ۵ از کتاب اول)

شاخه‌ی زرین چون هر اثر بزرگی ستایش‌گران و نکوهش‌گران فراوان داشته است. مجله‌ی ***تایم*** آن را «یکی از مؤثرترین کتاب‌های قرن بیستم» نامید. پروفسور اَشلی مونتاگ آن را «یکی از آثار بزرگ فرهنگ ما» و خواندن آن را «شرکت در ماجرای اودیسه‌ی فرهنگیِ بشر و رسیدن به وسعتی عظیم در همدلی و تفاهم با همنوعان خود» دانسته است و سرانجام نشریه‌ی ***نیچر*** آن را «یکی از بزرگ‌ترین آثار» شناخت. از سوی دیگر مثلاً یکی از منتقدان سرشناس غرب در مخالفت با آرای فریزر مقاله‌ای با عنوان «چوبِ آب‌طلا خورده» ــ قیاس کنید با «شاخه‌ی زرین» ــ نوشته است. در سال‌های ۷۰ مجله‌ی ***اینکانتر*** در چندین شماره‌ی خود بحث‌های موافق و مخالف در مورد ***شاخه‌ی زرین*** و جیمز فریزر را چاپ کرد. در «کتابنامه‌ی گزیده»، در قسمت «ارزیابی‌ها»، تعدادی از کتاب‌ها و مقاله‌های شاخص در این زمینه برای آگاهیِ خوانندگان ذکر شده است که علاقه‌مندان می‌توانند بدان رجوع کنند. اما این همه امری طبیعی است و کسی نمی‌تواند انتظار داشته باشد که در جهان متغیر و متحول کنونی و در عرصه‌ی متلاطم و شگفت‌انگیزی چون مردم‌شناسی متنی بتواند تبدیل به «لوح محفوظ» شود یا حتی یک دهه دوام آورد.

در منصفانه‌ترین نگاهِ فارغ از پیش‌داوری، ***شاخه‌ی زرین*** اثری است که شیوه‌های ابتداییِ پرستش، اعمال زناشویی، آیین‌ها، مراسم و جشن‌هایِ باروریِ نیاکان ما را گزارش می‌کند و با ردّ این باورِ عمومی که زندگیِ ابتدایی ساده بوده است نشان می‌دهد که انسان بدوی در بندِ جادو، تابوها، و خرافات اسیر بود. در این اثر شاهد تحول انسان از وحشیت به تمدن، از دگرگون شدنِ رسوم و آدابِ عجیب و غریب و اغلب خونین‌اش به ارزش‌های پایدار اخلاقی، عقلی و معنوی هستیم.

درباره‌ی تحلیل محتوای اثر، به ردّ یا قبول، در این‌جا سخنی نمی‌گوییم. خواننده می‌تواند در این مورد به مقدمه‌ی فاضلانه و تحلیلیِ رابرت فریزر، ویراستار نسخه‌ی جدید اثر که پس از این می‌آید مراجعه کند. در این‌جا فقط به اجمال می‌گوییم که بخش‌هایی از کتاب، به‌ویژه بحث نمادگونگیِ جادو، و توضیحاتش درباره‌ی مفهوم جادوی همدلانه (سمپاتیک) هنوز در محافل پژوهشی کاملاً مورد قبول است. تز مربوط به خدایانِ میرنده و زنده شونده، در عرصه‌ی مردم‌شناسی و حوزه‌ی تطبیق ادیان چندان دوام نیاورده است و اغلبِ مردم‌شناسانِ معاصر برآنند که فریزر در تفسیر نمونه‌ها راه گزاف پیموده تا آن‌ها را با سیستم خود همخوان و سازگار سازد. جیمز فریزر غالباً به پیشرفت خطّیِ اندیشه‌ی بشر به

مرتبه‌ی عالی‌تر باور دارد که مردم‌شناسان معاصر آن را نیز دیگر نمی‌پذیرند. با گسترده‌تر و ژرف‌تر شدنِ مردم‌شناسیِ فرهنگی بسیاری از نتایج انفرادی و موردی فریزر موجب بازبینی‌هایی در مباحث فرهنگیِ بومی و تاریخی شده است. آنان نتیجه می‌گیرند که فریزر برای «شباهت اساسیِ نیازهای اصلیِ بشر در همه جا و هر زمان» وزن و اهمیتِ بیش از حد قائل است.

به ارزش و اهمیت ادبیِ ***شاخه‌ی زرین*** نیز باید اشاره کرد. ییتس، جویس، لارنس، الیوت، رابرت گریوز، ویندام لوئیس، پاوند و جوزف کمبل معدودی از بسیار نویسنده و هنرمنداند که از ***شاخه‌ی زرین*** سخت تأثیر گرفته‌اند. نفوذ و تأثیر ادبی اثر حتی با وجود محو شدنِ اثرِ مستقیم‌اش بر مردم‌شناسی، حیات مداومی بدان بخشیده است. متن تک‌جلدی ***شاخه‌ی زرین*** به صورت متن ادبی مستقل و ماندگاری درآمده است که خواندن آن صرف‌نظر از موضوع و هدف آن به لحاظ ادبی مسرت‌بخش و راضی‌کننده است. همین جنبه‌ی اثر از نظر نگارنده اهمیت ویژه‌ای دارد و در واقع به همین سبب به ترجمه‌ی آن پرداخت. متأسفانه ***شاخه‌ی زرین*** در کشور ما دیر ترجمه می‌شود، زیرا از آثاری است که در هر فرهنگی ترجمه‌ای از آن باید موجود باشد تا نسل‌ها در گزارش‌های آن، در معرکه‌ی خون و خطر و جادو و حیرت و رزم و بزم و ترس و عشق و جهل و جست‌وجو که روایت می‌کند غور کنند و سرگذشت خود و معرکه‌ی تاریخ و افسانه‌های دیروز خود را بجویند، و برای همین هم هست که ترجمه‌ی فارسی آن به هنرمندی تصویرکننده‌ی این معرکه، نویسنده‌ای در تکاپوی گشودن رمز تاریخ ما، گزارنده‌ی آن «دهشت عظیم» که میراث ماست، تقدیم شده است.

در ترجمه‌ی اثر هر دو متنِ تلخیص‌شده و شناخته‌شده‌ی آن مورد نظر بوده است:

ــ متن نخست نسخه‌ای است که خود نویسنده و عمدتاً همسرش در سال ۱۹۲۲ پرداخته‌اند و انتشارات مک میلان آن را چاپ کرده است. این متن در آن زمان در جامعه‌ای خودنگر و بسته منتشر می‌شد و از این‌رو برخی بخش‌های جسورانه و بت‌شکنانه و از جمله انگاره‌های نویسنده درباره‌ی عیسی مسیح و ارتباط آیین‌ها و شعائر مسیحیت با آیین‌های باستانی از آن حذف شده است و مثلاً شرح بسیار مفصلی از آداب پرستش درخت جای آن را گرفته است که البته به جایی برنمی‌خورد.

ــ متن دوم ویرایش جدید اثر است که رابرت فریزر ــ احتمالاً نوه‌ی مؤلف ــ در ۱۹۹۴ آن را فراهم آورده و انتشارات دانشگاه آکسفورد چاپ کرده است. این نسخه بخش‌های حذف‌شده‌ی قبلی را به متن بازگردانده و گزارشی امروزی‌تر از آن به دست داده است. بدیهی است که تکیه‌ی نگارنده در ترجمه‌ی اثر بیشتر بر همین نسخه بود. متن حاضر با داشتن مباحثی چون تیپ‌های جادو، قربانی کردن شاهان، خدای میرنده، و بلاگردان‌ها

جلوه‌ی تازه‌تری دارد. علاوه بر مقدمه‌ی مفصل ویراستار بر ویرایش جدید اثر، مقدمه‌ای را نیز که خود مؤلف به ویرایش خود نوشته است در آغاز متن آورده‌ایم.

مترجم و ناشر هر دو بر این نظر بوده‌اند که نسخه‌ی فارسی نیز همچنان که در ترجمه‌ی اثر به سایر زبان‌ها نیز معمول است به تأسی از نسخه‌ی تک‌جلدی متن اصلی در یک جلد منتشر شود. با این حال، نسخه‌ی مطلوب تک‌جلدی ــ همانندِ نسخه‌ی ترکی اثر، آلتین فیدان، نسخه‌ای هزارصفحه‌ای است که ترجمه‌یِ حاضر با توجه به شرایط نشر و بازار، از این مقدار چیزی کم دارد که امید می‌رود در چاپ‌های بعدی در صورت مساعدت شرایط بر آن افزوده شود.

دوست گرانقدرم خانم مینو امیرقاسمی بخش‌هایی از متن فارسی را مشفقانه و مشتاقانه خواند و توصیه‌های دقیقی کرد که بسیار به کار آمد. او که همواره نگران کار و از چند و چونِ آن پرسان بود امیدوارم با انتشار آن به اتمام طرح ناتمام تبارشناسی قصه‌های آذربایجان اهتمام ورزد.

متن حاضر بدون کوشش و پایداری آگاهانه‌یِ مدیر نشر آگاه جناب حسینخانی، روی نشر به خود نمی‌دید. نگارنده بر خود فرض می‌داند از مداومت و مقاومت ایشان به‌رغم بدعهدی‌ها و حتی کج‌تابی‌های نگارنده یاد کند و عذر تقصیر بخواهد.

اردی‌بهشت ۱۳۸۳

کاظم فیروزمند

سر جیمز جرج فریزر در ۱۸۵۴ در گلاسگو به دنیا آمد و در دانشگاه محلی و در ترینیتی کالجِ کمبریج تحصیل کرد و از ۱۸۷۹ در همان‌جا به تدریس پرداخت. در آغاز به فلسفه رو کرد و در اواسط دهه‌ی ۱۸۸۰ یک پروژه‌ی مستمر پژوهش درباره‌ی تاریخ ابتداییِ بشر، و درباره‌ی رابطه‌ی فرهنگ‌های باستان و فرهنگ‌های معاصر دنیای غیرغربی را در پیش گرفت. ملاحظات تطبیقیِ حاصل از این مطالعات به نگارش و انتشار ***توتمیسم*** (۱۸۸۷) انجامید که به دنبال آن اثر چند جلدیِ ***شاخه‌ی زرین*** (۱۸۹۰) انتشار یافت و بلافاصله کلاسیک شد. اما در این بین متوجه موضوعات دیگر شد. ***توصیف پوزانیاس از یونان*** (۱۸۹۷) ثمره‌ی دو سفرِ طاقت‌فرسا به خاک یونان بود که پای پیاده یا بر پشت اسب صورت گرفت. ***توتمیسم*** مبنایی برای نگارش ***توتمیسم و برون‌همسری*** (۱۹۱۰) شد و همچنین آثاری درباره‌ی اسطوره‌های آتش و پرستش مردگان نوشت. در ۱۸۹۶ با لیلی گرو، صاحب‌نظر در قوم‌شناسیِ رقص، اهل فرانسه، ازدواج کرد. عمدتاً در اثر تلاش‌های بی‌وقفه‌ی او بود که آثار فریزر در فرانسه، آلمان و ایتالیا شناخته شد. آن دو پس از سالیان اقامت در کمبریج، لندن و لیورپول، که در آن‌جا مدت کوتاهی سمت استادی یافت، در سال‌های پس از جنگ در اروپا به سفر پرداختند. ضعف بینایی‌اش در ۱۹۳۰ به کوری او منجر شد اما حتی پس از آن نیز، به کمک منشی، همچنان به کار پرداخت چنان‌که تأثیرش بر نویسندگان و هنرمندان و نیز بر علمِ تازه شکوفا شده‌ی مردم‌شناسی همچنان ادامه یافت. فریزر در ماه مه ۱۹۴۱ درگذشت و چند ساعت بعد همسرش نیز به او پیوست.

رابرت فریزر، ویراستار نسخه‌ی تلخیص شده‌ی جدیدِ ***شاخه‌ی زرین***، تا همین اواخر مدیر مطالعات انگلیسی‌زبان در ترینیتی کالج کمبریج بود. اکنون در رویال هالووِی و نیوکالج بدفورد در دانشگاه لندن درس می‌دهد. در آفریقا، خاورمیانه، و آمریکای لاتین و هم‌چنین در دانشگاه‌های لندن و لیدز تدریس کرده است. مؤلف ***نوشته شدنِ شاخه‌ی زرین: خاستگاه‌ها و رشد یک استدلال*** (۱۹۹۰) و ویراستار ***سر جیمز فریزر و تخیل ادبی: مقالاتی در خویشاوندی و تأثیر*** (۱۹۹۰) است.

فهرست

کتاب اول: فرمانروای بیشه‌زار

کتاب دوم: کُشتنِ خدایان

کتاب سوم: بلاگردان

کتاب چهارم: شاخهٔ زرین

مقدمه

۱

کمتر کتابی همچون ***شاخه‌ی زرین*** خریدار داشته است. کمتر کتابی این چنین برای حفظ ظاهر خوانده شده یا این چنین بی‌دریغ بد فهمیده شده است. ***شاخه‌ی زرین*** یکی از کلاسیک‌های بزرگ جهان، و اساس شعور نوین است و با این حال هنوز نمی‌شناسیمش. ما دوست نداریم آثار بزرگ‌مان را بخوانیم، اما آن‌ها ما را، هر روز از زندگی ما را، می‌خوانند. این ما نیستیم که ادبیات قرن بیستم را ساخته‌ایم. ادبیات ما را ساخته است. اگر می‌خواهیم خود را بهتر بشناسیم باید به ادبیات روی آوریم.

اجداد ما، که از یک نظر خوانندگانی کوشاتر از ما بوده‌اند، مشکل دیگری داشتند. کتاب فریزر از همان اول برای آن‌ها شهرت مشکوکی داشت. «این کتاب اگر همچو چیزی است که می‌گویید، نه به مصلحت است و نه درست که پایش به اینجا برسد.» این را سرکتابدار در جواب شون اوکیسیِ جوان، که در یک لحظه از سرِ کنجاویِ عالمِ جوانی کتاب را در دوبلین درخواست کرده بود، گفته است. ***شاخه‌ی زرین*** در زمان خود از کتاب‌هایی بود که می‌بایست زیر لحاف و در نور چراغ موشی می‌خواندند. وقتی چاپ نخست آن در ۱۸۹۰ درآمد تو گویی بر دنیای ادب لرزه افتاد. مردم به هم نامه نوشتند تا شتابان نجوا کنند. سرعت و شدت این واکنش حتی اکنون هم عجیب نیست، زیرا ***شاخه‌ی زرین*** کتاب خطرناکی است که قدرتِ برآشوبندگی‌اش را همچنان حفظ کرده است. امروز هم، مثل آن زمان، اثری است که جوهره‌اش در چالش با نگرش‌های فرهنگیِ مرسوم نهفته است. نویسندگانی که این‌گونه چالش‌ها را صورت می‌دهند بندرت مایل‌اند با اقبالِ غیرانتقادیِ خوانندگانْ روبرو شوند.

اگر **وضع موجود** محافظه کارانه است، آنان لیبرال نامیده می‌شوند. اگر جامعه خود را لیبرال می‌داند، آنان مرتجع خوانده می‌شوند. با این حال، تأثیر این‌گونه انگ زدن‌های بی‌دلیل غالباً باعث می‌شود که خواننده با سهولتِ کمتری به خواندنِ متنِ ممنوع روی آوَرَد.

یکی از موضوع‌های مطرح در این کتاب همان پدیده‌ی غریبی است که برای جامعه‌ی

ویکتوریایی شناخته بود، اما، بر اساس یک رسم غامضِ تونگالی، تابو نامیده می‌شد. فریزر به این موضوع علاقه داشت و یکی از دلایلش هم این بود که می‌دانست کتاب‌ها اغلب تابو اند، همچنان که گاهی کلمات و حتی فکرها هستند. هم‌چنین خوب می‌دانست که در بعضی جوامعْ مذهب جزو تابوهاست، چه در میان کسانی که به دین‌شان یقین داشته باشند و چه از این لحاظ سهل‌انگاری کنند. فریزر هیچ‌یک از این‌ها نبود. او سخت شیفته‌ی مذهب بود، اما نمی‌توانست به هیچ‌یک از باورهای مکتبی دل بندد. در اواخر قرن نوزدهم، این‌گونه افراد را غالباً آزاداندیش می‌نامیدند. برای فریزر مناسب‌ترین پاسخ به چنین معضلی پرتو افکندن بر عرصه‌های غامض، تحقیق در منابعِ مذهب، و از این رهگذر، در علل بنیادینِ تابو بود.

تابو حصاری بر گردِ فرهنگ‌هاست، برج دیده‌بانیِ تعصب و قبیله گرایی، تعریف تعلق و سرزمین است. همه‌ی ما چنین تابوهایی را محترم می‌داریم زیرا تابوها، چه با جذب و چه با دفع، به ما می‌گویند که کیستیم. از این رو، هیچ تابویی با حرمت‌تر از تابویی نیست که بر تفاوت ما تأکید می‌نهد و هیچ فکری مقدس‌تر از منهدم کردنِ تصورِ خویشاوندیِ ما با کسانی نیست که تابوهای دیگری دارند. فریزر این را می‌دانست و از قدرت تجاوز و تخطی اطلاع داشت. جامعه‌ی ویکتوریایی پر از تابوهایی بود که به پیروان‌شان می‌گفتند که کیستند. جامعه‌ی مسیحی پر از تابوهایی بود که به هواخواهان‌شان اطمینان می‌دادند که اعتقاد و ایمانی یگانه و وحیانی دارند. ویکتوریایی‌ها دوست نداشتند بشنوند که جامعه‌های دیگری وجود دارند که تابوهایشان به همان قدمت و دیرینگیِ تابوهای آن‌هاست؛ یا این توانِ تابوسازی چیزی است که همه‌ی انسان‌ها دارند و همین وسیله‌ای که در خدمت تحکیم و تشدید تفاوت‌هاست، انسان‌ها را یکسان می‌سازد. مسیحیان ویکتوریایی نمی‌خواستند بشنوند که دیگران نیز دین دارند؛ که بسیاری از این ادیانْ مقدس و لاهوتی‌اند. خوش نداشتند بدانند که تقدس را گاهی می‌توان جادوی محض دانست، یا این‌که جادو ممکن است از ریشه‌ی همان مقدساتی باشد که خود محترم می‌دارند. فریزر این همه را تلویحاً گفت. یکسان دانستنِ چیزهایی که به ظاهر چنین ناهمسان بودند تابو بود. برای بررسی آنها، در ۱۸۹۰ یا در آن حول و حوش، ***شاخه‌ی زرین*** را باید خواند.

در اواخر قرن بیستم، مسئله‌ی غیر، L'autre، مردم‌شناسی و نقد را سخت برآشوبیده است. مفهومِ غیر برای فریزر چندان بدیهی بود که توجه جدیِ اندکی برمی‌انگیخت. ما در اواخر قرن بیستم همانندیِ خود را مسلّم می‌دانیم و مخفیانه در خصوص اختلاف پرس و جو می‌کنیم. اما در اواخر عصر ویکتوریایی غیریت را مسلّم می‌دانستند و در عرصه‌های ممنوعِ همانندی تحقیق می‌کردند. به همین سبب بود که فریزر به همانندی خیلی بیشتر از غیریت توجه داشت. این دلمشغولی او را نگران می‌ساخت زیرا اغلبِ

ویکتوریایی‌ها از غیریت خود مطمئن بودند و حتی سخت به آن افتخار می‌کردند. این فکر که، به تقریر خود فریزر، همه‌ی انسان‌ها از یک «شباهت اساسی» برخوردارند، برای اذهان ویکتوریایی از یک لحاظ بسیار تهدیدکننده بود. بدنامیِ پژوهشِ تطبیقیِ فریزر در فرهنگ و باورها، زمانی که برای نخستین بار در ۱۸۹۰ منتشر شد، از همین‌جاست. واکنشِ سرکتابدار در برابر درخواستِ پرشورِ شون اوکیسی از همین‌جاست.

۲

موضوع کار فریزر بررسی تطبیقیِ فرهنگ است. موضوعی که خوب با آن آشنایی داشت، زیرا ریشه‌ی فرهنگیِ خودش عمیق بود و در زمینه‌های فرهنگیِ دیگران نیز پژوهش وسیعی کرده بود. بدین سان، به ایده‌ی انتقال تجربه و تحقیق، زیستن و خواندن، و به قلمرو استدلالیِ واحدی توجه داشت. برای دانستنِ این‌که این مهمّ چگونه ممکن شد، باید چیزی از زندگی‌اش بدانیم.

در تحویل سالِ ۱۸۵۴، جیمز جرج فریزر در آپارتمان کوچکی در برندن پلیسِ گلاسکو، شهری که همواره دلبسته‌ی آن ماند و جایی که در آن چند خیابان آن‌طرف‌تر پدرش به‌کار داروسازی اشتغال داشت، به دنیا آمد. بدین سان، عید سال نو همیشه زادروز او می‌شد، نکته‌ای که شاید بعدها در تعمق مجدّانه‌ی وی در خصوص مراسم سال نو در بسیاری از سرزمین‌ها تأثیر گذاشته یا نگذاشته است و از جمله در مورد اسکاتلند معتقد بود که روز عید می‌بایست با اول نوامبر، آغاز سالِ سلتی، مصادف بوده باشد و به این ترتیب روز هالوین عید سال نوِ اولیه است که از ارواح و پریان خواسته می‌شد خیر و برکت را در بقیه‌ی ماه‌های سال به مردمان ارزانی دارند. با این حال، در خانواده‌ی پارسا و مرفهِ فریزر این‌گونه مراسمِ عتیق حتماً بسیار بعید به نظر می‌آمده است. پدر شخصی کوشا، منظم، مقتصد (رساله‌ای کوتاه درباره‌ی قلم‌ها نوشته بود) و مادر، کاترین فریزر، یا به نام خانوادگیِ خودش باگل، رومانتیک، افراطی و دلبسته‌ی رساله‌های فراوان درباره‌ی تاریخچه‌ی خانواده‌اش بود. مدعی بود که باگل‌ها با دربار استوارت بده بستان داشته‌اند. نام باگل هم‌چنین به دفعات در تاریخ کارائیب ظاهر می‌شود، زیرا رابین باگل در قرن هجدهم به جزایر هند غربی مهاجرت کرده و در آنجا کشت نیشکر راه انداخته بود. یکی از هم‌اسم‌های او، موسی باگل‌نامی، در خیزش خلیج مورانت در جامائیکا در ۱۸۶۵ مطرح می‌شود. این نام همراه با دیگر نامِ شاخصِ تاریخ کارائیب، «ئوورتور» تا همین اواخر هر از گاهی تیترِ یکی از پررونق‌ترین نشریات جنجالی لندن بود. بنابراین باگل‌ها سیاح بودند: یکی از برادران رابین، جرج باگل، به هندوستان رسید و چنان مورد علاقه‌ی وارن

هستینگز قرار گرفت که در منطقه‌ی هیمالیا سفیر شد و با تشولاما دیدار کرد. او یکی از نخستین انگلیسیانی است که به خاک تبت پا گذاشته‌اند. گزارش وی از این ماجرا، که در زمان حیات فریزر به خواست خانواده‌ی فریزر تجدید چاپ شد، منبعی برای **نظریه‌ی بلاگردان** فریزر بود؛ و گردن‌بندی زینتی، هدیه‌ی تشولاما به جدّ وی در قرن هجدهم، همچون میراث خانوادگی در خانه‌ی یکی از خاله‌های متعدد فریزر نگهداری می‌شد.

به این ترتیب، شایعاتِ زمان‌ها و مکان‌های دور در سرتاسر کودکیِ فریزر، همراه با یادهای بسیار نزدیکی از نقشی که خانواده در تاریخ روحانیتِ اسکاتلند ایفا کرده بود، در محیط خانوادگی وی رواج داشت. نینیان باناتین دایی فریزر بود که وقتی در ۱۸۴۳ تامس چالمرز از شورای کلیسای اسکاتلند در ادنبورگ اخراج شد و «کلیسای آزاد اسکاتلند» را تشکیل داد، به عنوان نفر دوم پشت سر او موضع گرفته بود. آنان در این عرصه، با قربانی کردن پول و مقام، سرمشق شجاعت اخلاقی و استقلال فکر شده بودند، خصوصیاتی که فریزر همیشه سخت گرامی می‌داشت. پدر روحانیْ باناتین در اولد کوماک می‌زیست و فریزر در کودکی اغلب به دیدارش می‌رفت و او را ظریف، مهربان و دقیق یافته بود. این تعمق در کُنه ایمان، و پیامدهای ایمان، چیزی است که فریزر در طول سال‌های آتی که عواطفش بر مذهب شورید، که از اوان کودکی با آن مأنوس و همراه بود، همچنان حفظ کرد. خانواده‌ی فریزر در اطاعت از انگاره‌های «کلیسای آزاد»، در مناسک دینی صرفه‌جو و پی‌گیر بودند، اما هرگز جزم‌اندیشی نمی‌کردند. نماز خانوادگی هر شامگاه، کلیسای یکشنبه‌ها چند بار، برقرار بود و روز شنبه سخت رعایت می‌شد. برخلاف باورهای رایج امروزی، چنین تربیتی به هیچ وجه سرکوبگر نبود. ظاهراً رگه‌ی طنز و نشاطِ سرکشی هر دم سر برمی‌آورد. یکی از عکس‌های بسیار خاطره‌انگیز فریزر جوان در زندگینامه‌ای که اکرمن نوشته است در ویلای خانوادگی فریزرها در گرلاکِ گلاسکو گرفته شده است و فریزر را در حال بیرون خزیدن از سوراخی در حفاظ پیچک‌ها، گویی در حین شیطنتی عاشقانه، نشان می‌دهد. عکس تازه‌تری، که در کمبریج برداشته شده، او را با سر و وضعی شرلوک هلمزوار در یک آزمایشگاه با دوست دانشمندِ واتسون‌واری نشان می‌دهد که تظاهر به نوشیدن اَسید با نی می‌کند. بعدها که به شهرت و افتخار رسید، نوعی وقار و متانت بر چهره‌اش نشست اما طنز و ظرافت همیشه در آثارش نمایان است. در موارد نادری حتی این خصوصیت در زندگی اجتماعی‌اش نیز ظاهر می‌شد: در راندن آدم‌های متظاهر شیوه‌ای شگفت‌انگیز و تقریباً نامرئی داشت. آدم‌هایی که ذهنیت عبوس و ظاهربین داشتند، این بی‌قیدی و ظرافت را در گفتگو غالباً بد تعبیر می‌کردند. فریزر نه هرگز ظاهربین و نه، با وجود شهرتی که هست، عبوس بود.

کسب و کار دانیل چنان رونقی داشت که بتواند جیمز را بنا به رسم معمول آن زمان در

اسکاتلند، پیش از ورود بـه دانشگـاهِ مـحل یـعنی دانشگـاه گـلاسکو، بـه چـند مـدرسه‌ی خصوصی بفرستد. در مدرسه در زبان‌های لاتین و یونانی مهارتی یافت که در آینده هنگام ورود به دانشگاه امتیازی برایش محسوب می‌شد. در دانشگاه از آموزشی بسیار وسیع‌تر از آنچه در جنوب [انگلیس] کسب می‌کرد برخوردار شد. فلسفه را از جان وِیچ، لاتـین را از جرج گیلبرت رمزی و فیزیک را از ویلیام تامپسن و سپس لرد کلوین فراگرفت.

این تحصیلات بنیان‌های کار آینده‌ی او را فراهم آورد. تـحصیل فـلسفه او را بـه طـور مـرتب بـا چـهره‌های بـزرگِ سـنّتِ مـعرفت‌شناسیِ اسکـاتلند، بـا آن رگـه‌ی مشـخصِ شکاکیت‌اش، به‌خصوص با دیوید هیوم آشنا کرد که ***رساله در ماهیت بشر*** وی با تعمق‌اش در منابع زودباوریِ بشر مآلاً طرح زمینه‌ایِ نگرش به باورهای انسانی را در ***شاخه‌ی زرین*** شکل می‌داد. زبان‌های لاتین و یونانی امکان دسترسی به بخش وسیعی از منابع کلاسیک را برایش فراهم ساخت که در آینده عمق تاریخیِ استدلال وی را تأمین می‌کرد (در واقع خودِ ***شاخه‌ی زرین*** با مسئله‌ای کلاسیک شروع می‌شود). علم به او روش، صراحت و مبنایی برای منطق استقرایی داد که در آینده به طرز مؤثری به کارش می‌بُرد. فیزیکِ اواخر قـرن نـوزدهم، در حلقه‌ی درس کلوین، استاد خود فریزر، در خصوص آینده آشکارا بدبینانه بود و فریزر نیز همان را جذب کرد. نوعی بدبینیِ فلسفی، تیرگی توده‌های ابر بر گردِ خورشیدِ میرنده، در واپسین بخش‌های ***شاخه‌ی زرین*** رخنه می‌کند. فریزر ایـن را نـیز از کـلوین و از گـلاسکو فراگرفت.

خانواده‌ی فریزر به کسب و کار و سوداگری تمایل داشت. اما فریزر می‌خواست دانشور شود. در آن ایام کسب مدرکی از دانشگاه اسکاتلند همیشه کافی قلمداد نمی‌شد، پس با آن‌که فریزر کاملاً آموخته و آماده بود، به جنوب [انگلیس] فرستاده شـد تـا بـتوانـد در یکـی از دانشگاه‌های قدیمی انگلستان تحصیل کند. آکسفورد از این لحاظ مناسب بود و فریزر در مقام مردم‌شناس آینده می‌بایست در آنجا چیزهای زیـادی مـی‌آموخت. آکسـفورد ادوارد برنت تایلور را داشت، سنت‌شکنِ کویکرمسلکی که ***فرهنگ بدوی***‌اش مآلاً فریزر را به خط قـوم‌شناسی مـی‌انـداخت؛ فـردریک مـاکس مـولر را داشت کـه نـظریه‌هایش دربـاره‌ی خاستگاه‌های زبان، هرچند فریزر از بیشترِ آنها رو گردانید، آشکارا با نظریه‌هایی که خـود وی در آینده درباره‌ی خاستگاه‌های فرهنگ ارائه داد همسو بود؛ به زودی اندرو لانگ را در اختیار می‌گرفت، اسکاتلندیی که سخت دلبسته‌ی فولکلور بـود و نگـاهش بـه فـریزر در سال‌های آتی بین ارادت ستایشگرانه و خرده‌گیری مـوذیانه‌ی پـرخـاشجو نـوسان داشت (فریزر او را بخشید، کاری که با همه‌ی خرده‌گیران می‌کرد). اما در آکسفورد ترکتارین‌ها و اعقاب‌شان و، از آن بدتر، آنگلوکاتولیک‌ها هم بودند ــ و دانیل فریزرِ کالونیست هیچ کدام از آنان را برنمی‌تافت. بنابراین، جیمز به جای آن به ترینیتی کالجِ کمبریج رفت تا مجدّانـه

به آثار کلاسیک بپردازد ــ همه‌ی هرودوت به یونانی، همه‌ی ویرژیل به لاتین ــ و سه سال و نیم بعد چنان که انتظار می‌رفت با درجه‌ی ممتاز فارغ‌التحصیل شد و اکنون از او کمابیش انتظار می‌رفت که زندگیِ دانشگاهیِ بی‌سر و صدایی را پیشه کند.

اما فریزر به ندرت راه آسان را برمی‌گزید، حتی با آن‌که گام‌های اولیه‌اش مرسوم و قراردادی می‌نماید. رسیدن به منصبی آکادمیک مستلزم عضویت در کالج بود. فریزر طبق مقررات به کار پرداخت و گزارشی آراسته و نغز از گفتگوهای افلاطون فراهم آورد. در عین حال، هر هفته چند روزی با قطار به لندن می‌رفت و در امتحانات حقوق حضور می‌یافت، احتمالاً برای راضی کردن پدرش که شاید تردید داشت پسرش بتواند صرفاً از راه دانشوری گذران کند. اما فریزر درجه‌ی آموزشیاری‌اش را گرفت و به این ترتیب با مغزی سرشار از آموخته‌ها و کتابخانه‌ای که حجم عظیمی از کتاب را نگه می‌داشت، سر جای خود ماند. (چند سال بعد مجبور شد از «گریت کورت» نقل مکان کند زیرا سنگینیِ بار کتابخانه‌اش واقعاً ممکن بود کف اتاق را بشکافد و به اتاق‌های طبقه‌ی پایین فرو ریزد. به گفته‌ی لیدی فریزر کف اتاق مثل بادبان قایق شکم داده بود.)

در این جامعه‌ی سنتیِ خویش‌نیت، فریزر مدت بیست سال در مقام آموزشیارِ مقیم سر کرد تا آن‌که ازدواج مجبورش کرد نقل مکان کند. او مردی بود که مقررات را درک می‌کرد و به نظر می‌رسد که این جانبداری از قراردادها و از آنچه با احساساتیگری شاید بتوان سنت‌اش نامید، او را آماده ساخته است که قراردادهای سایر جوامع را درک کند. اما او می‌دانست که قواعد ریشه در آیین‌ها و مناسک دارند که آن‌ها نیز به نوبه‌ی خود باورهای سحرآمیز را تقدیس می‌کنند. قواعد به وجود می‌آیند تا تقدیس شوند، نه برای آن‌که مردم جاهل‌اند، بل تجسمِ باورهایی هستند که برای درک جامعه، جهان و جایگاه انسان در آن ضروری‌اند. فریزر، و در دوره‌ای به شدت، معتقد بود که هر عمل پیامدی دارد و موضوعات کارش سایه‌های همین اعتقادند. اگر آن بومی استرالیایی بر سر کوه می‌رفت و با شمعی روشن در دست به طلوع خورشید سلام می‌داد، برای آن بود که یقین داشت خورشید در نتیجه‌ی آن، با شدت بیشتری خواهد تابید. و با آن‌که ممکن است ما این کار را ساده‌لوحانه یا عبث بدانیم، دلبستگی ما به مراسمی دیگر با همان شور و شوق دست‌کم وادارمان می‌کند که آن را درک کنیم. جهان بر علت و معلول استوار است. وقتی علتی بروز می‌کند هیچ‌کس نمی‌تواند در آن دم عواقب آن را مشاهده کند. با این حال، کوته‌بینی ما مانع از آن نمی‌شود که با تصوراتی مبتنی بر نوعی حتمیتِ بسیار خوش‌بینانه اقدام نکنیم. بنابراین همه‌ی اقدام‌های مبتنی بر محاسبه اعمالی ایمانی‌اند.

فریزر همه‌ی این‌ها را به طور غریزی می‌دانست، اما برایِ بیان آنها به چارچوبی نیاز داشت. نخست، متعاقب پایان‌نامه‌ی هنوز منتشر نشده‌اش به نظر می‌رسد که خواسته است

به صورت فیلسوفی حرفه‌ای درآید. در دفترچه‌های مختلف او قلم‌اندازی‌های فلسفی وجود دارد همراه با تعمقی در حقوق قدیم که با آثار هنریِ ماین و جان فرگوسن مک‌لنان با آن‌ها آشنا شده بود. تأملاتی نیز در منشأ زبان داشت. در یک مورد حتی به نظر می‌رسد که در پی شکلی ابتدایی از زبان‌شناسیِ نشانه‌شناختی بوده است (در پشت کتابنامه‌ی به تعجیل فراهم شده‌ای با عنوان «کتاب‌های خواندنی» با مداد نوشته است «زبان دستگاهی از نشانه‌هاست»). اما در عید پاکِ ۱۸۸۳ در گیرودار بیکاریِ ایام تعطیل، دعوت جیمز واردِ روان‌شناس را به همراهی با او در سفری سیاحتی به اسپانیا پذیرفت و وارد در آنجا از جمله نسخه‌ای از ***فرهنگ بدوی*** تیلور را به او امانت داد. تأثیر کتاب آنی بود. شرحِ مضمونیِ تیلور از خرافات در سرتاسر جهان، اعتقادش به این که غالب رفتارهای امروزین یادگارهایی از اعصار گذشته‌اند، گزارش صریح و شکاکانه‌اش از الهیاتِ عشای ربّانی به منزله‌ی نوعی جادوی متأخر، از همان آغاز فریزر را مجذوب ساخت. در بازگشت به کمبریج به مطالعه‌ای منظم‌تر پرداخت و هم‌چنان دنبال مضمون بود. در پاییز دیدار تعیین‌کننده‌ی دیگری رخ داد و او با ویلیام رابرتسن اسمیت، دانشیار زبان عربی، در لُردز آلمونر آشنا شد که تازگی‌ها به خاطر طرفداری‌اش از روش انتقادی در مطالعه‌ی کتاب مقدس کرسی عهد عتیق را در آکادمیِ «کلیسای آزاد» در آبردین از دست داده بود و بی‌دعوتی از سوی کالجی برای کار عجالتاً در ترینیتی کالج سر می‌کرد تا امکان عضویتی در جای دیگر فراهم شد. اسمیت اخیراً به ویراستاری چاپ نهمِ ***دایرةالمعارف بریتانیکا*** گمارده شده بود و چند مقاله‌ی کلاسیک از فریزر را همراه با دو مقاله‌ی بدیع درباره‌ی «توتم» و «تابو» در آن چاپ کرد. هر دو مقاله در آینده به صورت کتاب درمی‌آمد: «توتم» به صورت کتابچه‌ای با عنوان ***توتمیسم*** در ۱۸۸۷ که بعداً در ۱۹۱۰ به ***توتمیسم و برون‌همسری*** بسط یافت، و «تابو» به صورت ***شاخه‌ی زرین***.

۳

از این دو، کتاب دوم بود که فریزر نگارش آن را در ۱۸۸۹ آغاز کرد. اما پیش از آغاز کار تدارک وسیعی لازم بود. فریزر قبلاً در آثار کلاسیک غور کرده و در مبانی تاریخی حقوق تفحص کرده بود، اما این کافی نبود. از همان آغاز به نظر می‌رسد که پژوهشی واحد را در ذهن داشت که به کلّ فرهنگ و باورهای اولیه‌ی بشر می‌پرداخت و نه همانند کار تیلور به صورت مضمونی، بلکه به صورت روایی نوشته می‌شد. بنابراین به دو چیز نیاز داشت: به گستره‌ی وسیعی از منابع درباره‌ی فرهنگ‌ها و شبکه‌ای که در آن جای‌شان دهد. فریزر با مورد اول در ذهن به مطالعه‌ی هرچه بیشترِ گزارش‌های مربوط به جوامع غیر غربی، گزارش‌های مندرج در نشریات تخصصیِ قوم‌نگاری، یادداشت‌های مقامات مستعمرات،

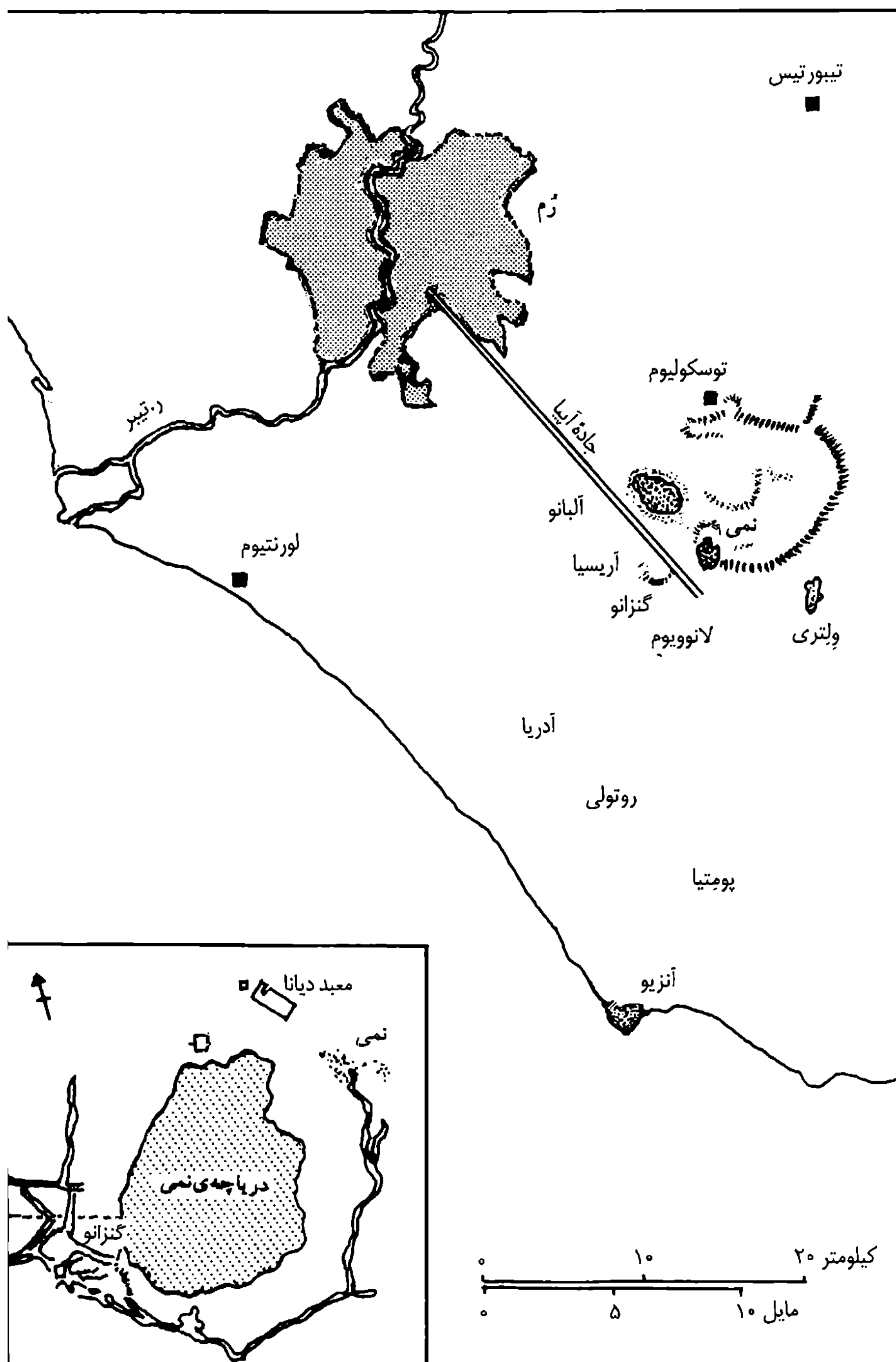
مشاهدات میسیونرها، همت گماشت. در ۱۸۸۷ در نظر داشت این مواد را با ارسال پرسشنامه‌ای به کارورزانِ این حوزه افزایش دهد و درباره‌ی موضوعات خاصی نظیر مراسم ازدواج، قواعد جانشینی، اساطیر و آیین‌ها اطلاعات بخواهد. پاسخ آموزنده بود و فریزر با این روش ارتباط حرفه‌ای نزدیکی با بسیاری از کارورزان این حوزه برقرار کرد که بعضی‌هاشان، چون کانن روسکو در اوگاندا و بالدوین اسپنسر در استرالیا، در آینده تأثیر بسیار مهمی بر تفکر وی نهادند.

اما هنوز شبکه‌ای وجود نداشت. در یک مرحله، به نظر می‌آمد که تابوها یا محرماتِ مربوط به انواع مختلف ازدواج یا آمیزش جنسی احتمالاً خط‌سیر مشترکی دارند، اما خیلی زود اینِ پنداشت نقش بر آب می‌شد و فرض‌های دیگر و نویدبخش‌تری جایش را می‌گرفت، تا آن‌که در مارس ۱۸۸۹ با خطور کردنِ چکیده‌ی ***شاخه‌ی زرین*** به ذهن او لحظه‌ی الهام‌بخش و برانگیزنده فرا رسید.

عناصر گوناگونی گرد هم آمدند تا نطفهٔ اثر شکل بگیرد. در کتاب ششم ***انئید*** ویرژیل، اینیاس پس از فرار از تروا در سر راهش به ایتالیاست و قرار است در آنجا پادشاهانی را که در شهر رُم فرمانروایی خواهند کرد بیابد. با این حال، در سر راه، پدرش انکیسس می‌میرد و اینیاس از غار سی‌بل در کومه، جایی که امروز خلیج ناپل است، دیدار می‌کند تا از او اجازه‌ی ورود به جهان زیرین را بگیرد و پدرش را ببیند. سی‌بل تردید دارد، می‌گوید اندک کسانی به این کار توفیق یافته و زنده مانده‌اند تا حال را بازگویند، اما اگر او مصمم است، در این صورت، باید محافظی با خود بردارد. سپس عبارتی می‌آید که بر مبنای ترجمه‌ی ۱۷۴۳ ویلیام پیت چنین است:

اما چون عزم رفتن به جهان زیرین داری،
پا نهادن به ورطه‌ی هول‌انگیز ظلمت و مرگ می‌خواهی
و گذشتن از رود نحسِ دوزخی
و پیمودنِ تالابِ قیرگونِ تاتاری:
پس نخست رهنمودم شنو و ایمن رو.
درختی گشن، منزلِ شاخه‌ی زرین،
رُسته در بیشه‌زارِ انبوهی در میان آن درّه
که حریمِ ژو زنْ‌خدای دوزخ است.
آدمی را نیست یارای گذر بر جهان مردگان ــ قلمروِ او،
مگر آن‌کس که بوته‌ی زرگون را از آن درخت تواند کَند.

(***انئید***، شش: ۹ـ۱۳۳)



نمی و نواحی اطراف که شهرها و اقوام جامعه‌ی لاتین را نشان می‌دهد.
نقشه‌ی جزءنما: محل معبد دیانا. (بر مبنای ای. جی. مک‌کورمیک)

این سطور و در این ترجمه بود که در ۱۸۳۴ توجه ترنر را جلب کرده و وی بر اساس آن تابلویی کشیده بود که تصویر اصلی کتاب فریزر شده است. تابلو دریاچه‌ی افسانه ایِ آورنوس در دهانه‌ی جهان زیرین را نشان می‌دهد. در مرکز تابلو اشباحی اساطیری دایره‌وار می‌رقصند. در دوردست‌ها درختان کاج در منظرهٔ ایتالیای باستان قرار دارند. ترنر آخرسر خودِ سی‌بل را در جلوِ تابلو نقاشی کرده است که شاخه‌ی زرین را در دست دارد. ظاهراً تصویر او بعداً به فکر نقاش رسیده است، زیرا چند سال پس از به فروش رفتن تابلو صاحبش نومیدانه متوجه شد که تصویر سی‌بل از روی کرباس زدوده می‌شود. این تصویر با عجله روی کاغذ کشیده و سپس به روی تابلو چسبانده شده بود. وقتی ترنر ماجرا را شنید شتابان خود را رساند و سی‌بل را در جایی که اکنون قرار دارد، با داسی در دست راست و شاخه‌ای که نامش را به تابلو داده است در دست چپ، مجدداً نقاشی کرد.

هرگز به یقین نمی‌توان گفت که شاخه‌ی ویرژیل از چه نوع بوده است. فریزر فکر می‌کرد شاخه‌ی گیاه کولی باشد و ویرژیل شاخه را با آن مقایسه می‌کند اما در این صورت تشبیه او مبتنی پر دور است. ولی تفسیر فریزر از تابلو و از شعر ویرژیل که تابلو بر اساس آن نقاشی شده است نهایتاً بیش از آن‌که وامدار گیاه‌شناسیِ شاخه‌ی زرین باشد مدیون قطعه‌ی دیگری در ادبیات کلاسیک است که ترنر آن را نخوانده بود. در قرن چهارم میلادی، سرویوسِ دانشور در خصوص اشعار ویرژیل نوشته بود:

> کسانی که در مورد رازهای پروسپرین مطلب می‌نویسند معتقدند که این شاخه جنبه‌ی رمز و راز دارد، اما شایعات به‌گونه‌ی دیگری است: می‌گویند پس از کشته شدن شاهْ توآس در توریکا، اورستس... با خواهرش ایفی‌ژنی فرار کرد و در نزدیکی آریسیا تمثال دیانا را بازسازی کرد که در معبدش آیینی دیگرگونه وجود داشت. در آنجا درختی بود که نمی‌بایست به شاخه‌اش آسیبی می‌رسید، جز آن‌که هر برده‌ی فراری حق داشت در صورت شکستن شاخه‌ی آن با کاهن موقت معبد به مبارزه‌ی تن به تن بپردازد و خود به یادبود فرار نخستین کاهن معبد گردد.

این قطعه غرابت بیشتری داشت. ایفی‌ژنی پس از آن‌که پدرش آگاممنون ظاهراً خواسته بود او را برای تضمین سلامت دریانوردی در جنگ تروا قربانی کند به توریکا (کریمه‌ی امروزی) برده شده بود. سپس، برادرش اورستس پس از کشتن مادرش کلیتمنسترا، که پدر او آگاممنون را به انتقام مرگ ایفی‌ژنی به قتل رسانده بود، به همانجا پناه‌برده بود. همه‌ی اینها بدیهی بود اما این‌که مقصد فرار آریسیا شهرکی در دوازده مایلیِ رُم در «جاده آپیا» باشد و آنها تمثال دیانا را در آنجا نصب کرده باشند (که ایفی‌ژنی کاهنه‌ی آن الهه در توریکا شده بود)، و قاعده‌ی جانشینی کاهن در این آیین تازه

تأسیس به ترتیب فوق باشد سخت غریب و باورنکردنی و در عین حال تحریک‌کننده بود.

فریزر در ۱۸۸۹ مشتاقانه به همین مطلب امید بست زیرا از آریسیا اخیراً خبرهایی می‌رسید. در ۱۸۸۵ سفیر انگلستان در رم که باستان‌شناس آماتور پرشوری بود، محلی را در پنج مایلی جنوب شرقی آریسیا در پای تُنده‌ای زیر شهرکِ نِمی (نقشه را ببینید) حفاری کرده بود. حفاری ارتباط محل را با دیانا، که مجسمه‌های کوچک گوناگونی از او پیدا شد، تأیید می‌کرد، اما هیچ شاهدی دال بر وجود کاهن یا آیینِ کمابیش هولناکِ جانشینی که سرویوس شرح می‌دهد کشف نشده بود. عوامل گوناگون دیگری نیز وجود داشت که به غرابت ماجرا می‌افزود. چه کسی چیزی شبیه موضوع بردگان و فراریان شنیده بود؟ این چه نوعِ سلطنتی بود که بر سرِ درختی رقابت می‌کرد؟

اما فریزر مطمئن بود که چنین آیینی وجود داشت. در ۱۸۸۹ نخستین کتاب سفرهای پوسانیاس را خوانده بود. او پزشکی از اهالی آسیای صغیر و یکی از منابع عمده‌ی ما درباره‌ی جغرافیای یونان باستان است و فریزر در فکر ترجمه و ویرایش آثارش بود. در یک مورد، پوسانیاس از پرستشگاه اسکولاپیوس، خدای پزشکی در یونان، در اپیدوروسِ پلوپونز دیدار می‌کند. یادگارهای گوناگونی در پرستشگاه وجود دارد که یکی‌شان جالب‌تر است:

> غیر از ابنیه‌ی دیگر، لوحه‌ای باستانی به جا مانده است که نوشته‌ی رویش حاکی است که هیپولیتوس بیست اسب به خداوند پیشکش کرد. مردم آریسیا داستانی نقل می‌کنند که با نوشته‌ی این لوحه مطابق است. می‌گویند هیپولیتوس با نفرین تزیوس به هلاکت افتاد و اسکولاپیوس از جهان مردگانش رهانید و حیات دوباره‌اش داد. او پدرش را نبخشید و بی‌اعتنا به خواهش‌های او به آریسیای ایتالیا رفت؛ آنجا به فرمانروایی نشست و مکانی را وقف آرتمیس کرد که تا زمان خود من کسی کاهن الهه‌ی آن معبد می‌شود که بتواند در مبارزه‌ی تن به تن پیروز گردد. مردمان آزاد نمی‌توانند در این رقابت شرکت کنند مگر بردگانی که از دست اربابان خود گریخته باشند.
>
> (پوسانیاس، دو، ۲۷؛ ۴)

این می‌تواند تأییدی بر وجود آن آیین باشد، اما آنچه فریزر را به تأمل و تفحص واداشت عبارتِ «تا زمانِ خودِ من» بود. پوسانیاس این سطور را در قرن دوم میلادی می‌نوشت. اگر آنچه می‌گوید درست باشد، سخن‌اش تأییدی شگفت‌انگیز بر این نکته است که خود آیین صرفاً اسطوره نبوده، حتی اگر هیپولیتوس، چهره‌ی اصلی متن فوق، اسطوره بوده باشد. هیپولیتوس با موضوع مربوط است زیرا خود آیین از لحاظی ظاهراً با اسب

مربوط است و این نکته در اسم او نیز مستتر است (از **هیپوس** یونانی به معنی اسب) و اسب‌ها او را تکه تکه کردند. یکی از جالب‌ترین ویژگی‌های پرستشگاهِ نمی این بود که اسب‌ها به دلایلی به آن راه نداشتند، اما این‌که خود پرستشگاه وجود داشته است از نظر فریزر می‌توانست مسلّم باشد. هم‌چنین به کمک پوسانیاس اطمینان یافت که پرستشگاه صرفاً خاطره‌ای نیاکانی نبوده و در عهد کلاسیک و تا دوران سلطنت جولیوس سزار و کالیگولا رونق داشته است و هر دوی آنان به پرستشگاه و تا حدِّ صدارسِ ویلاهای پاتریسین‌های محترم آب رسانده بودند. پاتریسین‌ها در اوج قدرتِ امپراتوری برای تن‌آسایی در کنار دریاچه‌ی نِمی در آنجا سکونت اختیار کرده بودند.

همه‌ی این‌ها ممکن است ذیلی، و ذیلی جزیی نیز، بر ادبیات کلاسیک به نظر آید، اما فریزر به این خاطر به آن ارج نمی‌نهاد. در مارس ۱۸۸۹ فریزر در مجلدات قطورِ ***کلیات بهترین و جالب‌ترین سفرها و سیاحت‌ها*** (۱۸۰۸ـ۱۸۱۴) اثر جان پینکرتن غور می‌کرد و در آنجا اشاره‌ای به پادشاهیِ مالابار در جنوب هندوستان یافت. آنجا، به گفته‌ی الکساندر همیلتن، که در قرن هجدهم به مالابار رفته بود، گویا در قدیم راجه یا شاه پس از هر دوازده سال عزل می‌شد، تا آن‌که آیینِ جانشینی به صورت مبارزه‌ای مسلحانه درآمده بود و شاه در پناه محافظانش می‌بایست به صورت تشریفاتی از سلطنت خود در برابر همه‌ی مدعیان دفاع می‌کرد. این آیین بیشتر به مراسم آریسیا شباهت داشت اما خیلی جدیدتر از آن بود. آیا آیین آریسیا و آیین مالابار از ذهنیت مشابهی سرچشمه می‌گرفت؟ اگر چنین بود، پس پایه‌ای پیدا شده بود که فریزر ساختار خود را درباره‌ی جوامع کهن، نحوه‌ی سامان‌دادن‌شان به امور، و فلسفه‌های حیات آنان که زنده‌شان می‌داشت، بر آن بنا نهد.

با این حال، شایان توجه است که موضوع فریزر همان‌قدر جنوب هندوستان است که رُم باستان. این هر دو به نظر او صرفاً نمونه‌های امری وسیع‌تر و ژرف‌تر یعنی اصول فکری و نحوه‌ی زندگی جمعیِ مردمان قدیم‌اند. کار فریزر شاید مجملِ آداب و رسوم به نظر آید. در واقع کار وی چیز متفاوتی است: کتابی است درباره‌ی ذهنیت بشر و روابطی که عادتاً از آن حاصل شده است. اگر فریزر کار پژوهش خود را در مقام فیلسوف آغاز کرده بود، نقل مکان کردن‌اش به مردم‌شناسی در ۱۸۸۳ آن‌قدر که امروز ممکن است به نظر آید اساسی و حاد نبود. او از مطالعه در ماهیت تفکر بشر صرفاً به بررسی تاریخچه‌ی این تفکر رو کرد. علت این بود که ذهن بشر در متن فرهنگ‌ها و اعصار مختلف، و به‌ویژه وقتی با مذهب و جادو آموخته شد، ثبات و تداومی نشان می‌داد که تصمیم‌هایی از آن گونه که فریزر شیفته‌اش بود ممکن می‌نمود. فریزر برای بررسیِ پالایش‌های این گونه فرایندهای تفکر در سطح جهان و شیوه‌های مختلف تظاهرشان در مکان‌های مختلف بود که کتابش را نگاشت.

۴

دیری نگذشت که اطمینان یافت ناشری لازم دارد. در ۸ نوامبر ۱۸۸۹ به جرج مک‌میلان چنین نوشت:

به زودی پژوهشی را در باب ادیان اولیه به انجام می‌رسانم... شباهت آداب و آرای بدویان با آموزه‌های اساسیِ مسیحیت شگفت‌آور است. اما به این تناظر و تشابه اشاره نکرده و گذاشته‌ام که خوانندگان خود هر نتیجه‌ای که می‌خواهند بگیرند.

مک‌میلان پذیرفت و متن که دو جلد قطور می‌شد به چاپخانه‌ی آر. آر. کلارک در ادینبرا ارسال شد. (...) فریزر عجله داشت؛ می‌خواست مرخصی را به یونان برود و کارش را درباره‌ی پوسانیاس ادامه دهد. بنابراین، تا ماه مارس نمونه‌های چاپی مرور و بازگردانده شد و فریزر به مرخصی رفت که برنامه‌ی منظمی از گردش، نگارش و مشاهده بود ــ نسخه‌های مؤلف قرار بود به آتن پست شود. فریزر وقتی به انگلیس بازگشت دریافت که اثری استثنایی نوشته است: یک کتاب پرفروشِ دانشگاهی. موفقیت غیرمنتظره نبود. فریزر کتابی در نظر گرفته بود که خواننده‌ی عادی بتواند بخواند. مضمون مبرمی داشت، خوب بیانش کرده بود، پرسش‌هایی گسترده مطرح کرده بود بی‌آن‌که خشم و نفرتی برانگیزد؛ روحیه و کنجکاوی زمانه را می‌شناخت. علاوه بر این، ***شاخه‌ی زرین*** تا حدودی مثل کار بازاری یا داستان پلیسی نوشته شده بود. مثل **کنان داویل** تا واپسین دم دنبال حل مسئله بود. کتاب به نوعی رمانِ پلیسی شبیه بود. به مک‌میلان نوشت «برایم سخت بود که لُبّ مطلب را بی‌فاش‌کردن چیزی که می‌توانم طرح بنامم خلاصه کنم.»

این طرح در دو سطح به کار رفته بود. نخست از هم گشودنِ کلافِ سردرگمِ مراسمِ نمی بود. اما کار به همین ختم نمی‌شد: الگوی اعتقادی بسیار ریشه‌داری که در بسیاری از فرهنگ‌ها در ادوار مختلف تاریخ قابل مشاهده بود آشکار می‌گشت. این جهان‌نگری یا متافیزیکِ باستانی را شاید بتوان چنین خلاصه کرد: هر سال طبیعت می‌میرد. آدمیان نیز سستی می‌پذیرند و فنا می‌شوند. این حوادث به هم پیوسته‌اند و نیرویی که آنها را به هم می‌پیوندد جادوست. جادوگران کسانی‌اند که این فرایندها را می‌شناسند. فایده‌شان این است که در این میان دخالت می‌کنند. گاهی جادوگران خودشان فرمانروایند اما در هر صورت شاهان، که بیشترین انرژیِ جامعه در وجود آنها ذخیره شده است، قادرند این فرایند را سامان دهند و هماهنگ سازند. اما شاهان نیز بیمار می‌شوند و می‌میرند و به این ترتیب جامعه به مخاطره می‌افتد. در وجود آنان توده‌ای از انرژی هست که اگر به واسطه‌ی

بیماری یا مرگ زایل شود، موجب زوال یافتن همگان خواهد شد. اما این نیرو فراتر از خود آن‌هاست و از شخصی به شخص دیگر قابل انتقال است. اگر هنگام فرارسیدن سستی و بیماری بتوان شاهان را از قدرت عزل کرد، در این صورت می‌توان آن را بـه فـرد دیگـری منتقل کرد تا بقای نیرو تضمین شود.

فریزر سرتاسر تاریخ را به دنبال نمونه‌ی شاهانی گشت که مجبور بودند پس از مدت معینی قدرت‌شان را به دیگری واگذارند، یا آن‌که ضمن نوعی آزمونِ نیرومندی از قدرت‌شان دفاع کنند. نمونه‌ی شق اخیر کاهن نِمی بود که کتاب با ماجرای او آغاز می‌شود و ناچار بود از قدرت خود در برابر همه‌ی تازه‌واردها دفاع کند. اما نمونه‌های دیگری نیز وجود داشت که بعضی از امیدبخش‌ترین‌هایشان از هند و آفریقا بودند. به نظر فریزر، گاهی شاه به آرامی قدرت‌اش را تفویض می‌کرد؛ گاهی، طبعاً، امتناع می‌کرد و دیگری را وامی‌داشت که ضمن نوعی مراسم قربانی‌کردن جانشین به جای او بمیرد. گاهی (و ایـنجاست کـه شـباهت‌های ناخوشایندی با مسیحیت مطرح می‌شود) فرد جانشین پسر خود شاه بود. در موارد دیگر، دلقک یا برده‌ای را برمی‌گزیدند و موقتاً، پیش از آن‌که به سرعت و بی‌تشریفات جان ببازد، از همه‌ی امتیازات و اقتدار شاهانه بهره‌مند می‌شد. در چنین مواردی بهتر این بود که این فرد نقش بلاگردان را ایفا کند (همچنان که، به نظر فریزر، مسیحْ بلاگردان بود).

بعدها، غرض اصلی از این مراسم فراموش شد و مرد و زن نقش خدایان و ایزدبانوهای قربانی‌شونده‌ای را ایفا کردند، بی‌آن‌که درست بدانند غرض از آن چیست. این مـرحـله‌ای است که فریزر، از ویرایش دوم اثر در ۱۹۰۰ به بعد، آن را مذهب در برابر جادو نامید. باز بعد از آن، مرگ به صورت تحقیر و خفت آیینی درآمد تا آن‌که پس از سیری طولانی فرایندی که زمانی چنان هولناک بود به یک رشته لال‌بازی‌های متحجر و بی‌هدف، فولکلور عصر مدرن و عصر صنعتی تقلیل یافت. در کُنه همه‌ی این آداب، آرزوی غلبه بر نیروهای طبیعت با مهار کردن آن‌ها هنوز به طور مبهم قابل رؤیت است و اطمینان می‌دهد که نیروی حیات نسـل به نسل از فرمانروایی به فرمانروای دیگر جاری است.

با چنین خلاصه‌ای، درباره‌ی خـط داسـتانیِ فـریزر دو چـیز مـشـخص مـی‌شود. ایـن تاریخچه سخت وابسته به تصوری انتزاعی از انرژی چون نیرویی ذاتی مـثل الکـتریسیته است که به نحوی به جهان خبر می‌دهد و به آن قوام می‌بخشد؛ بنابراین وابسته به این است که کلّ ارگانیسم انسانی را بر مبنای عَلمِ مـثلاً فـارادِی مـلاحظه کـنیم. هـم‌چنین، بـه طـور ناپیوسته‌ای، عارفانه هم هست و به نوبه‌ی خود می‌تواند محرّک احساسات شدید عارفانه در خوانندگانی باشد که اغلب در معرض تلقین چیزهایی هستند که نیمه‌کاره فرایاد آمده و زنده شده‌اند. دشوار بتوان گفت که فریزر چه مقدار از این‌ها را در نظر داشته است: اگر به او گفته بودند توفیق مستمرِ روایتِ او صد سال پس از نگارش آن نـاشی از یـادهای

نیمه‌مدفونی بود که از عرفانی پسمانده سر برمی‌کشید، معلوم نیست که خوشش می‌آمد.
امکان بد فهمیده شدن اثر از همان آغاز وجود داشته است و فریزر برای ممانعت از آن طرحی سه‌وجهی از روند تکاملی در ویرایش دوم اثر گنجاند، به این قصد که اذهان را روشن سازد. اکنون استدلال می‌کرد که کل اثر درباره‌ی دوران فرهنگی است. انسان مثلاً باران می‌خواهد. پس با رقصِ باران خواسته‌اش را بیان می‌کند که غالباً کارساز نیست. این عصرِ جادوست. سپس چون توفیق نمی‌یابد بهترین کار بعدی را می‌کند و به زانو می‌افتد و نیایش می‌کند. این عصرِ مذهب است. وقتی که دعا کارگر نمی‌افتد به پژوهش در علل دقیق عالم طبیعت می‌پردازد و بر اساس دَرک جدیدش می‌کوشد اوضاع را بـه صـورت دلخـواه درآورد. این عصرِ علم است که به سخن فریزر اکنون در آن به سر می‌بریم. وجه مشترک جادو و علم این است که هر دو فنِ مداخله‌اند. حال آن‌که مـذهب هـمه‌ی مسئولیت‌ها را به خدایان می‌دهد. اما نزدیک بودنِ نیتِ جادو و علم نباید این نکته را از نظر دور دارد که علم آگاه است در صورتی که جادو نیست. هرگونه مراجعه‌ای به جادو در اعصار بعدی نوعی بازگشت است. نگرش درست علم، در مواجهه بـا ایـن‌گونه بـازگشت‌ها کـه مسلماً رخ می‌دهد، فقط این می‌تواند باشد که آن‌ها را پدیده‌هایی بداند که شـایسته‌ی بـررسی است. مغشوش ساختنِ فرایند باورداشتنِ پدیده‌های مورد بررسی، چنان که غیب‌باورانِ مـعاصر بارها کرده‌اند، به گفته‌ی فریزر هم تـقلب در روش عـلمی و هـم واپسگـرایـی است. اگـر استعاره‌ای را که فریزر از ***انقلاب فرانسه*** کارلایل وام گرفت به کار ببریم، قضیه مثل راه‌رفتن روی لایه‌ی یخی است که به آسانی وا خواهـد رفت و عـابر در ورطـه‌ی ظـلمانیِ زیـرین سرنگون خواهد شد.

با روشن ساختن این تمایزها در ذهن، می‌توان استدلال فریزر را شـرح داد. او پس از توضیح مختصرِ پرستشگاهِ **نِمی** و آیین‌های مـربوط بـه آن، بـه تشـریح اصـول عـمده‌ای می‌پردازد که همه‌ی اصول جادوگری (و سپس مذهبی) بر آن استوار است. با شرح‌دادن این اصـول، آنگـاه نشـان مـی‌دهد کـه چگـونه بـاید پـادشاهی را بـرتریِ کسـانی دانست کـه جادوگری‌شان اثربخش‌تر و قطعی‌تر است. این نکته او را به بحث کلّی درباره سلطنت و از آن به تمهیداتی برای حفظ قدرت و جبروت شاه سوق می‌دهد. مـهم‌ترینِ ایـن تـمهیدات نیروی اسرارآمیزِ غریبی است که شخص شاه را فراگرفته و چون جریان الکتریکی متناوبی عمل می‌کند. فریزر این را «تابو» می‌نامد که معنی‌اش در نظر او بسی پیچیده‌تر از مـعنایی است که ما به این کلمه می‌دهیم. در نـظر فـریزر، تـابوها شـیوه‌های مـصون‌سازیِ بـعضی اشخاص و اَعمال در برابر تماس زیانبار اجتماعی است. بعضی از این اشخاص و اَعـمالْ مقدس شمرده می‌شوند و بعضی دیگر نفرت‌بارند. سخن فریزر این است که در ذهن انسان قدیم این دو حالت کاملاً جدا از هم نیست: به همین جهت است که امپراتور ژاپن از دنیای

بیرون دور بود اما جانیان نیز چنین بودند. بنابراین «تابو» مثل واژه‌ی لاتینِ sacer، که فریزر آن را معادل مفهومیِ تابو می‌دانست، هم مقدس و هم قبیح معنی می‌دهد. مبهم بودن این مفهوم و نگرش‌های همراه با آن به توضیح اغلبِ آنچه در زیر خواهد آمد یاری می‌دهد.

گزارشِ فریزر با شرح مبسوطی درباره‌ی میرندگیِ شاهان و انسانْ‌خدایان ادامه می‌یابد که در چاپ‌های اولیه‌ی ***شاخه‌ی زرین*** در یک فصل حجیم قرار گرفته است. فریزر پس از ملاحظه‌ی میرندگیِ خدایان به نوعِ خاصی از انسانْ‌خدا که شاه نامیده می‌شود می‌پردازد و شرح می‌دهد که آن‌ها به سادگی نمی‌میرند و گاهی وادار به فدا کردنِ جان خود می‌شوند تا آن ضربانِ ملکوتی که در وجود آن‌هاست مصون بماند و پس از آنان به جانشینان‌شان منتقل شود. این‌گونه اعمال، به سخن دقیق‌تر، اَشکالی از جادواند. اما فریزر سپس توجه‌اش را به ذخایری معطوف می‌کند که به واسطه‌ی این‌گونه اعمال در نظام‌های دینی به جا مانده‌اند. در این خصوص دو نمونه‌ی عمده‌ی مبسوط وجود دارد: کیش‌های مذهبیِ خاور نزدیک باستان ــ در فنیقیه، فریگیه و مصر ــ و اساطیر مذهبیِ یونانیانِ باستان. سپس به آن نوع خاصِ نیم‌خداییْ موسوم به بلاگردان می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه افرادی که در جوامع باستان هر از گاهی مجبورند گناهان مردم را پاک سازند غالباً جوهره‌ی ملکوتی می‌یابند. فریزر بر آن است که این‌گونه بلبشوهای تطهیر مشخصه‌ی همیشگی دنیای باستان و غیر غربی بوده است که در حافظه‌ی مکتوب، در جشن‌های سالیانه‌ی شادخواری (ساتورنالیا) تجسم می‌یابند، همانند آن‌که احتمالاً زمانی درست پیش از ایام توبه‌ی مسیحی رخ می‌داد.

اشاره به بنیادهای جادوییِ آیین‌های مسیحی او را به حول و حوش الهیات مسیحی می‌کشانَد. در این مرحله است که، در ویرایش دوم در سال ۱۹۰۰، بخش تدارکاتیِ مبسوطی را به بحث فرجامین در این مورد اختصاص داد که عیسیٰ مسیح بلاگردان نهایی است، بحثی که بعد به پیوستی تنزل یافت و سرانجام حذف شد (به بخش ۵ همین متن نگاه کنید). با این حال در همه‌ی نسخه‌های اثر، فریزر کار را با گفتاری درباره‌ی یک خدای میرنده‌ی خاص، **بالدر** خداواره‌ی اسکاندیناو، پی می‌گیرد. بنا به روایات ایسلندی، **بالدر** با یک شاخه‌ی گیاه کولی به قتل رسید و سپس در یک کشتیِ شعله‌ور سوزانده شد. این دستاویزی می‌شود که فریزر به بررسی آتش‌افروزی‌های موسمی و سرانجام به ماهیت خود «شاخه‌ی زرین» یعنی گیاه کولی بپردازد و با بحثی در این خصوص کتاب را پایان دهد.

۵

تز فریزر با چنین پیکره‌ای سخت خودکفا به نظر می‌رسد، اما تردیدها و ابهاماتی در آن هست. مثلاً، از همان آغاز، به نظر می‌رسد که حقیقتاً گرفتار مسئله‌ی مذهب است. در یکی

ز یادداشت‌های حدود ۱۸۸۵ او را درگیر همان بحث کهن، ارتباط دین و اخلاق، می‌یابیم. چرا آداب هر عصری غالباً با اعتقادات اعلام‌شده‌ی زمانه ناسازگار بوده است؟ فریزر پاسخ این پرسش را در نوعی تحجر یافت که نظام‌های دینی را پس از سپری شدن دوران شکوفایی‌شان فرا می‌گیرد. الهیاتِ هر جامعه‌ی خاصی نماینده‌ی عصر سپری‌شده‌ی تحول اجتماعی است؛ با پیشرفت مردم انشقاقی بین اعتقادات و رسوم پدید می‌آید و اصلاحگران برای هماهنگ ساختن‌شان ظهور می‌کنند تا با تعدیل اعتقادات آن را با بهترین رسوم نوین سازش دهند. وقتی مذهب به طور شفاهی مستقر می‌شود (همچنان که در بسیاری جوامع بی‌سواد و حتی در میان یونانیان و رومیان نیز اکثراً رایج بوده است) چنین کاری آسان است زیرا قدرت سنّت مکتوب بر آن سنگینی نمی‌کند. همان‌طور که در هند، دنیای عرب یا مسیحیت می‌بینیم، وقتی دین در کتابی محفوظ می‌ماند و پاس داشته می‌شود این امر بسیار دشوارتر می‌شود، زیرا مخالفان همیشه می‌توانند در دفاع از محافظه‌کاری خود آیات و روایاتی شاهد بیاورند. به اعتقاد فریزر، جامعه‌ی غرب در عصر خود او به این مرحله رسیده بود که «یک مشخصه‌ی عمده‌اش کشمکش اندیشه و دین است»:

> در عصرِ ما همچنان که پیشرفت دانش بسیار عظیم بوده است، شکاف بین مذهب و علم نیز وسعت گرفته است؛ به همین جهت است که می‌بینیم کسانی سخت در تکاپوی ترمیم و پرکردن این شکاف‌اند. فقط در عرصه‌ی مذهب و علم نیست که مردم به چنین شکافی پی برده‌اند. بین مذهب (منظورم البته مذهب مکتوب است) و اخلاق نیز شاهد گشوده شدن یک ورطه‌ایم. این‌که چنین ورطه‌ای باید کم‌تر باشد، به عبارت دیگر، اختلاف موجود کم‌تر از اختلاف علم و مذهب باشد ناشی از این است که پیشرفت اخلاق و رفتار لزوماً متعاقب پیشرفت دانش حاصل می‌شود.... اینجاست که معایب دین مکتوب را می‌بینیم.

(کتابخانه بریتانیا، **مجموعه‌ی فریزر**، دستنوشته ۴۵، ۴۴۲)

بنابراین، در هر عصری در یک سو طغیانگران قرار دارند که می‌کوشند دین را اصلاح کنند یا کنار نهند، و در سوی دیگر وحدت‌طلبان و کلیت‌خواهان قرار دارند که می‌کوشند به شیوه‌ی ملایم‌تری اعتقادات و رسوم را با هم سازش دهند. فریزر خود را از گروه انقلابیِ اول می‌دانست. هر مذهبی مذهب متقابلی می‌زاید، ادیان کتابی کتاب متقابلی پدید می‌آورند. مذهب فسیل‌شده‌ی یونانیان قدیم پاسخش را از سقراط و از طریق او از آثار افلاطون گرفت: مذهب فسیل‌شده‌ی عبرانیان قدیم، کوته‌بینی کاتبان و فریسیان، پاسخ خود را از مسیح و از طریق او از **عهد جدید** گرفت. مسیحیت دوره‌ی ویکتوریا در اشکال گوناگونش که دین کتابیِ عصر خود بود نیز کتاب متقابلی پدید آورد.

مورد محکمی وجود دارد که بگوییم این کتاب، آگاهانه یا ناآگاهانه، ***شاخه‌ی زرین*** بود.

به نظر می‌رسد که فریزر نخست با احتیاط در جستجوی این امکانات برآمده و در اواخر عمر احتیاط و حَذَر او را تقریباً از پا انداخته است. نسخه‌ی ۱۸۹۰ ***شاخه‌ی زرین***، چنان که از نامه‌ی فریزر به ناشرش برمی‌آید، محتاطانه است هرچند که به همان صورت هم کتابی برآشوبنده به شمار می‌رود. اما در سال ۱۹۰۰ فریزر همه‌ی شجاعتش را دستمایه قرار داد و چیزی عرضه کرد که هم در اثر و هم در ساختار نوعی انجیلِ متقابل بود. از این رو نسخه‌ی دوم از همان جایی شروع می‌شود که نسخه‌ی اول شروع شده بود: از بیشه‌زاری بهشتی که بیننده را به گردشی بی‌تابانه فرا می‌خوانَد؛ اما از میان دروازه‌های عظیم فرا می‌بالد تا آن‌که در جلد دوم به اوج می‌رسد و به «مصلوب‌کردن عیسی مسیح» می‌انجامد. فریزر با درهم کوبیدن الهیات ارتدوکس که کفاره‌ی مسیحی بر آن استوار است، سپس با شرح و بسط مضمون اصلی به راه می‌افتد تا آن‌که در بندهای پایانیِ کتاب به نوعی مکاشفه‌ی شکاکانه فرا می‌رسد. در نسخه‌ی سومِ ۶ـ۱۹۱۵ این تیپولوژیِ مقابله کننده با کتاب مقدس شاخ و برگ بیشتری می‌گیرد: بخشی در عید فصح؛ بخشی از آبستنیِ معصومانه؛ بخشی در میلاد مسیح؛ بخشی در تعمید؛ بخشی در آتش‌افروزی و به دنبالش بخشی در رستاخیز ــ همه‌ی این‌ها در جای جایِ متن قرار دارند. یافتن آن‌ها بخشی از مسرّتی است که از مطالعه‌ی کتاب حاصل می‌شود.

اما فریزر پس از وارد آوردن ضربه‌ی عظیم خود به هراس افتاد. آیا خیلی تند رفته بود؟ تحقیرکردنِ بی‌همتایی وحی مسیحی زیاد گستاخانه نبود؟ این تردیدهای آزارنده با حمله‌ای که اندرو لانگ در ***فورتنایتلی ری‌ویو*** به تئوری تصلیب او کرد تشدید شد. فریزر شتابان در موضع خود تجدید نظر کرد و در ۱۹۱۳ هنگام بازنویسی بخشی از کتابش که مسئله‌ی کفاره را فیصله می‌داد، «مصلوب کردن مسیح» را معذورانه به بخشِ پیوست کتاب منتقل کرد و در آنجا پذیرفت که متن مورد نظر «بسیار حدسی و غیرقطعی» است. و در ۱۹۲۲ وقتی با همکاری زنش کتاب را برای عامه‌ی خوانندگان تلخیص می‌کرد آن را در واقع تکه پاره کرد و با تعدیل کردنِ استدلالِ نسخه‌ی ۱۹۰۰، شکل آن را چنان به هم ریخت که بازشناختنی نبود. بسیاری از بخش‌های دیگری که با کتاب مقدس مقابله می‌کرد نیز کنار گذاشته شد. رابرت گریوز در ***الهه‌ی سپید*** (۱۹۵۶) به مجادله گفت که این‌گونه بازی موش و گربه دور از شأنِ پژوهشِ تحلیلی و انتقادی و نشانه‌ی بزدلی است:

> سِر جیمز فریزر با سیر و گشتِ محتاطانه و روش‌مند حولِ موضوع خطرناکش توانست اتاق‌های زیبایش در ترینیتی کالج کمبریج را تا دم مرگ حفظ کند. گویی خط ساحلیِ یک جزیره‌ی ممنوع را ترسیم می‌کرد بی‌آن‌که عملاً مدعی شود که چنین جزیره‌ای وجود دارد و بدین وسیله خود را به دردسر اندازد. چیزی که او می‌گفت و نمی‌گفت این بود که افسانه، احکام و آیین مسیحی صورت

پالایش‌یافته‌ی انبوهی از باورهای بدوی و حتی وحشیانه است و تقریباً تنها عنصر اصیلِ مسیحیت شخصیت عیسی است.

این ادعانامه در باره‌ی کالج فریزر اغراق می‌کند. تنها امکانی که وی در آخر عمرش داشت یک اتاق بزرگ بود که کتابخانه‌اش را در آن جا داده بود. اما گریوز در ذکر «شخصیت مسیح» به مثابه تنها جوهره‌ی مسیحیت برحق بود. یکی از متونی که همواره در یادداشت‌های اولیه‌ی فریزر ذکر می‌شود **زندگی عیسیٰ** (۱۸۶۹) اثر ارنست رنان است که برای نسل خود فریزر به منزله‌ی اثری در مقابل سیره‌ی مسیح همانقدر اثرگذار بود که **حیات عیسیٰ** (۶ـ۱۸۳۵) اثر اشتراوس برای آزاداندیشان نسل پیشین همچون جرج الیوت که آن را ترجمه کرده بود. اما این‌گونه آثارِ معارض با سیره‌ی مسیح برای آن‌که علناً مقابل انجیل قرار گیرند و آن منزلت را کسب کنند نیاز به عهد عتیق‌ها، اعمال رسولان و مکاشفات دارند که به تفصیل و جزئیات بپردازند. اگر ***شاخه‌ی زرین*** واقعاً چنین اثری است، در این صورت در تلخیص ۱۹۲۲، فریزرها چارچوب را نگهداشتند اما انجیل را کنار گذاشتند. در تلخیص حاضر آن را بازگردانده‌ایم.

۶

اینجاست که فریزر این بت‌شکن خاموش را در وضعیتی می‌بینیم که در اواخر دوره‌ی ویکتوریا عمومیت دارد: صداقت در تفسیر با روحیه‌ی پروتستان که برضد خودش سیر می‌کند. در اوایل قرن و خصوصاً در آلمان بررسی موشکافانه‌ی کتاب مقدس دو نتیجه داشت: شناختِ نااستواریِ متن و شباهت اساسیِ سنّت‌های یهودی ـ مسیحی و ادیان جاهلیت. در کار فریزر این مهم تا نهایتِ منطقی‌اش تعقیب می‌شود. نگاه مسیحی فسخ می‌شود و جا به نسبیتی فرهنگی و اخلاقی می‌دهد برآشوبنده‌ی کسانی که یقین‌های خود را خیلی جدّی می‌گیرند. این نسبیت‌باوری خطراتی به بار آورد که فریزر در برابرش کاری جز این نتوانست کرد که هشیار شود؛ بارها می‌بینیم که انبوه نمونه‌ها سر آن دارند که مضمون را در خود غوطه‌ور کنند، اما اینجاست که فریزر پس می‌کشد، شواهدش را جمع می‌کند و روال اصلی کلام را ادامه می‌دهد. تنش بین مثالِ فراپیچنده و گرایشِ رجوع به مرکز برای استدلال در موردی مبرم، چیزی است که در ***شاخه‌ی زرین*** هرگز کاملاً حل نمی‌شود.

برای مردم‌شناسان بعدی جدا کردن جادو و مذهب از سایر وجوه جامعه نادرست می‌نمود، گویی اسطوره و آیینِ یک قوم را می‌توان به نحوی جدا از مهارت‌های آن‌ها در ماهی‌گیری یا شیوه‌های رایج مبادله در بین آنان بررسی کرد. به نظر این نسل، به سرکردگی

برانیسلاو مالینوفسکی، دست‌پرورده‌ی فریزر، چنین می‌رسید که فریزر فاقد درکی کلیت‌باور نه از بشریت، که از فرهنگ‌های منفرد محلی است. افولِ آوازه‌ی فریزر در محافل حرفه‌ای پس از مرگ وی این ایراد خاص را گسترش داد. اما با پس ماندنِ خودِ مکتب فونکسیونالیستِ مردم‌شناسیِ اجتماعی احتمالاً می‌توان دید که چطور سخت‌گیری‌های‌شان، که در قالب مباحث خودشان معتبر بود، آن جوِّ پذیرفتاری را که کتاب‌هایی چون ***شاخه‌ی زرین*** در مد نظر داشتند نادیده گرفت. خوانندگان فریزر نه چندان به جدولبندیِ قوم‌شناختیِ آیین و آداب و اقتصاد جوامع خاص، که به گستره‌ی وسیع عموم فرهنگ‌ها علاقه‌مند بودند زیرا خوانندگان اواخر دوره‌ی ویکتوریا هر تصور دیگری هم از آن‌ها داشته باشیم، اشتهای تئوریک زیادی داشتند. آنان آموخته‌ی تاریخیگری زمانه‌ی خود، و در تلاش همه‌جانبه‌ای برای معنی بخشیدن به تحول اجتماعی و روحی انسان که قبلاً کسانی چون هربرت اسپنسر و جرج هنری لویس با همگانی‌کردن علم در نظر داشتند، خواهان چشم‌اندازهایی بودند که بر مبنای آن بتوانند خود را بخشی از یک طرح گسترده به‌شمار آرند. و اگر فریزر با عصبیت در هوای جزئیات بود، اندک کسانی از خوانندگانش این‌چنین سخت‌گیر بودند. فریزر برای نخستین خوانندگانش عرصه و تجهیزاتی فراهم کرد که نه چندان اردوگاهی بلکه پایگاهی با شبکه‌ی وسیع و موثق ارتباطات بود. فریزر نه ناظر دستِ اول بود و نه چنین ادعایی داشت: در عوض چیزی که عرضه کرد دورنمایی از تحولات ذهنی بشریت بود که با میسّر ساختنِ نگاهی فراگیر به افقی مه گرفته، هرچند در محدوده‌ی قطب‌نما، کنجکاوی تاریخی برانگیخت.

موقعیت قطب‌نمای خود فریزر، که در فواصل منظم بررسی می‌شد، پیچیده‌تر از آن بود که شاید اکنون به نظر آید. برداشت‌های موجود در ***شاخه‌ی زرین***، مثلاً، هم ماتریالیستی و هم ایده‌آلیستی است: ماتریالیستی است از این لحاظ که انگیزه‌ی موجود در پسِ هر مراسمی، اعم از «جادویی» یا «مذهبی»، تلاشی برای بقای فیزیکی تفسیر می‌شود؛ ایده‌آلیستی است برای این‌که در معرفت‌شناسی فریزر ــ ناشی از تربیت دانشگاهی‌اش در اسکاتلند ــ تفکر همواره مقدم بر عمل است و تعالیمْ مقدم بر شعائر. به همین گونه است که فریزر، با توفیقی بسیار ناهمسان، مشتاق است این اعتقاد داروینی را که در مبارزه‌ی زندگی بقا با انسب است (و مبارزه‌ی تن به تن در پرستشگاهِ کنار دریاچه جز این چه می‌تواند بود؟) با این نظر هیومی سازش دهد که هر باوری، اعم از عقلی یا جز آن، ناشی از تداعی معانی است که در ذهنْ منتزع شده است. فریزر فکر می‌کرد که نبرد تن به تن در **نمی** و همانندهایی که برای آن ذکر می‌کند از این‌گونه انتزاع‌ها نیستند بلکه رویدادهایی تاریخی‌اند. اما این‌که ضرورت این‌گونه رویدادها مبتنی بر وجود باورهای فلسفی در ذهن شرکت‌کنندگان نبرد بود که، هرچند مغشوش، می‌توانست به تحلیل آتی بپردازد، نهایتاً جوهره‌ی کار فریزر است.

باور اساسی او، که همان اوایل ذکر می‌شود، این است که رفتار بشر استوار بر تداعی معانی است. پدیده‌ای که نخست دیوید هارتلی شناخت و سپس دیوید هیوم در سه مقوله طبقه‌بندی‌اش کرد: تداعی از طریق مجاورت (اینِ کنارِ آن است)؛ از طریق مشابهت (اینِ مثلِ آن است)؛ و از طریق علت و معلول (اینِ علت آن است). این نگرشِ روشنگری در قرن نوزدهم عواقب وسیعی داشت. در اسکاتلند، جایی که یک سنتِ مستمر فلسفی تا هیوم می‌رسید، برای فریزر که از این الگو اشباع شده بود، این تقسیمات بنیاد همهٔ جادوها بود که یا مسری بودند (من چیزی را طلسم می‌کنم که مربوط به تو است ــ مثلاً، مو یا ناخن‌ات را) یا هومیوپاتیک (من چیزی را طلسم می‌کنم که شبیه تو است ــ آدمکی مومی یا عروسکی را). فریزر مدتی را صرف تبیین این دو گونه می‌کند که شاید برای ما بسیار مطلق به نظر آید. اما اخیراً، با قدردانی ضمنی از فریزر اما عنایت اندکی به سنت معرفت‌شناختی که پشت سرِ وی قرار دارد، انشقاق همانندی در استفاده‌ی روزمره‌ی ما از زبان شناخته شده است که رومن یاکوبسونِ زبان‌شناس (که ***شاخه‌ی زرین*** را به زبان آلمانی خوانده است) آن را به کارکرد کنایه (که به روابط مجاورت توجه می‌کند) و کارکرد استعاره (که روابطِ شباهت را در نظر دارد) تقسیم کرده است. این‌که چنین نگرشی به معنی‌شناسی (سمیوتیکِ) مدرن راه برده است گواه انعطاف‌پذیریِ آن است.

بدین‌سان اثر فریزر کتابی است با قضایای بسیار تفصیلی و اثبات شده. اغلبِ بخشِ نخست، که دو مجلد کاملِ ویراستِ بزرگِ سوم را شامل می‌شود، به تبیین آن‌ها اختصاص دارد که بقیه‌ی ساختار بر شالوده‌ی آن قرار می‌گیرد. هرمی که به این ترتیب درست می‌شود نه چندان تفصیلی که بلاغی است. در مواردی حتی وکیل مدافعی به ذهن انسان خطور می‌کند که فریزر زمانی قصد داشت بشود. او در محضر دادگاه ایستاده است، کلاه گیسی تنگ بر سر، ردایش اندکی بیقواره، و به ارائه‌ی مدارک مشغول است. بشریت، موجود درهم برهم و فریبکار تاریخی، در جایگاه متهم قرار دارد و اندکی متحیر از تعداد مدارکی که عرضه می‌شود، هرچند بدون تردید تحت تأثیر تبحر و مهارت او، خوانندگان زیر آن نگاه سخت و نافذ، اما به طور دلنشینی درخشنده، نشسته‌اند.

از نظر فریزر، همچنان که از نظر خوانندگانش، مردم‌شناسی معنایی نداشت مگر آن‌که در مورد ماهیت کلّیِ نوع **آنتروپوس** یا انسان آموزشی می‌داد. کلید آن ادراکْ روش تطبیقی بود که قبلاً در اوایل قرن در مطالعه‌ی زبان و حقوق به‌کار رفته بود. اشاره به ارتباطی که به نظر می‌رسید با مطالعه‌ی **آنتروپوس** داشته باشد در چکیده‌ای وجود دارد که فریزر از گفتار درسی مقدماتی‌اش درباره‌ی «محدوده و روش مردم‌شناسی ذهنی» که در ۴ نوامبر ۱۹۲۱ در ترینیتی کالج ایراد شد تهیه کرده بود:

مردم‌شناسی یک علم نوین. مردم‌شناسیِ طبیعی و مردم‌شناسیِ ذهنی. هیچ نژادِ

مطلقاً بدوی برای ما شناخته نیست. به‌کار گرفتن روش تطبیقی در مطالعه‌ی نژادهای کِهتر: همانندی با آناتومی تطبیقی. مردم‌شناسیِ ذهنی و اجتماعی، علم انساب... اهمیت مطالعه در نژادهای غیرمتمدن برای تکامل اولیه‌ی تفکر انسانی. روش روشِ استقرایی است. ضرورت مشاهده‌ی دقیق وحشیان زنده. مشاهده و مقایسه باید کاملاً جدا از هم باشند و گروه‌های مختلف آن را به طور همزمان انجام دهند.

اولاً، توجه کنید که مردم‌شناسی فراهم ساختنِ تصویر درستِ، تصویر علمیِ، جامعه‌ی انسانیِ آن پروژه‌ی مشاهده‌ی بیطرفانه تعریف می‌شود که در آثار فرانسیس بیکن برای همیشه تعریف شده بود. در ثانی، توجه کنید که اصطلاح بسیار افشاگرانه‌ی «مردم‌شناسی ذهنی» را جایگزین اصطلاح «مردم‌شناسی اجتماعی» (که برای ما آشناتر است) می‌کند. مردم‌شناسی در نظر فریزر مطالعه‌ی تفکر است، نه آنچه مردم امروز می‌اندیشند (هرچند با آن هم بی‌ارتباط نیست)، بلکه مطالعه‌ی آنچه اندیشیده‌اند و نیز مراحلی که فرایند اندیشیدن طی کرده است. درست همان‌طور که برای مردم‌شناسِ طبیعی حیاتی بود که ببیند انواع بشر هریک از دیگری متحول و متکامل می‌شوند؛ درست همچنان که برای دیرین‌شناس ضروری شده بود که لایه‌های رسوبیِ حفاری‌شده را از لحاظ تعلق‌شان به عصر حجر، آهن یا مفرغ طبقه‌بندی کند؛ درست همچنان که برای دانشجویان ماقبل تاریخ قراردادی شده بود که دریابد همه‌ی جوامع اولیه از مراحل شکارگری، شبانی و کشاورزی گذر کرده‌اند؛ از «مردم‌شناسی ذهنی» نیز انتظار می‌رود که مراحل مشابهی را در تاریخ تفکر بشر شناسایی کند. در سراسر دهه‌ی ۱۸۹۰ و پس از آن، بحث شدیدی بین دانشجویان جوامع اولیه وجود داشت که این مراحل کدام بوده‌اند و به چه ترتیبی رخ داده‌اند. تا سال ۱۹۰۰ خودِ فریزر فکر می‌کرد این توالی به صورت جادو، سپس مذهب و به دنبال آن علم بوده است. این‌که چنین مراحلی در تحول تفکر بشر با اعصار متوالی در تکامل جوامع خاص مطابقت داشته است، از آن زمان ظاهراً با اندک تردیدی مواجه بود؛ اما در این مورد نیز مشخص‌کردن این اعصار، مثل مشخص‌کردن لایه‌های زمین‌شناختی و دیرین‌شناختی، آن‌طور که تیلور گفته است، مستلزم همزیستی بود. از هرجا که ژرفکاوی کنیم، سرانجام، دیر یا زود، در مقطع و سطح خاصی به عصر جادو می‌رسیم. این سماجتِ ویژگی‌های ادوار قدیم در ادوار اخیر را تیلور «بازمانده‌ها» نامیده است و همین بازماندگی و بقای پدیده‌های ویژه‌ی ادوار قدیم بشری در اعصار کلاسیک یا مدرن است که فریزر در ***شاخه‌ی زرین*** توجه خاصی به آن می‌کند.

برای یافتن این‌گونه بازمانده‌ها گاهی لازم بود که سفرهای دور و درازی صورت گیرد،

اما همچنان که برنامهٔ فریزر نیز قویاً بدان اشاره دارد، مشاهده و مقابله فعالیت دیگری است. بنابراین، «قوم‌شناسیِ توصیفی» و «قوم‌شناسیِ تطبیقی» وجود داشت که وظیفه‌ی اولی فراهم کردن اطلاعات برای دومی بود تا تفسیر شود یا در یک الگوی دلالت‌گر قرار گیرد. اشاراتی به محدوده‌ی هریک از فعالیت‌ها را می‌توان در سوگنامه‌ای سراغ کرد که فریزر پس از مرگ یکی از سخت‌کوش‌ترین پاسخ‌دهندگان خود، بالدوین اسپنسرِ طبیعی‌دان، نوشت که مدت بیست سال اطلاعات مربوط به بومیان استرالیا را برای او گرد آورده بود. به نظر فریزر کتاب‌هایی که اسپنسر با همکارش فرانسیس گیلن نوشت دقیقاً به خاطر واقعیت صرفِ سبک‌شان ارزش داشتند:

> باز بودنِ ذهنی فارغ از پیشداوری‌ها و مفروضات قبلی و نتایج خارجی که یکی از ویژگی‌های اصولیِ اسپنسر است در همه‌ی نوشته‌های او مشهود است و به ارزش علمی آنها کمک بسیار می‌کند. بسیاری از توضیحات علمی مردمان بدوی به خاطر مقایسه‌ای که مشاهده گر با آداب و اعتقادات اعصار دیگر و نقاط دیگر جهان انجام می‌دهد، تا حدی بی‌اعتبار می‌شوند ــ مقایسه‌هایی که هرچند وسعت مطالعه‌ی مؤلف را نشان می‌دهند، غالباً افشاکننده‌ی کم‌مایگی‌اند و در هر صورت بهتر است که این وظیفه به متخصص قوم‌شناسیِ تطبیقی محول شود که کارش، در عین حال، با کار قوم‌شناسی توصیفی فرق دارد و مکمّل آن است. آثار اسپنسر عاری از همه‌ی این‌گونه اقدامات ناروا و معیوب در عرصه‌های دیگر است.

این سطور برای خواننده‌ی امروزی شاید آکنده از نوع خاصی خیال خام به نظر آید. اسپنسر در اینجا **لوح سپید**، نگاه خالی، چشمی فقط دریافت‌کننده و عاری از هرگونه تصور قبلی قلمداد می‌شود، تو گویی تأثرات هرکس را می‌توان واقعاً از آرای از پیش موجود وی جدا کرد. خواهش‌های فریزر در حق اسپنسر تا این حد مغایر با آن امپریسم جان لاک است که هر دو به ارث برده بودند. اما نکته این است که فریزر می‌خواهد اسپنسر شفاف و صریح باشد، می‌خواهد که چشم بیطرفی باشد تا اشعه‌ی صرف را که از سوژه‌ای دوردست و متحرک می‌تراود، به او، به فریزرِ داور در دادگاه عالی، انتقال دهد. بدین‌سان، رذیلت‌هایی که اسپنسر از آن‌ها اجتناب کرده است شاید فضیلت‌های فریزر می‌شود. نوشته‌های اسپنسر به طرز مطبوعی به لحاظ «مقایسه... با آداب و رسوم اعصار دیگر و نقاط دیگر جهان» بی‌اعتبار نمی‌شوند، دقیقاً بدان‌گونه که نوشته‌های خود فریزر ممکن است به همین لحاظ بی‌ارزش و آگاهانه شده باشد.

روش تطبیقی و شیوه‌های گردآوری اطلاعات همراه با آن اکنون وجوه تاریخ مردم‌شناسی است، اما تاریخچه‌ی آتیِ مسئله آموزنده است. اندکی پس از پایان جنگ

ما همچنان که برنامهٔ فریزر نیز قویاً بدان اشاره دارد، مشاهده و مقابله فعالیت دیگری است. بنابراین، «قوم‌شناسیِ توصیفی» و «قوم‌شناسیِ تطبیقی» وجود داشت که وظیفه‌ی اولی فراهم کردن اطلاعات برای دومی بود تا تفسیر شود یا در یک الگوی دلالت‌گر قرار گیرد. اشاراتی به محدوده‌ی هریک از فعالیت‌ها را می‌توان در سوگنامه‌ای سراغ کرد که فریزر پس از مرگ یکی از سخت‌کوش‌ترین پاسخ‌دهندگان خود، بالدوین اسپنسرِ طبیعی‌دان، نوشت که مدت بیست سال اطلاعات مربوط به بومیان استرالیا را برای او گرد آورده بود. به نظر فریزر کتاب‌هایی که اسپنسر با همکارش فرانسیس گیلن نوشت دقیقاً به خاطر واقعیت صرفِ سبک‌شان ارزش داشتند:

> باز بودنِ ذهنی فارغ از پیشداوری‌ها و مفروضات قبلی و نتایج خارجی که یکی از ویژگی‌های اصولیِ اسپنسر است در همه‌ی نوشته‌های او مشهود است و به ارزش علمی آنها کمک بسیار می‌کند. بسیاری از توضیحات علمی مردمان بدوی به خاطر مقایسه‌ای که مشاهده گر با آداب و اعتقادات اعصار دیگر و نقاط دیگر جهان انجام می‌دهد، تا حدی بی‌اعتبار می‌شوند ــ مقایسه‌هایی که هرچند وسعت مطالعه‌ی مؤلف را نشان می‌دهند، غالباً افشاکننده‌ی کم‌مایگی‌اند و در هر صورت بهتر است که این وظیفه به متخصص قوم‌شناسیِ تطبیقی محول شود که کارش، در عین حال، با کار قوم‌شناسی توصیفی فرق دارد و مکمّل آن است. آثار اسپنسر عاری از همه‌ی این‌گونه اقدامات ناروا و معیوب در عرصه‌های دیگر است.

این سطور برای خواننده‌ی امروزی شاید آکنده از نوع خاصی خیال خام به نظر آید. اسپنسر در اینجا **لوح سپید**، نگاه خالی، چشمی فقط دریافت‌کننده و عاری از هرگونه تصور قبلی قلمداد می‌شود، تو گویی تأثرات هرکس را می‌توان واقعاً از آرای از پیش موجود وی جدا کرد. خواهش‌های فریزر در حق اسپنسر تا این حد مغایر با آن امپریسم جان لاک است که هر دو به ارث برده بودند. اما نکته این است که فریزر می‌خواهد اسپنسر شفاف و صریح باشد. می‌خواهد که چشم بیطرفی باشد تا اشعه‌ی صرف را که از سوژه‌ای دوردست و متحرک می‌تراود، به او، به فریزرِ داور در دادگاه عالی، انتقال دهد. بدین‌سان، رذیلت‌هایی که اسپنسر از آن‌ها اجتناب کرده است شاید فضیلت‌های فریزر می‌شود. نوشته‌های اسپنسر به طرز مطبوعی به لحاظ «مقایسه... با آداب و رسوم اعصار دیگر و نقاط دیگر جهان» بی‌اعتبار نمی‌شوند، دقیقاً بدان‌گونه که نوشته‌های خود فریزر ممکن است به همین لحاظ بی‌اعتبار و گمراه‌کننده شده باشد.

روش تطبیقی و شیوه‌های گردآوری اطلاعات همراه با آن اکنون وجوه تاریخ مردم‌شناسی است، اما تاریخچه‌ی آتیِ مسئله آموزنده است. اندکی پس از پایان جنگ

جهانی اول وقتی نسل بعدیِ مردم‌شناسان به سرکردگی مالینوفسکی اصرار ورزیدند که آن مردم‌شناسی شایسته‌ی این عنوان است که رنج تحقیق میدانی را بر خود هموار کند و گرد و خاک بخورد، تمایز بین مشاهده‌گر و تفسیرکننده از بین رفت. از نظر این نسل سرانجام مشاهده‌گر و تفسیرگر درهم آمیخته بودند و این به سود همیشگیِ علم بود.

این حد از بهبود، این احساسِ خوش‌بینانه از نیروی جنبشِ ضرور، به دو دلیلِ مرتبط از نظر ما ساده‌انگارانه است. دلیل نخست این‌که: هیچ نگاهی، هرچند فارغ و مستقل، نمی‌تواند آن عینیت کامل را داشته باشد که فریزر از گزارشگران خود انتظار داشت و جانشینانش نیز می‌خواستند شخصاً پیشه کنند. دوم این‌که از میان انواع مشاهدات، آن‌که به واسطهٔ تحمیل نظر شخصی بیشتر صدمه می‌بیند مشاهده‌ای است که در ضمن آن نگاه مشغول و گرفتار میدان مشاهده‌ی خویش است چرا که اشتغال کنجکاوانه به یک عرصه‌ی اجتماعی ضرورتاً موج اضطرابی ایجاد می‌کند که حاصل چنین اشتغال و اصرار پژوهش متکی بر این اشتغال است.

بنابراین، اکنون چنین به نظر می‌آید که گزارش‌های مردم‌شناختی از هر نوع حاوی شهادت‌های شخصی است. شناسایی این‌گونه عواملِ فروکاهنده در جریان آگاهیِ مردم‌شناختی اخیراً سبب شده است بخش‌هایی از موضوع که با نوع خاص نوشتار مطابقت دارد به شدت برجسته شود. مردم‌شناسی ممکن است حال و هوای علمی داشته باشد. با این‌حال، چه بخواهد و چه نخواهد، ناگزیر شاخه‌ای از ادبیات است. با لحاظ کردن الزامات چنین استنباطی لاجرم به بنیادگذاران این رشته مانند فریزر رجعت می‌کنیم که در نظرشان کل مبحث شکلی از ادبیات بود و خود ادبیات حتی برای (و شاید به خصوص برای) آمپریست‌های آتی مایه‌ی سرافکندگی نبود. تصادفی نیست که در تشریح این رشته پیامدها قبلاً دلیلی داشته‌ام که جمله‌ای از والتر پاتر بیاورم، یعنی از کسی که بلافاصله پیش از انتشار اولین ***شاخه‌ی زرین*** توجهی به مرزهای بین رشته‌های مختلف و هم‌چنین قسمت‌های خاکستری بین آن‌ها معطوف داشته بود. او در ۱۸۸۸ در مقاله‌ای درباره‌ی «سبک» در خصوص تمایز بین «ادبیات امر واقع» و «ادبیات درک امر واقع» ــ به اصطلاح خودش ــ چنین می‌گوید:

> ترسیم خط ممیزی بین امر واقع و چیزی کاملاً متفاوت با واقعیت خارجی در واقع بسیار دشوار است. برای مثال، در مورد پاسکال، و عموماً نویسندگان اقناع‌کننده، بسیار دشوار است که بگوییم استدلال و برهان، که برای کسب وجهه باید بهره‌ای از امر یا امور واقع داشته باشد، گاه و بیگاه دقیقاً در کجا تدافعی می‌شود، یعنی نه دیگر قضیه بلکه اساساً ترغیب خواننده باشد به این که اگر می‌خواهد یا می‌تواند، نگرش نویسنده را دریابد و همپای او فکر کند؛ نه دیگر بیان امر واقع بلکه درک نویسنده از

امر واقع باشد؛ شناخت شهودی وی از جهان باشد، چشم‌اندازی باشد یا ورای شرایط ناقص و نارسای حال را نشان دهد که در هر موردی البته کمابیش با دنیای خارج متفاوت است. از سوی دیگر، در علم، در تاریخ تا جایی که موافق قوانین علمی باشد، حوزه‌های ادبی وجود دارد که تخیل ظاهراً در آن دخالت می‌کند. و همچنان که در همه‌ی علوم نقش‌های ادبیات مآلاً به رونویسی امر واقع تقلیل می‌یابد، همه‌ی برتری‌های شکل ادبی نیز در ارتباط با علم به انواع مختلف مرارت قابل تقلیل است. این کیفیت ویژه، در هر «اثر ماهرانه»‌ای وجود دارد، چه در تهیه‌ی لایحه‌ی پارلمانی و چه در دوزندگی. اما اینجا نیز درک نویسنده از امر واقع، به خصوص در تاریخ، و همه‌ی موضوعات پیچیده‌ای که در حوزه‌ی علم قرار می‌گیرند، به درجات مختلف جای امر واقع را می‌گیرد. برای مثال، مورخ با نیت کاملاً صادقانه از میان انبوه واقعیاتی که به او عرضه می‌شود باید دست به انتخاب زند و در این انتخاب چیزی از درون و مزاج خود را بر آن می‌افزاید، چیزی که نه از دنیای خارج بلکه از نگرش درونی وی برمی‌آید. بدین‌گونه است که گیبون موضوع ثقیل خود را با نگرشی از پیش پرداخته درمی‌آمیزد. لیوی، تاسیت، میشله سرشار از حساسیتی شدید به سراغ اسناد و مدارک گذشته می‌روند و هریک بر مبنای دریافت خود آن را جرح و تعدیل می‌کنند ـ چه کسی می‌تواند بگوید که کجاها و چقدر؟ ـ و به صورتی درمی‌آورند که فراتر از رونویسی است...

مقاله‌ی پاتر را ناشر فریزر در همان سال انتشارِ نخستین *شاخه‌ی زرین* به صورت کتاب انتشار دارد. پاتر به نحو غریبی درست به نویسندگانی اشاره می‌کند که نقشی چنان شگرف در قوام‌گرفتن نگرش فریزر ایفا کرده بودند: پاسکال، لیوی، تاسیت، میشله. درچشمِ ذهن داشتنِ کل تاریخ بشری، انتقال‌دادنِ گستردهٔ تجربه‌ی فرهنگیِ بشر از طریق یک شیشه‌ی رنگارنگ ـ این است آن چیزی که فریزر از استادانِ تاریخنگاریِ کلاسیک و نوکلاسیک آموخته بود و این است چشم‌اندازی که وی از خوانندگانش می‌خواهد زمینه‌ی کلّ ساختار مکتوب او و نیز هریک از اجزای آن قرار دهند.

روش فریزر در فروشکستن ماده به حساسیتْ سبک اوست، که اغلب درست فهمیده نشده است. اکرمن، نویسنده‌ی شرح حال وی، آن را تا حدودی به تحقیر «ادبی» می‌نامد بی‌آن‌که توجه کند این ادبی بودن بخشی از مسئله است. چرا که اگر روش‌های فریزر در تحقیق، باورهای تکاملی و گرایش تجربی‌اش، به قرن نوزدهم تعلق دارد، سبک‌اش روی‌هم‌رفته مال قلمرو دیگری است. مقاله‌های انتقادی‌اش، تقلیدهای دانسته‌اش از «راجر دو کاورلیِ» ادیسون سرنخی در این خصوص به دست می‌دهد: او مشتاق توازن و

ژرف‌نگری قرن هجدهمی است. هوش و تیزبینی‌اش، به طور مشخص مثلاً از عیار گیبون، در قالب عباراتی بیطرفانه که اندک اثری از تحقیر در آن‌ها می‌توان یافت عبث بودن زودباوری بشر را آشکار می‌سازد. در اینجا از رقابت مسیحیان و پیروان آتیس بر سر تقدم در ابداع جشنواره‌های رستاخیز در بهار سخن می‌گوید:

> در واقع از شهادتِ مسیحیِ ناشناسی در قرن چهارم میلادی چنین برمی‌آید که مسیحیان و بت‌پرستان هر دو از مطابقتِ چشمگیرِ مرگ و رستاخیزِ خدایان‌شان متعجب بودند و این مطابقتْ مضمونِ مشاجرات تندی بین پیروانِ ادیان رقیب بود. بت‌پرستان رستاخیز مسیح را تقلید ساختگی رستاخیز آتیس می‌دانستند و مسیحیان با همان حدّت و شدت می‌گفتند که رستاخیز آتیس جعلِ شیطانیِ رستاخیز عیسیٰ است. در این پرخاشگری‌های ناروا بت‌پرستان به چیزی متوسل می‌شدند که برای ناظری سرسری شاید موجه جلوه کند، و می‌گفتند خدایشان قدیم‌تر و بنابراین مسلماً خدای اصلی است نه جعلی، زیرا قاعدتاً اصل قدیم‌تر از رونوشتِ خود است. این استدلالِ سست را مسیحیان به سهولت رد کردند. در واقع پذیرفتند که از لحاظ زمانی مسیح خدای جدید است، اما با توسل به زیرکی و تدبیر شیطان، که در این امر مهم با وارونه کردن سیر عادیِ طبیعت خود را جلو انداخته بود، برتری و قدمتِ واقعیِ مسیح را پیروزمندانه ثابت کردند. (ص ۴۱۲)

همه‌ی تأثیر این سطور در جدی بودنِ برخوردش نهفته است و این چنین می‌مانَد تا آن‌که آن نگاه باریک‌بینِ طنزآمیز به عمق‌اش نفوذ کند. مثلاً، صفتِ «چشمگیر» صراحتاً به معنی چیزی «مناسب برای مشاهده شدن» است، تا آن‌که معلوم می‌شود چشمگیر بودنِ این مطابقت چیزی جز زبان‌بازی نیست. استدلال پیروان آتیس ظاهراً با صفتِ «سرسری» تخطئه می‌شود تا آن‌که از سیاق کلام درمی‌یابیم که این سرسری بودن قدرت مسلّمِ همانگویی را دارد. سپس این همانگویی به «سست» تقلیل می‌یابد که از لحاظ منطقی ممکن نیست. همانگویی همیشه راست است حتی اگر، به‌خصوص اگر، پیش‌پا افتاده باشد. با علم به این، قیدِ «پیروزمندانه»، برچسبِ ظاهراً قطعیِ «واقعی»، صرفاً آن کیفیت عبثی را که استدلالِ مسیحی به ناروا به خود می‌گیرد، حتی با اذعان به قدرت شیطان در فریفتنِ مؤمنان و نیز ناظر بیطرف، افزایش می‌دهد. پس، با رجوع مجدد به همانگویی، سیرِ «عادی» طبیعت دقیقاً همان است: «عادی» است. بدین‌گونه سرانجام از شنْ‌تپه‌های تدابیرِ عتیق به عقل سلیم می‌رسیم و نتیجه‌ی آن یقین نه در حماقتِ کیش آتیس یا کیش مسیح، که در حماقت پیروان مذاهب در همه‌جاست، به ویژه هنگامی که آمیخته با چیزی باشد که در قرن هجدهم «احساسات پرشور» می‌نامیدند.

اما باریک‌بینی فقط یک جنبه‌ی سبکِ فریزر است. سبک او عمدتاً همان است که پاتر «شوخ‌طبعی» می‌نامد به معنیِ «شهود خاص نسبت به جهان»، نوعی حساسیّت که در همه چیز حتی خطیرترین امور حاضر است. به عنوان مثال، باید گزارش فریزر را از اوج مراسم توکسکاتل در مکزیکِ ماقبلِ دوران استعمار نام برد که خود وی درباره‌ی آن به شیوه‌ای آرامش‌بخش می‌گوید «زمان و نیز ماهیت آن با عیدِ مرگ و رستاخیزِ منجی [عید قیامت مسیح] مطابقت دارد.» در سطور زیر لحظه‌ای را وصف می‌کند که جوانِ قربانی، پس از بیست روز برخورداری از مزایای «خدای خدایان» تزکاتلی پوکو، سرانجام باید با دشنه هلاک شود:

> در روز آخر، مرد جوان با همسران و خدمتکارانش در زورقی با سایبان شاهانه از دریاچه می‌گذشت و بر پُشته‌ای که لبِ آب بود می‌رفت. اینجا «تپه‌ی وداع» بود زیرا آنجا زنانش با او وداع آخرین می‌کردند. آنگاه فقط به همراه خدمتکارانش به معبد کوچک و تک‌افتاده‌ی کنار جاده می‌رفت که چون همه‌ی معابد مکزیک به شکل هرم ساخته شده بود. همچنان که از پله‌ها بالا می‌رفت در هر پله یکی از نی‌هایی را که در ایام شکوه و شوکتش نواخته بود می‌شکست. به رأس هرم که می‌رسید کاهنان می‌گرفتندش و به پشت بر تخته‌سنگی قرار می‌دادند و در همان حال کاهنی سینه‌اش را می‌شکافت، دست در شکافِ زخم فرو می‌کرد و قلبش را بیرون می‌کشید و به نشانه‌ی پیشکشی برای خورشید بالا می‌گرفت. جسدِ خدای مرده را مثل لاشه‌ی قربانیانِ عادی از پله‌های معبد به پایین فرو نمی‌غلتاندند بلکه بر روی دست پایین می‌بردند و آنجا سر از تن جدا می‌کردند و بر سرِ نیزه می‌زدند. چنین بود سرانجام معمولِ کسی که بزرگترین خدای پانتئونِ مکزیک را مجسم می‌کرد. (ص ۶۳۹)

دیدگاه برتر تئوریک در اینجا نظریه‌ی یوهمروسی[۱] است: این‌که الوهیت فیضی است که نصیب آن موجودات فانی می‌شود که زمانی نقش خدا را ایفا کرده‌اند. از این رو، جوانِ بلندمنزلت و در عین حال وحشت‌زده ــ بلندمنزلت چون وحشت‌زده، وحشت‌زده در پیِ بلندمنزلت بودنش ــ چندان نقش بازی نمی‌کند زیرا خدا است و با بازی کردنِ نقش او به الوهیت می‌رسد. بنابراین، به نظر پرستندگان و تجلیل‌کنندگانش، پیش از، پس از و در حین کشته‌شدن‌اش لزوماً خدا است و باید باشد. همچنان که از فرازِ تندِ پله‌ها به سوی محراب بالا می‌رود (گویی او را می‌بینیم: رفتار آرام، مخمور و در عین حال مؤمنانه، تعهدِ محتومِ نیمی ناراضی، نیمی شادمانِ بالارفتن‌اش پله به پله در هوای آرام صبحگاهی) چون

---

۱. Euhemerism: اعتقاد به مبنای تاریخی در افسانه‌ها.

خدایی است که به شکنندگیِ انسانی‌اش، یا انسانی که به شکنندگیِ الوهیتش دریغ می‌خورَد. در هر صورت، آن حالت ساده و بیقیدانه‌اش در شکستن یک نی در هر پله کـاملاً گـویای سادگی و ناگزیریِ تسلیمی است که در عین حال نوعی ارتقا به خداگونگی است. وقتی با رسیدن به رأسِ هرم در بازوانِ منتظرِ کاهنان فرو می‌افتد، حـرکتِ تـندی بـه اوج و سـپس به حضیض، تلاقیِ برق‌آسای امکانات و مـحدودیت‌های مـعنوی، واکـنشِ سـریع چـون صاعقه‌ی کاهنان رخ می‌دهد و بر سرِ دست بلندکردنِ قلبِ هنوز تپنده‌ی جوانک حـرکتی است هم از روی کرنش و هم بـه نشـانه‌ی پـیروزی. امـا مـثل هـمیشه مـداخـله‌ی تـقریباً نامحسوسِ فریزر به آخرین جمله موکول می‌شود که در عینِ برملا کـردنِ تـعلیقِ مـوقتِ اعتقادی که مبنای آیین است آن را توجیه می‌کند. قربانی، با وجود این، هدر است ــ واژه‌ی «معمول» فریزر در اینجا هم توصیفی و هم طنزآمیز است ــ برای آن‌که او «خدا را مـجسم می‌کرد»، نه این‌که نقش‌اش را بازی می‌کرد. سرانجامِ او هم مناسب و هم پرشکوه است.

خواهیم دید که چنین نگارشی چه بـستگیِ خـطیری بـا مـوضعگیریِ مـداوم و مـؤثرِ خواننده در برابر انسان، خدا و کاهنان دارد. مـا نـاظر آیـین‌ها هسـتیم. گـاهی از حـاضرانِ مجلسیم؛ تراوش احساس هم کنترل می‌شود، احساسی همانقدر ظریف که فراگیر و نافذ، خود ما قربانی هستیم. برای تمرین عملی روشنگر می‌توان قطعه‌ی فوق‌الذکر را با قربانی نیومکزیکویی در اوج داستانِ دی. اچ. لارنس، «**زنی که سواره دور شد**»، که هـمچون رمـان وی، ***مارِ پَردار***، تا حدودی براساسِ مطالعه‌ی بعضی صحنه‌های همان فصل از کتاب نوشته شده است، مقابله کرد. لارنس قربانی‌اش را وامی‌دارد که در چشم‌های کاهنان خیره شود که پیرترین‌شان ظاهراً خصوصیاتی دارد که گویا نویسنده نه قادر است بشناسد و نه نامی به آن بدهد:

> فقط چشم‌های پیرترین‌شان مضطرب نـبود. چشـم‌هایی سـیاه و ثـابت، و گـویی بی‌نگاه، که به خورشید دوخته بود و ورای آن را می‌نگریست. و در تمرکز سـیاه و تُهی‌شان قدرتی نهفته بود، قدرتی به شدت انتزاعی و دور، ژرف، ژرف تا دل زمین، و دلِ خورشید. او در بی‌حرکتیِ مطلق چندان نگریست تا خورشیدِ سرخ پرتواش را از ستون یخ عبور دهد. سپس پیرمرد می‌رفت، و به خانه می‌رفت، قربانی را تمام می‌کرد و به قدرت می‌رسید.

اغتشاشِ تأثیر رمزی و خورشیدی در اینجا فقط یک وجه از آن پلشتیِ متروک فکری است که همه چیز جز عرفانِ سرمستانه‌ی خودِ لارنس را می‌آلاید. خصایل فریزر، برعکس، به وضوحِ کامل وی مربوط می‌شود، وضوحی که بیشتر برای آتش‌زدن به تعصبات مؤلف، که خود به آن اقرار داشت، مؤثر بود. او هرآنچه را که لارنس می‌خواهد بکند و نمی‌توانـد

می‌کند. با امتناع از بیان منظورش، همه چیز را می‌گوید؛ با خودداری از اظهارنظر یا شور و انفعالِ فرساینده صحنه را به نظاره‌ی ما وامی‌گذارد و آن را کانونِ آن عرصه‌ی جابه‌جاشونده‌ی نگرش و واکنشِ خواننده قرار می‌دهد که کلِّ اثر به آن بسته است.

تأثیر این‌گونه کانونی‌کردن آن است که تئوری‌های فریزر را پاره پاره می‌کند. انسانِ قربانیِ آیین مخوف و در عین حال پرابُهت، خدا یا انسان، هراسان یا شکوهمند، در طرحواره‌ی فریزر در هیچ جایی نمی‌گنجد. نه شکارچی است نه بیابانگرد، نه انسان عصر حجر نه انسانِ عصر مفرغ، نه جادوگر نه کاهن، و نه هنوز دانشمند. فقط همان است که هست: مرد جوانی که در صبحی بهاری از پله‌ها بالا می‌رود: همه‌جایی و هیچ‌کجایی، همه چیز و هنوز هیچ چیز. این حالت از لحاظی ناشی از دستکاریِ زمان است که بین آنچه فرانسوی‌ها زمان استمراری تکراری می‌نامند و گذشته‌ی تاریخی تغییر می‌کند. چنان که ملاحظه شد، حادثه حالتِ استثنایی دارد زیرا به زمان خاصی تعلق دارد، و در عین حال تکراری است: پایانِ «معمولِ» سنتی است که نمی‌توانیم و نمی‌خواهیم انتهایش را ببینیم. مراسمی درهم‌ریزنده‌ی همه‌ی طرح‌های تکاملی که بی‌زمان، بدوی و در عین حال مدرن است.

۷

با این جنبه‌های دستاوردِ فریزر در پیش چشم، او را همواره منادیِ مدرنیسم دانسته‌اند. این منصفانه است؛ با وجود این، عدم قطعیتِ نگارش لارنس درباره‌ی ماهیت تأثیرِ فریزر در ادبیاتِ این قرن بسی گفتنی‌ها برای ما دارد. او برای نویسندگانِ سال‌های پس از جنگ جهانی اول ظاهراً گشاینده‌ی راه بازگشت به آگاهی‌هایی از نوع مذهبی یا جادویی بود. دابلیو. بی. ییتس، مثلاً، آثار او را با نگاهی به فولکلور روستایی خواند، مثل عدسی‌یی که از طریق آن می‌توانست هم بافت و هم عمقِ باورهای ایرلندیانِ هموطن‌اش را دریافت کند. در دهه‌ی ۱۹۲۰، تی. اس. الیوت بخش‌هایی از آدونیس، آتیس، اُزیریس را خوانْد و ایده‌ی آیین‌های تعمید بت‌پرستان را به ایجاز در ***سرزمین هرز*** (به‌ویژه در بخشِ «مرگ با آب») آورد. ***عید معصومانْ [چیلدرمَس]*** ویندام لوییس آشکارا وام‌دارِ یکی از مجلداتِ ویرایش سوم با عنوان ***بلاگردان*** است. فریزر به هیچکدام از این کارها اندک توجهی نداشت. در اواخرِ عمرش وقتی کاتب‌اش رابرت انگس داونی تکه‌هایی از ***سرزمین هرز*** را برایش می‌خوانْد عمناً خوابش برد.

وانگهی، فریزر در پیری غالباً نجوش و عبوس بود که نویسنده‌ی مدرن را بی‌اختیار یاد فروید می‌انداخت و فروید بود که بعضی از اشاراتِ جسورانه‌ی او را، از جمله به منشأ

مذهب، برگرفت و در ***توتم و تابو*** آن‌ها را در جهاتی بسط داد که احتمالاً فریزر را دچار سوء هاضمه، اگر نه سکته‌ی مغزی، می‌کرده است. وانگهی، اعتقاد شایع به جادوی مُسری برای فروید یادآورِ اوهامِ روان‌نژندها بود؛ با این همه، کاملاً مسلم نیست که فریزر می‌دانسته است چه می‌گوید. او احتمالاً بیشتر علاقه‌مند بوده است که آیین‌ها و اسطوره‌های یکسان یا مشابه با آن‌هایی که او ذکر می‌کند مورد استفاده‌ی گسترده‌ی هنرمندانِ برخاسته از همان فرهنگ‌ها قرار گیرد. این‌که ایگور استراوینسکی در ۱۹۱۳ باله‌ای به نام ***مناسک بهار*** تصنیف کرد، که وصف قربانی‌کردن زنی برای یاریلو خداواره‌ی روسی است، تأیید چشمگیری بر قدرت آیینی است که فریزر وصف می‌کند. هرچند سپاسی بر تأثیر وی نیست. همین را می‌توان در مورد استفاده‌ی اساسیِ نویسندگان جدید افریقایی از آیین یوروبا یا ایگبو گفت.

از این رو فریزر را نخستین مدرنیست دانستن هم درست است و هم سخت خطا. آنچه نهایتاً او را از جنبش مدرن جدا می‌کند سخت‌گیریِ آن مزاجی است که قطعاً شیفته‌ی هیچ چیز نمی‌شود و با همه‌ی اشکالِ حیرت و رازپردازی مخالف است. به هم چسباندنِ پژواک‌هایی از فرهنگ‌های مختلفِ دینی، مثلاً، اساس شیوه‌ی الیوت در ***سرزمین هرز*** است، اما نوسانِ فریزر در این موارد نه از نوع الیوتی است و نه چون الیوت نظری به ایمان دارد یا نومید از آینده است. مایه‌ی انسجام اثر او نوعی وقارِ ظریف و همواره کمی سخره‌گر، نوعی تعمقِ شکاک، نوعی بی‌اعتنایی خردمندانه و قاطع است. او حتی در شک‌اندیشی‌اش اهل افراط نیست و در واپسین صفحات اثرش رنگی از جذبه‌ی مذهبی هست که ظاهراً با برنامه‌اش منافات دارد. در هر دو ویرایشِ دوم و سوم ساختارشکنیِ مذهبی‌اش را با نیایشِ «آوِه ماریا» ختم می‌کند اما هرچند ناقوس‌های کلیسای سن پیتر در واپسین پاراگراف‌های اثرش طنین‌انداز است میلی به دنبال کردنش ندارد. فریزر آدم معتدلی است و هرقدر بخواهیم که به صورت غولی خردگرا درش آوریم، پشت ظاهر عبوسش بذله‌گویی بی‌قرار، حتی شیطنتی، در کار است که در عکس‌های کودکی‌اش کاملاً هویدا است و همواره در زیر سطحِ شفافِ نثرش قل‌قل می‌کند. جاذبه‌ی اثرش بیشتر ناشی از تضاد متانتِ محققانه و شوخ‌طبعیِ اخلال‌گر است، جاذبه‌ای که در جاهایی بسیار تعجب‌آور دائماً سر برمی‌کشد: در پانویس‌ها یا پاراگراف‌هایی که در آن‌ها غرض اصلی‌اش جشنواره‌های ویژه‌ی استخلاص مردگان است. این برای ما شاید چنان به نظر آید که تناقض‌های موجود در شخصیّت ادبی وی تقریباً به عمد شدید است؛ چندان شدید که اگر دقیق و مراقب نباشیم نیمی از معادله را درنمی‌یابیم و به این ترتیب یکسره غلط تعبیرش می‌کنیم.

طنز تلخ؛ دانشوری؛ نوستالژیِ مذهبی؛ شک: این موجودات در باغ‌وحشِ ذهنِ او چگونه عمل می‌کنند؟ اما چون با هم می‌شکوفند، همراه توانند بود و گرچه با سختی و

جدّیتِ بانزاکتی شـاید گـاهی یکـدیگر را پس مـی‌زنند و دگـرگون مـی‌کنند، اثـر کـلی آن سازگاریِ نگرش‌هاست. در میان همه‌ی نویسندگان علمی اواخر قرن نوزدهم، فریزر جزو فصیح‌ترین آن‌هاست، اما فصاحتش گاهی به گذشته، بـه کـنج و پسـتوهای نـهان، بـه خـم رودخانه‌های پرخطر و پرنشیب سر می‌کشد. هنگام مطالعه‌ی اثرش خواننده به قرابت‌هایی پی می‌بَرَد که خود وی از اقرار به آن اکراه داشت: قرابت با پاتر حتی با وایلد؛ اما در زیر آن لطافتِ دوره‌ی پایان قرن چیز دیگری هست که آن را پایدار می‌کند: صلابتی که از غور وی در متون قرن هفدهم و هجدهم ناشی می‌شود: در آثار کسانی چون بـراون (بـه خـصوص *Urne-Buriall*)؛ میلتون (که ظاهراً برای شیوه‌ی بیان اثرگذار در آثار جوانی او تفحص کرد)؛ گیبون؛ سویفت؛ هیوم. او نیز چون پاتر آگاهانه با تناقضی ظاهری پیش می‌رود اما سـپس چون هیوم با منطقی بغرنج و افسون‌کننده آن را رفع می‌کند.

هیچ چیز روشن‌تر از نگرش وی به موضوع کارش، اقوام بـسیار و گـوناگـونی کـه در موردشان می‌نویسد، گویای لجاجت او نیست. داستان ناموثقی درباره‌ی او هست که گویا یک بار در رُم ویلیام جیمز سر میز شام از او می‌پرسد هیچ‌یک از قبیله‌هایی راکه با آن طول و تفصیل درباره‌شان سخن می‌گوید از نزدیک هم دیده است یا نه، و او بـا تـحقیر پـرطنزی جواب می‌دهد «آه، خدای من، نه!» در این داستان هیچ حقیقتی نیست. تصور رایج دیگری هست که او معتقد بود خودش از نظر ذهنی در رأس هرمی قرار دارد که بشریت به ترتیب نزولی در آن جا گرفته‌اند و در قاعده‌ی آن اقوام ابتداییِ افسـانه‌ای هسـتند. ایـن نـیز مـثل سخنانی که صرفاً به قصد تحقیر و تخطئه عنوان می‌شوند هـم درست است و هـم بسـیار مغلوط. این‌طور بگوییم که فریزر محصول عصر خود بـود (هـمچنان کـه مـعترضان نـیز محصول عصر خودشانند). عـصری کـه خـاک‌پـرستی و شـووینیسم شـیوع داشت، اوج حکومت بریتانیا در هند بود و هنگامی که فریزر شروع به نوشتن کرد آفریقا تازه تقسیم شده بود. وقتی لرد لوگارد مستعمره‌ای موسوم به نیجریه را پدید آورد، فریزر ۴۷ ساله بود؛ فکرِ تأمل‌برانگیزی است.

اما هیچ کسی همه چیز را به زمانه‌اش وانمی‌گذارد. اگر شکاکیت فریزر در یک جهت مجاز است، در جهات دیگر نیز باید مجاز باشد. اگر به طور ضمنی می‌توانست با خیل عظیم مؤمنان راه بیاید (مؤمنانی که هرچند سخت تحلیل رفته بودند، در دهه‌ی ۱۸۹۰ هنوز دست بالا را داشتند و این در کمبریج شدیدتر از هر جای دیگـر بـود) هـم‌چنین مـی‌توانست بـا تصوراتی که در بسیاری از معاصران او ریشه کرده بود مخالفت کند. ویرانگریِ قریحه‌ی او همان‌قدر مؤثر است (به خصوص در آن اوضاع و احوال) که ویرانگریِ تخیل‌اش. فـریزر قرم‌نگار بود، آری، اما برخلاف خیلی‌ها از جمله بعضی مریدانِ ظاهراً لیبرال‌ترش (مـثلاً، مالینوفسکی که هنگام کار میدانی در جزایر تروبریاند، ***دلِ تاریکی*** جوزف کنراد را در جیب

بغلش داشت) در جلد آدم‌ها نیز فرو می‌رفت ــ از جمله آن جوانک مکزیکیِ وحشت‌زده در یک صبح دوردستِ بهاری.

چون فریزر محصول قرن نوزدهم بود او را، با تحیر، امپریالیست و رومانتیک تصور می‌کنیم. او در باطن هیچ‌یک از این‌ها نبود و به همانندیِ خردی که فرهنگ‌ها را اعتلا می‌دهد و فراتر از همه به اولویت تفکر اعتقاد راسخ داشت. جادو این بود: تفکر مجمل؛ و مناسک و مراسمْ تفکر در عمل بود. بومی‌های او، همچون رومیان‌اش، با نظامی کاملاً پرداخته، هرچند خطاپذیر، از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و حتی فن‌آوری، نمایان می‌شوند. آنها نگرشی دارند، همچنان که ما داریم؛ خطا می‌کنند، اما کدام‌یک از ما، دست آخر، عاقل‌تر است؟ فریزر در یکی از فصل‌های کتابش درباره‌ی تابو گفتگویی بین یک مبلّغ مذهبیِ ناشناس و گروهی از بومیان استرالیا را نقل می‌کند. مبلّغ می‌کوشد برتریِ مفاهیم مسیحی درباره‌ی روح را به بومی‌ها تفهیم کند. جریان گفتگو را می‌توان این‌طور خلاصه کرد:

مبلّغ مذهبی: من برخلاف تصور شما یکی نیستم، دو نفرم.

(خنده‌ی بومیان)

مبلّغ مذهبی: هرچقدر می‌خواهید بخندید. می‌گویم دو نفرم در یک بدن؛ یکی همین بدن بزرگ است که می‌بینید؛ توی آن بدن کوچکتری هم هست که دیده نمی‌شود. بدن بزرگ می‌میرد و دفن می‌شود، اما با مرگ آن، بدن کوچکتر پرواز می‌کند.

بومیان: بله، بله، ما هم دوتاییم. ما هم یک بدن کوچکتر توی سینه‌مان داریم. (ص ۲۲۸)

فریزر در توضیح این گفتگوی خردمندانه چنین می‌نویسد: «در این سؤال و جوابِ آموزنده، بین وحشیگری مرد سفیدپوست و وحشیگری سیاهان فرقی نیست.» مقصود از این سخن نه فقط یک‌کاسه کردنِ عالم تخیلیِ همه بشریت بلکه تردید کردن در همین تصور «وحشیگری» است، یا بر فرض که چنین چیزی حقیقت داشته باشد، تردید کردن در این اعتقاد است که ما از آن بری هستیم. ***شاخه‌ی زرین*** با کمال تعجب و دقیقاً کتابی است که مشت خواننده‌اش را باز می‌کند.

یادداشت درباره‌ی متن

شاخه‌ی زرین یکی از گیاهان گلخانه‌ایِ عصر ویکتوریا است. دوست فریزر، اِی. ئی. هاوسمن، شاعر و متخصّصِ ادبیات کلاسیک، یک‌بار آن را به درخت انجیر هندی تشبیه کرد. در هر صورت، این موجود بزرگ‌تر و بزرگ‌تر و بزرگ‌تر شد. چاپ اول در ۱۸۹۰ دو جلد بود و چاپ دوم در ۱۹۰۰ سه جلد. چاپ سوم، که بین ۱۹۰۶ و ۱۹۱۵ نوشته شد، یک قفسه‌ی حسابی را پُر می‌کند که اگر نمایه را هم منظور کنیم دوازده جلد می‌شود و فریزر در ۱۹۳۶ در اواخر عمرِ درازش بر آن همه پیوستی هم افزود که کلِّ اثر را به عدد شومِ سیزده رسانید.

البته منطقی نبود انتظار برود خوانندگان عام، که کتاب در اصل برای آن‌ها نوشته می‌شد، همه‌ی آن را، که حالا دیگر به صورت کتاب مرجعی در ابعاد عظیم درآمده بود، بخوانند. اگر قرار بود که کتاب در هر زمانی جاذبه‌ی وسیع‌اش را حفظ کند، هَرَسی اساسی کم‌کم ضرورت می‌یافت. به همین جهت، در آوریل ۱۹۲۲ لیدی فریزر در باشگاه آلبرمارل نشست تا نسخه‌ی تلخیص‌شده‌ی تک‌جلدی از آن درست کند. در دومِ همان ماه به مک‌میلان نوشت:

> به خاطر ارسال کلّ اوراق ***شاخه‌ی زرین*** متشکرم. همان شب در باشگاهم که بعد از ظهرها اغلب آنجا هستم کار را شروع کردم. کار «خیلی» راحت بود و تقریباً جلد اول را تمام کرده‌ام. به طور کلّی فکر می‌کنم کتاب خوبی می‌شود و نظریه‌های جیمز جرج را روشن می‌کند. البته (راستی یادم رفت این را وقتی که لطف کردید و بدیدنم آمدید بگویم) جیمز جرج باید یک پیشگفتار ***کاملاً*** جدید برایش بنویسد و برای آن ۳۰ صفحه یا همین حدودها جا نگه می‌داریم. ***نزدیکی‌های*** اتمام کار از شما خواهم خواست که برای نوشتن آن تحت فشار بگذاریدش، طفلک! و اگر لازم شد پی‌گیر باشید که سر موقع تحویل دهد، در حال حاضر پولی‌نزیائی‌هایش سخت مجذوبش کرده است. (کتابخانه‌ی بریتانیا. مجموعه. دستنوشته‌ی ۵۵۱۴۰)

شیوه‌اش در تلخیص بسیار ساده بود. یک شیشه‌ی بزرگ چسب و یک قیچی برداشت و از کلّ متن تکه‌هایی را بُرید و سپس روی صفحه کاغذ دیگری چسباند. وقتی دید که مجبور است مطالب آن سوی برگی را که انتخاب کرده است قربانی کند روش‌اش را اندکی اصلاح کرد، کار را به شیوه‌ی تمبرجمع‌کن‌های آماتور ادامه داد و بریده‌ها را از یک طرف بند کرد. اما در این حالت نیز کار دشوار بود و از فریزر خواست که کمکش کند.

اما فریزر ذاتاً قادر به کوتاه‌کردن چیزی نبود. وقتی ویرایش سوم در ۱۹۰۳ در دست تدارک بود خود را با فیل مادر و اثر را با بچه‌فیل مقایسه کرده بود. اکنون مسئلهٔ تبدیل کردن این بچه‌فیل به یک بچه‌خوک بود. به جای آن، فیل‌سانی یک‌بار دیگر مطرح شد. در هر صورت، از جای نامشخصی به بعد به نظر می‌آید که فریزرها با هم به‌کار پرداخته‌اند. بدینسان کار در عرض سه هفته سرگرفت، زیرا در ۲۲ آوریل لیدی فریزر دوباره به مک‌میلان می‌نویسد که «به اطلاع می‌رسانم که امروز آخرین جلد ***شاخه‌ی زرین*** کوچک را برای کلارکز پست می‌کنیم که آماده‌ی چاپ است.» در روزهای آخر خود فریزر با همه‌ی توان دنبال کار را گرفته است. یقیناً نمونه‌های چاپی را با چنان سرعتی ــ که ناشران امروزی را شرمنده می‌کند ــ مرور کرد که کار دقیقاً یک ماه بعد آماده بود. در ۲۲ ماه مه می‌نویسد «متن راحت خوانده می‌شود و فکر می‌کنم استدلال کتاب با فارغ‌شدن از بار انبوه مثال‌ها و شواهد و معترضه‌ها صراحت و قدرتی پیدا کرده است.» با این‌همه، حدود دقیق مشارکت خود فریزر در تلخیص شتابزده‌ی سال ۱۹۲۲ همچنان نامعلوم است. حاصل کار مسلماً از بعضی جهات کاستی‌هایی دارد. مال زمانی است که شهرت فریزر فراگیر شده بود؛ دریافت‌هایش کم‌کم در بسیاری از رشته‌های دانشگاهی متداول می‌شد و در میان عامه‌ی خوانندگان کنجکاوی زیادی برانگیخته شده بود که در خلاصه‌ترین شکلِ ممکن لبّ سخن او را دریابند. با این‌حال، بهترین اثر وی مدت‌ها پیش انتشار یافته بود و حال دیگر میلی به مبارزه نداشت. از این رو تلخیصِ سال ۱۹۲۲ از مزایای احتیاط برخوردار است. درباره‌ی اصول‌اش مقنع، رسا، روشن و در توضیح آن‌ها تواناست. اما گاهی برای آنکه به جایی برنخورد به تفصیل‌های دور و دراز رو می‌کند. بخش‌های مخاطره‌دار مربوط به مصلوب‌شدن مسیح ناپدید شده است، ملاحظاتِ مربوط به مادر شاهی، بخش‌های حسابی گستاخانه‌ی مربوط به روسپیگریِ مقدس ناپدید شده است. در عوض فریزر اصول تابو را به تفصیل فراوان توضیح می‌دهد و با بحث مفصلی درباره‌ی پرستش درخت در اروپای شمالی، موضوعی که در هر زمانی کاملاً بی‌خطر است، مشغول‌مان می‌کند.

اما هفتاد سال بعد ما نیازی به محافظت نداریم، و آن جنبه‌هایی از اثر که ممکن است برای ما جالب باشد دقیقاً همان‌هایی است که فریزرها فکر کرده‌اند شاید موجب رنجش گردد. برنامه‌ی من به این شرح بود: از متن کامل دوازده جلدی شروع کرده‌ام، بخش اعظم

بحثِ مربوط به انواع جادو را از جلد نخستِ اثر حذف کرده‌ام، یعنی همان قسمتی که لیدی فریزر دست تنها کوتاه کرد. بر این مبنا که با تبیینِ اصول در آغاز بقیه‌ی کتاب به سهولت آنها را توضیح خواهد داد. به جای آن من بخش‌های مربوط به جنسیت در دنیای باستان و هم‌چنین بخش‌هایی را، که به بحث مصلوب شدن می‌انجامد، به سرِ جای خودشان در چاپ دومِ ۱۹۰۰ بازگردانده‌ام، یعنی اوج مبحث مربوط به جشن کیوان یا جشن شادخواری (ساتورنالیا) و جانشینیِ آیینی به طور کلّی. بخش‌هایی چون مبحث پرستش درخت را تا حدی کوتاه کرده‌ام. اما خیلی مفصل‌تر از آنی که فریزرها فکر می‌کردند بتوانند، به شرحِ افسون‌کننده‌ی مذهبِ آیینی در خاورمیانه پرداخته‌ام که در بخش پنجمِ چاپِ سوم تحت عنوان ***آدونیس، آتیس، ازیریس: مطالعه‌ای در تاریخِ مذاهب شرقی*** آمده بود. این مجلد که اصلاً به صورت اثر جداگانه‌ای در ۱۹۰۵ منتشر شد، نمونه‌هایی از پرشورترین نثر فریزر را دارد که در تلخیص ۱۹۲۲ حذف شده است. قصدم آن بوده که آن‌ها را همراه با بخش‌هایی که نیروی دلهره‌آورِ استدلالِ نسبیت نگرانه در آن سخت عیان است بازگردانم. فریزر نویسنده‌ی چندکاره‌ای با امکانات ادبی چشمگیر است، نکته‌ای که بعضی از مخالفانش ــ حتی بگوییم بعضی از مدافعانش ــ نیک درنیافته‌اند. خواسته‌ام این نکته را به خوانندگان ثابت کنم که کارگزاریِ خیرخواهانه‌ی اثر خود فریزر گهگاه موجب نهان ماندن آن می‌شود.

آخرین تغییری که داده‌ام باز در جهتِ بازگرداندن است و مربوط به تنظیم و تقسیم متن می‌شود. نخستین چاپِ ۱۸۹۰ به چهار فصل بزرگ تقسیم می‌شود که تخته‌بندِ مبنای کتاب است. در چاپ دومِ ۱۹۰۰ این آرایش حفظ شده اما تفصیل بیشتری یافته و در سه جلد کوچک گُنجیده است. با این‌همه، فریزر هنگام طرحریزیِ ویرایشِ بزرگِ سوم در اوایل قرن [بیستم] کلّ اثر را از نو تنظیم کرد و به جای آن آرایشی در هفت «بخش» پدید آورد که بعضی از آن‌ها خود به دو جلد می‌رسد و اثر جمعاً به دوازده جلد بالغ می‌شود. فریزرها در ۱۹۲۲ همه‌ی این تقسیمات را به هم ریختند و متنِ کوتاه‌شده‌ی خود را به شصت‌ونُه فصلِ کوتاهِ متوالی تقسیم کردند. نتیجه‌ی کار این مزیت را دارد که می‌توان به فصل‌های کوتاهِ منفرد جدا از بقیه مراجعه کرد اما کلّ کتاب را به نظرم بیشکل می‌کند. از این رو به همان طرحِ اولیه‌ی چهار قسمتِ بزرگِ فریزر بازگشته‌ام. اکنون اینها به جای فصل یا بخش «کتاب» نامیده شده‌اند، که عبارت باشد از کتاب نخست (**فرمانروای بیشه‌زار**) شامل مطالبی از بخش‌های ۱ و ۲ در ویرایش سوم؛ کتاب دوم (**کشتن خدایان**) موادی از بخش‌های ۳ و ۴ و ۵؛ کتاب سوم (**بلاگردان**) مطالبی از بخش ۶؛ و کتاب چهارم (**شاخه‌ی زرین**) مطالبی از بخش ۷ است. نتیجه لزوماً بهتر نیست اما در نوع خود پیشنهادی است. هیچ واژه‌ای جز کلماتی که فریزر به‌کار برده است در متن نیست. زیرنویس‌ها حذف شده است و هم‌چنین عناوینِ قسمتِ‌ها. در سراسر متن انگیزه‌ی راهنما افزودن بر قدرت پیش‌رَویِ متن بوده است. آنجا که فریزر

اصول نظری (مثل اصول جادو، تابو، یا آیین‌های اخراج [ارواح]) را به عنوان مقدمه‌ی ورود به مرحله‌ی بعدی مطلب شرح می‌دهد، من نیز گذاشته‌ام کـه اصـول را شـرح دهـد و وارد مطلب شود و استنادهای مفصل‌اش را به شواهد و به نمونه‌های فرعی‌تر تقلیل داده‌ام.

شاخه‌ی زرین محصول یکی از وخیم‌ترین و ناآرام‌تـرین دوران در تـاریخ تـفکر بشـر است، دوره‌ای که عصرِ خود ما را پدید ساخت. ویرایش حاضر می‌کوشد حال و هوایی از آن دوره را بازتاب دهد، جنبه‌هایی را آشکار سـازد کـه نـماینده‌ی مـقطع **پـایان قـرن** سـده‌ی نوزدهم‌اند که زمانِ شکل‌گیریِ این اثر است و کتاب با چنان روحیه‌ای به نگارش درآمد. این تلخیص، بنابراین، مینیاتور اثر کلاسیک ادبی است تا کتابی مرجع. باید به یاد داشت بـرای آن‌هایی که خواهان پی‌گیری بیشتر مطلب‌اند همیشه متن کامل ۱۲ جلدی آمـاده است. بـا آشکارتر شدن ارزش‌های ذاتی ادبیِ گفتمانِ انسان‌شناختی معتقدم که خوانندگان بـیش از پیش به همین اثر روی خواهند آورد.

کتابنامه‌ی گزیده

۱. چاپ‌های شاخه‌ی زرین

First edition, 2 vols. (London: Macmillan, 1890)

Second edition, 3 vols. (London: Macmillan, 1900)

Third edition, 12 vols. (London: Macmillan, 1906–15). To this a supplement, *Aftermath,* was added in 1936.

Abridged edition, 1 vol. (London: Macmillan, 1922).

گمان بر این است که نسخه‌ی کوتاه‌شده را عمدتاً لیدی فریزر به کمک فریزر فراهم آورده است (بنگرید به «یادداشت درباره‌ی متن»).

۲. آثار دیگر فریزر

تفصیل بازده عظیم فریزر را در «سالشمار» ببینید. برآورد سرچشمه‌های آرایی که **شاخه‌ی زرین** از آن‌ها پدید آمده است به ویژه با مطالعه‌ی *Folk-lore in the Old Testament* (برای غـور و تـفحصِ روزافـزون فـریزر از ۱۹۰۵ بـه بـعد در کـتب مـقدس)؛ *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (برای اعتقاد روزافزون وی از حوالی ۱۹۱۱ به قدرت تئوریِ «ریشه‌ی واقعی افسانه‌ها و اساطیر» و اهمیت تسکین و تسلی دادن مردگان برای تمدن‌های اولیه) و *Psyche's Task* (درباره‌ی مزایای تاریخی و اجتماعی خـرافـات) اعتبار و ارزش بیشتری می‌یابد.

۳. شرح حال

Ackerman, Robert, *J. G. Frazer: His life and Work* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Downie, Robert Angus, *James George Frazer: The portrait of a Scholar* (London: Watts & Co, 1940).

— *Frazer and the Golden Bough* (London: Gollancz, 1970).

۴. پسزمینه

Ackerman, Robert, 'Frazer on Myth and Ritual', *Journal of the History of Ideas,* 36 (1975), 115–34.

— *Theories of Primitive Religion* (Oxford; Oxford University Press, 1965).

— *A History of Anthropological Thought,* ed. André Singer (London: Faber, 1981), esp. pp. 132–52.

Fraser, Robert, *The Making of the Golden Bough; The Origins and Growth of an Argument* (London: Macmillan, 1990).

Harris, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory* (New York: Growell, 1968).

Hyman, Stanley Edward, *The Tangled Bank: Darwin, Marx, Frazer and Freud as imaginative Writers* (New York: Atherneum, 1962).

Kirk, G. S., *Myth: Its Meaning and function in Ancient and other Cultures* (Cambridge; Cambridge University Press; and Berkeley, Calif: University of California Press, 1970).

Lowei, Robert H., *The History of Ethnological Theory* (New York: Rhinehart, 1937).

Stocking, George W., *Race, Culture and Evolution* (New York: The Free Press, 1968).

— *Functionalism Historicized: Essays in British Social Anthropology,* History of Anthropology, no. 2 (Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1984).

— *Victorian Anthropology* (New York: The Free Press, 1987).

۵. ارزیابی‌ها

اثر فریزر واکنش‌های شدیدی له و علیه خود برانگیخته است که با نظرات تأثیرگذار و قاطع ویتگنشتاین آغاز شد. نمونه‌های زیر گزیده‌ی منصفانه‌ای از هر دو گروه است:

Benedict, Ruth, 'Anthropology and the Humanities', *American Anthropologist,* 50: 4, Part 1 (Oct. – Dec. 1948), 585–93.

Douglas, Mary, 'Judgements on James Frazer', *Daedalus,* 107 (Fall, 1978), 151–64.

Jarvie, I. C., *The Revolution in Anthropology* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964).

— 'Academic Fashion and Grandfather-Killing – In Defence of Frazer', *Encounter,* 26 (Apr. 1966), 53–5.

— 'The Problem of the Rationality of Magic', *British Journal of Sociology,* 18 (Mar. 1967), 55–74.

Leach, Edmund, 'Golden Bough or Gilded Twig?', *Daedalus,* 90 (1961), 371–99.

— 'On the Founding Fathers: Frazer and Malinowski', *Encounter,* 25 (1965), 24–36; repr. in *Current Anthropology,* 7 (1966), 560–7.

MacCormack, Sabine, 'Magic and the Human Mind: A Reconsideration of Frazer's *The Golden Bough', Arethusa,* 17 (Fall, 1984), 151–79.

Wittgenstein, Ludwig *Remarks on Frazer's 'The Golden Bough',* ed. Rush Rhees (Refford, Notts.: Brynmill Press, 1979).

۶. تأثیرها

فریزر بر نویسندگان، آهنگسازان، صاحب‌نظرانِ ادبیات رُم و یونان باستان، نقاشان و حتی انسان‌شناسانِ گهگاهی تأثیر گذاشته است. در مورد این جنبه از دستاورد او جا دارد که آثار زیادتری نوشته شود، نمونه‌های زیر طرحی از این گستره به دست می‌دهد:

Ackerman, Robert, *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists* (New York: Garland, 1991).

Beard, Mary, 'Frazer, Leach, and Virgil: The Popularity (and Unpopularity) of *The Golden Bough', Comparative Studies in Society and History* (Cambridge University Press), 34: 2 (Apr. 1992), 203–24.

Fraser, Robert (ed). *Sir James Frazer and the Literary Imagination; Essays in Affinity and Influence* (London: Macmillan, 1990); contains essays on Yeats, Eliot, Wyndham Lewis, Lawrence, and modern British fiction.

Hodgart, Mattew, 'In the Shade of the Golden Bough', *twentieth Century,* 157 (1955), 111–19.

Trilling, Lionel, 'On the Teaching of Modern Literature', in *Beyond Culture* (New York: Viking, 1965), 15–18.

Vickery, John, *The Literary Impact of the Golden Bough* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973).

سالشمارِ زندگانیِ
سِر جیمز جُرج فریزر (۱۹۴۱ - ۱۸۴۵)

۱۸۴۳ شکاف بزرگ در کلیسای اسکاتلند. نینیان باناتاین، دایی پدرِ فریزر، تالار اجتماعات را در ادنبرو همراه با عده‌ای با قهر و غضب ترک می‌کند و در تبعید مذهبی آنان را رهبری می‌کند که به تأسیس کلیسای آزاد اسکاتلند یاری دهند. فریزر سپاسگزارانه با تعالیم خشک و شدید این کلیسا به بار می‌آمد.

۱۸۵۴ جیمز جرج فریزر در برَندن پلیسِ گلاسگو از پدری به نام دانیل فریزر، داروساز، و مادری به نام کاترین باگْل از اخلاف جرج باگل آو دالدُوی که در ۱۷۷۴ نماینده‌ی وارن هستینگ در تبت بود به دنیا آمد.

نیمه‌ی دهه ۱۸۶۰ دانیل فریزر املاکی در هلنزبرا گیرلاک، به هم می‌زند که جیمز جوان اغلب تعطیلاتش را تا اوایل میانسالی در آنجا خواهد گذراند. در آکادمی لارچفیلدِ هلنزبرا زیر نظر الکساندر مکنزی مدیر مبانی زبان‌های لاتین و یونانی تحصیل می‌کند. یکشنبه‌ها به صدای ناقوس‌هایی که بر فراز دریاچه طنین‌انداز است گوش می‌دهد، صدایی که بعدها او را به یاد «ناقوس‌های ***نِمی***» می‌اندازد.

۱۸۶۹ وارد دانشگاه گلاسگو می‌شود و زیر نظر جرج گیلبرت رامزی، لاتین، زیر نظر جان ویچ، معانی و بیان، و زیر نظر لرد کلوینِ بزرگ (سر ویلیام تامسن) ابداع‌کننده‌ی قانون دوم ترمودینامیک، فیزیک می‌خواند.

۱۸۷۴ وارد ترینیتی کالجِ کمبریج می‌شود و در ۱۸۷۸ با درجه ممتاز در متون کلاسیک از آنجا فارغ‌التحصیل می‌شود.

۱۸۷۸ وارد میدل تمپل می‌شود و در ۱۸۸۲ به مقام وکالت می‌رسد اما هرگز به آن نمی‌پردازد.

۱۸۷۹ به خاطر پایان‌نامه‌ای درباره‌ی افلاطون در ۱۰ اکتبر به عضویت ممتاز ترینیتی برگزیده می‌شود و عضویت‌اش سه بار، در ۱۸۸۵، ۱۸۹۰ و ۱۸۹۵ تجدید می‌شود.

۱۸۸۶ ترجمه و ویرایش عالمانه‌ی ***توصیف یونان*** اثر پوزانیاس را آغاز می‌کند.

۱۸۸۷ برای مبلّغان مذهبی، پزشکان و مدیران در سراسر امپراتوری پرسشنامه

مـی‌فرستد و اطـلاعاتی دربـاره‌ی آداب و رسـوم و بـاورهای اهـالی بـومی درخواست می‌کند. **توتمیسم**، نـخستین تک‌نگـاریِ قـوم‌نگاشتی‌اش را آدام و چارلز بلک در ادنبرا انتشار داد. بـر مـبنای عـبارتی القـاکـننده در کـتاب اول پوزانیاس و برخی گزارش‌های سیاحان قرن هجدهم از جنوب هندوستان، از مبحث پوزانیاس منحرف می‌شود و کار روی ***شاخه‌ی زرین*** را شروع می‌کند.

۱۸۹۰ ویراست نخست ***شاخه‌ی زرین*** را مک‌میلان در دو جـلد مـنتشر کـرد. فـریزر بلافاصله با کشتی به سوی یونان رهسپار می‌شود و در آنجا برای تدارک کـار مجددش درباره‌ی پوزانیاس به سفرهای وسیعی می‌پردازد و از آتن، اسپارت، کورنت، ایتومه، المپ، هلیکون، تب، اژیون و دلفی دیدار می‌کند.

۱۸۹۵ سفرهای دیگر در یونان، بخشی با اسب و بخشی پیاده. از دره‌ی استیکس دیدار می‌کند و آنجا صداهایی می‌شنود «گویی سگ‌های جهنم به‌کسانی که جرأت کرده و به رودخانه‌ی دوزخ نزدیک شده بودند پارس می‌کردند.

۱۸۹۶ـ۷ با لیلی گرو، بیوه‌ی فرانسوی، که برای کسب مشـاوره دربـاره‌ی قـوم‌شناسیِ رقص به‌کمبریج آمده بود ازدواج می‌کند. از این پس فریزر با او و دو دختر وی زندگی می‌کند. ظـاهراً از زیـادیِ سـر و صـدا شکـایت دارد. ***تـوصیف یـونانِ*** پوزانیاس در شش جلد، یک جلد ترجمه و پنج جلد تفسیر، منتشر شد.

۱۹۰۰ ویراست دومِ ***شاخه‌ی زرین*** در سه جـلد. فـصلِ «مـصلوب کـردن مسـیح» در **فورتنایتلی ری‌وی‌یو** مـورد حـمله‌ی وحشـیانه‌ی انـدرولانگ قـرار مـی‌گیرد. کریسمس را در رُم می‌گذرانَد و آنجا با ویلیام جیمز ملاقات می‌کند.

۱۹۰۴ـ۵ تحصیل زبان عبری را پیش رابرت اچ. کِنِت شروع می‌کند، همشاگردی‌هایش جین اِلِن هاریسن، فرانسیس کورنفورد و اِی. بی. کوک هستند. «درس‌هایی در تاریخ پادشاهی» را ایراد می‌کند که مبنای جـلد دومِ بـخش نـخستِ ***شـاخه‌ی زرین***، ویراست سوم ***(هنر جادویی و تکامل شاهان)*** در آینده می‌شود.

۱۹۰۹ ***وظیفه‌ی روح***، دفاع از فایده‌ی اجتماعیِ خرافات.

۱۹۱۰ کرسی مردم‌شناسی اجتماعی در دانشگـاه لیـورپول بـه او واگـذار مـی‌شود. ناراضی از کمبود درآمد و سرخورده از شهر بزرگ صنعتی، باز به‌کمبریج پناه می‌بَرَد. ***توتمیسم و برون‌همسری*** که نظام‌های خویشاوندی را در سطح جـهان فهرست می‌کرد در چهار جلد منتشر شد.

۱۹۰۶ـ۱۵ ویراست سوم ***شاخه‌ی زرین*** در دوازده جلد با مثال‌ها و شواهد بسیار وسیع و نظریه‌ی بازبینی‌شده‌ی آتش‌افروزی در نیمه تابـستان. «مصلوب شدن مسیح» با نزاکت در پیوستی جای گرفت. به اروپا روانه می‌شود.

۱۹۱۳ جلد نخستِ ***اعتقاد به فناناپذیری و پرستش مردگان***، شامل استرالیا و ملانزی. جلد ۲ شامل پولی‌نزی و جلد ۳ شامل میکرونزی، به ترتیب در ۱۹۲۲ و ۱۹۲۴ منتشر می‌شوند.

۱۹۱۴ لقب سِر می‌گیرد.

۱۸ـ۱۹۱۴ جنگ جهانی اول را در لندن، در آپارتمان کوچکی در میدل تمپل سر می‌کند زیرا عضویت اسمی‌اش در کانون وکلا این حق را به او می‌دهد.

۱۹۱۸ ***دانش عوام در عهد عتیق***، در سه جلد، روش شکاکانه‌ی ***شاخه‌ی زرین*** و دانشوریِ تازه فراهم‌آمده‌ی فریزر در زبان عبری را در متن کتاب مقدس به کار می‌گیرد.

۱۹۲۱ ***آپولودووروس: یک کتابخانه***، در دو جلد برای کتابخانه‌ی لوب.

۱۹۲۶ ***پرستش طبیعت.***

۱۹۲۷ ***سرِ گورگون و قطعات ادبی دیگر؛ انسان، خدا و جاودانگی.***

۱۹۲۹ ویرایش و ترجمه‌ی ***فاستی*** اثر اُوید در شش جلد. این اثر برای کتابخانه‌ی لوب سفارش داده شده اما کار از هر حد و حدودی فراتر رفته بود. فریزر بعد (۱۹۳۱) آن را کوتاه کرد و به اندازه‌ی درخواستیِ کتابخانه‌ی لوب درآورد و همو سپس انتشارش داد.

۱۹۳۰ ***اسطوره‌های منشأ آتش.*** رساله‌اش برای عضویت در ترینیتی بعدها تحت عنوان ***رشد نظریه‌ی مُثُل افلاطون.*** در حین سخنرانی در ضیافت سالانه‌ی بنیاد ادبی سلطنتی بینایی خود را از دست می‌دهد، چشمانش «پر از خون» می‌شود. از این پس به‌کمک منشی‌های مختلف، به‌خصوص رابرت انگوس داونی همکار دانشگاهی‌اش، نیاز خواهد داشت.

۱۹۳۱ ***بافه‌های انبار شده.***

۱۹۳۳ ***کُندورسه در باره‌ی پیشرفت ذهن بشر. ترس از مردگان در دین ابتدایی.*** ج ۱؛ مجلدات بعدی در ۱۹۳۴ و ۱۹۳۶ انتشار یافتند.

۱۹۳۵ ***آفرینش و تکامل در تکوین‌شناسی‌های ابتدایی و مقاله‌های دیگر.***

۱۹۳۶ ***پیامد: ضمیمه بر شاخه‌ی زرین.***

۱۹۳۷ ***توتمیکا: ضمیمه بر توتمیسم و برون‌همسری.***

۱۹۳۸ ***گزیده‌ی مردم‌شناسی*** (آنتولوژیا آنتروپولوژیکا)، برگزیده‌هایی از یادداشت‌های فریزر، گردآوری داونی. جلد دوم آن سال بعد درآمد.

۱۹۴۱ در ۷ ماه مه می‌میرد و چند ساعت بعد لیدی فریزرِ پُرصلابت به او می‌پیوندد. آن دو کنار همدیگر در گورستان سنت گیلز کمبریج مدفونند.

شاخەی زرین



به دوستم

ویلیام رابرتسن اسمیت

با سپاس و ستایش

از هر شهرِ جنگاور
که برنامِ لاتینِ خود فخر می‌کند،
معروضِ سگان و کرکسان،
آن سپاه دلاور آمد؛
از تاکستان‌های ارغوانیِ سِتیا،
از دیوار عتیقِ نوربا،
از خیابان‌های سپیدِ توسکولیوم،
سرافرازترین‌شان همه؛
از آنجا که دژِ ساحره
بر دریاهای نیلگون مشرف است؛
از آن دریاچهٔ آرامِ زلال
فروخفته در پای بیشه‌زار آریسیا —
بیشه‌زاری که در عمقِ سایه‌سارانش
کاهنِ هراسانی فرمانرواست،
کاهنی که کُشنده را می‌کُشد،
و خود کُشته خواهد شد —

توماس بابینگتن ماکولی،

نبردِ دریاچهٔ رگیلیوس

پیشگفتار

هدف اصلی این کتاب توضیح قانون عجیبی است که برای جانشینیِ کاهنِ معبد دیانا در آریسیا وجود دارد. وقتی برای نخستین بار بیش از سی سال پیش تصمیم به حل این معمّا گرفتم فکر می‌کردم این کار به اختصار و سهولت ممکن است اما خیلی زود دریافتم که برای حل و حتی مفهوم ساختن آن باید بعضی مسایل کلّیِ دیگر را توضیح داد که بعضی قبلاً به ندرت بررسی شده‌اند. این مباحث و نیز مسایل مشابه دیگر در ویرایش‌های متوالی هرچه بیش‌تر گسترش یافت و جای زیادی گرفت. موضوع پژوهش به شاخه‌های مختلفی در چندین جهت تقسیم شد تا آن‌که کارِ دو جلدیِ اولیه به دوازده جلد رسید. در این بین غالباً آرزو می‌کردم که بتوان کتاب را به صورتی موجز و زبده نیز انتشار داد. خلاصه‌ی حاضر کوششی در تحقق آن آرزو و از این رهگذر بردنِ آن به میان جمع وسیع‌تری از خوانندگان است. در عین آن‌که حجم کتاب سخت کاهش یافته است کوشیده‌ام مباحث اساسی و نیز مقداری از شواهدی را که برای توضیح و توجیه آن مباحث ضرور است نگه دارم. زبان متن اصلی را نیز تا حدود زیادی حفظ کرده‌ام، هرچند اینجا و آنجا بیان مطلب تا حدودی ثقیل شده است. برای آن‌که حداکثرِ ممکن از متن حفظ شود همه‌ی حواشی و در کنار آن همه‌ی ارجاعات به منابع و مآخذ خود را قربانی کرده‌ام. خوانندگانی که می‌خواهند منبعِ مطلبِ خاصی را پیدا کنند باید به متن مفصلِ اصلی که کاملاً مستند و دارای کتابنامه‌ی کاملی است رجوع کنند. به متن تلخیص شده نه مطلبی افزوده‌ام و نه نظراتی را که در آخرین ویرایش بیان شده است تغییر داده‌ام زیرا مدارک و دلایلی که در این مدت یافته‌ام به طور کلی یا در تأیید نتایج قبلی‌ام یا توضیح جدیدتری از مباحث و اصول سابق بوده است. بنابراین، مثلاً در مسئله‌ی مهمِ کشتنِ شاه در پایان یک دوره‌ی معین یا با کاستی‌گرفتن نیرو و سلامت او کلِّ شواهدِ ناظر بر شیوعِ وسیعِ این رسم در این فاصله‌ی زمانی کاملاً تأیید و تأکید شده است. نمونه‌ی شگفتی از این نوع فرمانروایی محدود را پادشاهیِ قدرتمندِ خزرانِ جنوب روسیه در قرون وسطا به دست می‌دهد. شاهان خزر در پایان یک دوره‌ی معین یا هنگامی که بلایی عمومی مثل خشکسالی، قحطی و شکست در جنگ حکایت از کاستی‌گرفتنِ قدرت‌های

طبیعی آنان می‌کرد کشته می‌شدند. شواهد قتل مکرّرِ شاهان خزر را که از گزارش سیاحان عرب به دست آمده است در جای دیگری گرد آورده‌ام.[۱] آفریقا نیز نمونه‌های تازه‌ای از این نوع شاه‌کُشی نشان می‌دهد. در آنجا شاید مهم‌ترین رسم از این‌گونه مراسمی باشد که سابقاً در بانیور اجرا می‌شد. آنجا هر سال از میان قبیله‌ی خاصی یک شاه دروغین انتخاب می‌کردند که تجسم شاهِ درگذشته بود و با بیوه‌های او در معبد ـ مزارش می‌زیست و پس از یک هفته سلطنت خفه‌اش می‌کردند.[۲] این رسم شباهت نزدیکی با جشنواره‌ی بابلیِ باستان موسوم به ساکایا دارد که در ضمن آن شاه دروغین ردای شاهی در بر می‌کرد، با معشوقه‌های شاه حقیقی معاشرت می‌کرد و پس از پنج روز سلطنت خلع و مجازات و کشته می‌شد. این جشنواره نیز با پیدا شدن سنگ‌نبشته‌های آشوری بعداً آشکارتر شده است[۳]، که ظاهراً تفسیر قبلی مرا در این مورد تأیید می‌کند که آن را جشن سال نو و نیای عید یهودیِ پوریم دانسته بودم[۴]. دیگر همانندهایی که اخیراً درباره‌ی فرمانروایانِ کاهنِ آریسیا کشف شده است، کاهنان و شاهانِ آفریقایی است که در پایان هفت یا دو سال به قتل می‌رسیدند و در طول آن مدت نیز ممکن بود به دست مردی قوی‌تر کشته شوند که در این صورت همو جانشین کاهن یا شاه می‌شد[۵]. با ملاحظه‌ی این و سایر نمونه‌های مراسمی مشابه، دیگر نمی‌توان قانونِ جانشینیِ کاهنِ معبد دیانا در آریسیا را استثنایی دانست. این ظاهراً نمونه‌ای از یک نهاد شایع و مرسوم است که نمونه‌های زیاد و بسیار شبیه به آن در آفریقا پیدا شده است. نمی‌توان گفت این چقدر حاکی از تأثیر آفریقا بر ایتالیا یا حتی زندگیِ مردمان آفریقایی در جنوب اروپا است. روابط پیشاتاریخی بین دو قاره هنوز مبهم است و هنوز در مورد آن مطالعه می‌شود.

این را که آیا توضیح من درباره‌ی این نهاد درست است یا نیست باید به آینده واگذاشت. من همواره آماده‌ام تا اگر تفسیری بهتر در این خصوص ارائه شود آن را کنار نهم. در این میان

---

1. J. G. Frazer, «The Killing of the Khazar kings», *Folk-lore*, xxviii (1917), pp. 382-407.
2. Rev. J. Roscoe, *the Soul of Centeral Africa* (Lodon, 1922), p. 200. Compare J. G. Frazer, «the Mackie Ethnological Expedition to Central Africa», *Man*, xx. (1920), p. 181.
3. H. Zimmern, Zum babylonischen Neujahrsfest (Leipzig, 1918). Compare A. H. Sayce in *Journal of the Royal Asiatic Socirty*, July 1921, pp. 440-442.
4. *The Golden Bough*, part vi. *The Scapegoat*, pp. 354 sqq., 412 sqq.
5. P. Amaury Talbot in *Journal of the African Society*, July 1916, pp. 309 sq, id., in *Folk-lore*, xxvi. (1916), pp. 79 sq.; H. R. palmer, in *Journal of the African Society*, July 1912, pp. 403, 407 sq.

با واگذاشتنِ کتاب در شکل تازه‌اش به قضاوتِ عموم می‌خواهم از سوء تعبیر موضوع آن‌که ظاهراً هنوز فراوان روی می‌دهد جلوگیری کنم، هرچند پیش از این کوشیده‌ام آن را تصحیح کنم. اگر در این اثر درباره‌ی پرستش درخت تفضیل روا داشته‌ام [1] امیدوارم نه از راه اغراق در اهمیت آن در تاریخ دین، و بدتر از آن، به خاطر استخراج یک نظام کاملِ اساطیری از آن، بوده باشد. علتش صرفاً این است که نتوانستم در کوشش برای توضیح اهمیتِ کاهنی که لقب فرمانروای بیشه‌زار را دارد و یکی از شرایط جانشین‌شدنش کندنِ شاخه‌ای ــ شاخه‌ی زرین ــ از درختی در جنگل مقدس است، موضوع را نادیده بگیرم، اما به هیچ روی نخواسته‌ام حرمت درختان را دارای برترین اهمیت در تکامل دین به شمار آرم و معتقدم روی‌هم‌رفته فرع بر سایر عوامل و به‌خصوص بر ترس انسان از مرگ است که در کل به نظر من احتمالاً قوی‌ترین نیرو در ساختن دینِ ابتدایی بوده است. امیدوارم پس از این تکذیب‌نامه‌ی صریح دیگر مجبور به مواجهه با یک نظام اساطیری نباشم که به نظرم نه فقط نادرست بلکه عبث و نامعقول است. اما چندان با مارِ نُه سرِ خطا آشنا هستم که انتظار نداشته باشم با زدنِ یکی از سرهای هیولا از شرِّ آن‌های دیگر یا حتی از همان یک نیز، با روییدنِ دوباره‌اش، مصون خواهم بود. فقط می‌توانم به صراحت و بصیرت خوانندگانم توکل کنم که این خطای جدی در نگرش‌های مرا با مقایسه با اظهارات صریح خود من اصلاح کنند.

ج. ج. فریزر

بریک‌کورت. تمپل

لندن، ژوئن ۱۹۲۲

---

[1] در ویرایش جدید ــ از سوی رابرت فریزر، و در ترجمه‌ی حاضر نیز ــ این مبحث کوتاه شده است. ــ م.

فر

کتاب نخست



فرمانروای بیشه‌زار

فصل ۱

فرمانروای بیشه‌زار

۱

چه کسی تابلو ***شاخه‌ی زرین*** اثر ترنر را نمی‌شناسد؟ موضوعِ اثر منظره‌ی رؤیایی دریاچه‌ی کوچک جنگلیِ «نمی» یا به‌گفته‌ی مردمان باستان «آینه‌ی دیانا» است آمیخته با تابش زرین تخیلِ ذهن آسمانی ترنر که این دل‌انگیزترین منظره‌ی طبیعی را در خود غرقه و دیگرگون ساخته است. کسی که آن آب آرامِ لب‌پَرزن را در دامنه‌ی سبزِ تپه‌های آلبان دیده باشد، هرگز نمی‌تواند فراموش کند. دو دهکده‌ی نمونه‌ی ایتالیایی که در کنار آن خفته‌اند و آن قصر ایتالیایی که باغ‌های پلکانی‌اش با شیبی تند به دریاچه مشرف است کمتر آرامش و حتی انزوای منظره را به هم می‌زند. شاید خود دیانا هنوز در این ساحلِ تنها پرسه می‌زند و هنوز سرگشته‌ی این بیشه‌زار است*.[۱]

دریاچه‌ی نمی.

در عهد عتیق این منظره‌ی جنگلی صحنه‌ی یک تراژدی شگفت و مکرّر بود. برای خوب فهمیدن آن باید سعی کنیم که در ذهن خود تصویر درستی از محل وقوع ماجرا بسازیم، زیرا چنان که خواهیم دید، پیوند ظریفی وجود داشت بین زیبایی طبیعیِ محل و جنایات موحشی که در لفافه‌ی دین غالباً در آنجا روی می‌داد، جنایاتی که پس از گذشت عصار و قرون هنوز رنگی از مالیخولیا به آن بیشه‌زار و آب‌های آرام می‌زند، همچون نسیم خنک پاییزی در یکی از آن روزهای آفتابی سپتامبر «وقتی که برگی نیز پژمرده نمی‌نماید.»

یادهای تراژیک آن.

تپه‌های آلبان سلسله کوه‌های آتشفشانی تیز و زیبایی است که بناگاه از کامپانیا سر برمی‌کشند و روم در چشم‌اندازشان قرار می‌گیرد. این رشته کوه آخرین رشته‌ی فرعی ست که از جبال آپنین رو به دریا جدا می‌شود. دو دهانه‌ی آتشفشانیِ به جا مانده را اکنون دو دریاچه‌ی زیبا پُر کرده است: دریاچه‌ی آلبان و خواهر کوچک‌ترش دریاچه‌ی نمی. هر دو بسی پایین‌تر از قله‌ی مونته کاوو قرار دارند که بلندترین قله‌ی سلسله جبال است و صومعه‌ای بر فراز خود دارند، اما هنوز بلندتر از جلگه‌ای هستند که اطراف دهانه‌ی آتشفشانیِ بزرگ‌تر را در «قصر گوندولفو»، اقامتگاه تابستانی پاپ‌ها، فرا گرفته است. آنجا

تپه‌های آلبان.

---

۱. برای توضیحات متن که با نشانه‌ی * مشخص شده‌اند به صفحهٔ ۸۱۵ و بعد آن مراجعه فرمایید ـ م.

آن پایین در سویی دریاچه‌ی آلبان را می‌بینید و در سوی دیگر در پهنه‌ی کامپانیا، در افق غربی، دریاهایی را که چون ورقه‌ی طلاییِ صیقل‌خورده‌ای در زیر آفتاب می‌درخشند.

صومعه‌ی دیانانمورنسیس.

دریاچه‌ی نمی هنوز در دنج عتیق خود در بیشه‌زار غنوده است. آنجا در بهار گل‌های صحرایی همان‌طور لطیف و باطراوت می‌شکفند که به یقین دو هزار بهار پیش‌تر می‌شکفتند. دریاچه چنان در عمق دهانه‌ی آتشفشانی کهن غنوده است که سطح آرام و زلالش را به ندرت وزش بادی برهم می‌زند. در هر سو جز یکی، کناره‌های پوشیده از گیاهان سرسبز، با شیب تندی به لب آب ختم می‌شوند. فقط در سمت شمال تکه زمین لختی بین دریاچه و دامنه‌ی کوه‌ها قرار دارد. اینجا صحنه‌ی تراژدی بود. اینجا، درست در میانه‌ی تپه‌های جنگلی، در زیر شیب تندی که اکنون دهکده‌ی نمی بر فرازش جای دارد، دیانا الهه‌ی بیشه‌زاران معبدی کهن و مشهور داشت که زایران از همه‌ی نقاط لاتیوم بدان روی می‌آوردند. آنجا بیشه‌زار مقدسِ دیانانمورنسیس، یعنی دیانای بیشه‌زار نامیده می‌شد. گاهی دریاچه و بیشه‌زار را به خاطر نزدیکترین شهر دریاچه و بیشه‌زارِ آریسیا می‌نامیدند. اما شهر آریسیا (آریچای امروزی) سه مایل دورتر در دامنه‌ی کوهستان قرار دارد و با شیب تند و طویلی از دریاچه جدا می‌شود که تراس یا سکوی پهناوری بود و معبد در آن قرار داشت*. در اینجا جولیوس سزار برای خودش خانه‌ی ییلاقی مجللی ساخت اما سپس درهم‌اش کوبید زیرا باب میلش نبود. کالیگولا در اینجا دو قایق تفریحی باشکوه یا در واقع دو قصر شناور داشت که همیشه در کنار دریاچه برایش مهیا بود*. سنا و اهالی آریسیا در جنگل بنای یادبودی برای وسپازیان ساخته بودند: تراژان به رونق و مرکزیت شهر افزود و هادریان با مرمت کردن بنایی که شاهزاده‌ای از خاندان سلطنتیِ پارتیا در آن اطراف ساخته بود ذوق معماری خود را نشان داد.

قانون جانشینیِ کهانتِ دیانا در نمی.

اما این معبد باستانیِ الهه‌ی جنگل فقط در محیط و اطراف طبیعی‌اش همچنان نمونه یا مینیاتوری از گذشته نبود. تا زوال امپراتوری روم در آنجا مراسمی برگزار می‌شد که گویی ما را به یکباره از تمدن به وحشیگری انتقال می‌دهد. در این بیشه‌ی مقدس درختی می‌رویید که در اطراف آن هر وقتِ از روز و شاید شب‌ها نیز می‌شد شبح ترسناکی را در حال گشت دید. شمشیری آخته به دست و محتاطانه نگرانِ دور و بر، گویی منتظر بود که هر لحظه دشمنی بر او حمله آوَرَد. او کاهن بود و در عین حال قاتل نیز بود. مردی که وی انتظارش را می‌کشید می‌بایست دیر یا زود او را بکُشد و به جای او کاهن معبد شود. قانون معبد چنین بود. نامزد کهانتِ محراب فقط با کشتنِ کاهنِ فعلی می‌توانست جای او را بگیرد، و تا زمانی که خود نیز به دست فردی قوی‌تر یا مکّارتر کشته نشده بود کهانت را بر عهده داشت. او در کهانتِ پرمخاطره عنوان فرمانروا را داشت اما مسلّماً هیچ سرِ تاجداری ناآسوده‌تر یا

کاهنی که کشنده را می‌کشت.

دستخوش کابوس‌هایی دهشتناک‌تر از کابوس‌های او نبود، زیرا سال تا سال، زمستان و

تابستان، در هوای خوش و ناخوش می‌بایست همچنان به مراقبتِ یک‌تنه ادامه دهد و در تنگنای مرگ و زندگی فرصتِ چرت‌زدنی پراضطراب پیدا کند. کم‌ترین سستی در مراقبت، کوچک‌ترین کاهش نیروی جسمانی یا اندک سستی در استحکام حصار به مخاطره‌اش می‌انداخت. سپید شدن مو مجوّز مرگ بود. دیدن او برای زایرانِ آرام و پارسای زیارتگاه گویی منظره‌ی دل‌انگیز را منغض می‌کرد. درست مثل وقتی که در روز روشن تکه ابری روی خورشید را بپوشاند. هماهنگیِ آبیِ رویاییِ آسمانِ ایتالیا، سایه‌سارِ بیشه‌های تابستان و درخشش امواج در زیر نور آفتاب، با این شبح عبوس و شرور لطمه می‌دید. منظره برای ما بیشتر به گونه‌ای است که رهرویی دیرکرده، در یکی از آن شب‌های پرآشوب پاییزی که برگ‌های خشکیده یکریز فرو می‌ریزند و بادگویی نوحه‌ی مرگ می‌خوانَد، رؤیت کرده باشد. منظره‌ای حزن‌انگیز برای نغمه‌ای دلگیر: زمینه‌ی جنگل که در متن آسمانِ کوتاه و پرتشویش، سیاه و دندانه‌دار می‌نماید، پیچ‌چه‌ی باد در لابه‌لای شاخه‌ها، خش‌خش برگ‌های خشکیده در زیر پا، آب‌های سرد که تن به ساحل می‌ساید، و در جلوِ صحنه، شبحی این سو و آن سو روان، آنک در گرگ و میش و اینک در تاریکی، که با هر سرزدنِ ماهِ رنگ‌پریده از میان ابرهایِ پاره پاره و پشت شاخه‌های درهم تنیده می‌توان برق فولاد را بر شانه‌اش دید.

امکانِ توضیح دادنِ قانونِ جانشینی با روشِ تطبیقی.

قانون عجیبِ این کهانت در عهد عتیقِ کلاسیک نظیر ندارد و بر آن اساس قابل توجیه نیست. برای این منظور باید دورتر رفت. جای انکار نیست که چنین رسمی یادگار عصر وحشیگری است و با تداوم‌اش در دوران امپراتوری چون صخره‌ای کهن، که در میان چمن‌زاری یکدست سر برکشیده باشد، یکسره جدا از جامعه‌ی متمدنِ ایتالیای آن روزگار بر جای مانده است. همین خشونت و وحشیتِ این رسم است که امیدواری به توضیح‌دادنِ آن را روا می‌دارد. زیرا پژوهش‌های اخیر در تاریخ قدیم بشر نشان داده است که ذهن انسانی نخستین فلسفه‌ی خام خود را درباره‌ی حیات در عین تفاوت‌های ظاهریِ فراوان با شباهت‌های اساسی پدید آورده است. از این رو اگر بتوانیم نشان دهیم که رسمی وحشیانه همچون کهانتِ معبدِ نمی در جای دیگری نیز وجود داشته و به جا مانده است؛ اگر بتوانیم انگیزه‌هایی را که به پاگرفتنِ آن انجامیده است مشخص کنیم؛ اگر بتوانیم ثابت کنیم که این انگیزه‌ها در جامعه‌ی بشری به طور وسیع و شاید جهانشمول عمل کرده و در شرایط گوناگون، نهادهایی گوناگون، خصوصاً متفاوت اما عموماً مشابه، به بار آورده است، و سرانجام اگر بتوانیم نشان دهیم که همین انگیزه‌ها با برخی نهادهای اقتباس‌شده‌ی خویش در عهد عتیق کلاسیک عملاً در کار بوده‌اند، در این صورت به حق می‌توانیم گفت که در عصری دورتر، همان انگیزه‌ها کهانتِ نمی را به وجود آورده است. چنین استنباطی در نبودِ شواهدی مستقیم در خصوص چگونگیِ ظهور عینیِ کهانت هرگز به اثبات نمی‌رسد.

اما بسته به این که چقدر با شرایطی که نشان داده‌ایم وفق می‌دهد، کمابیش محتمل است. هدف این کتاب با برآوردنِ این شرایط، ارایه‌ی توضیحی محتمل در مورد کهانت نِمی است*.

افسانه‌ای درباره‌ی منشأ مراسم نمی: اُورست و توریک دیانا.

با ذکر چند نکته و افسانه‌ای که در این خصوص به دست ما رسیده است آغاز می‌کنم. بنا بر داستانی، پرستش دیانا را اُورست در نمی باب کرد. او پس از کشتن تواس، فرمانروای توریک کرسونِس (کریمه)، با خواهرش به ایتالیا گریخت و تمثال توریک دیانا راکه در میان دسته‌ای چوب نهان بود با خود برد. پس از مرگ، استخوان‌هایش از آریسیا به روم انتقال یافت و در جلوِ معبد ساتورن در شیب کاپیتول کنار معبد کنکورد دفن شد. مراسم خونینی که در افسانه به توریک دیانا نسبت داده می‌شود، برای خوانندگان متون کلاسیک آشناست. می‌گویند هر بیگانه‌ای که پا به ساحل می‌نهاد، در محراب او قربانی می‌شد. اما مراسم با انتقال به ایتالیا شکل معتدل‌تری یافت. در معبد نمی درختی می‌رویید که هیچ‌یک از شاخه‌هایش نباید می‌شکست. فقط برده‌ای فراری مجاز بود که، اگر بتواند، یکی از شاخه‌های آن را بشکند. توفیق در این کار به او حق می‌داد که با کاهن معبد به نبرد تن به تن بپردازد و اگر او را می‌کُشت، به عنوان فرمانروای بیشه‌زار (رکس نمورنسیس) بر جای او می‌نشست. به اعتقاد مردمان باستان شاخه‌ی سرنوشت‌ساز همان «شاخه‌ی زرین» بود که اینیاس به دستور سی‌بیل پیش از عزیمت به سفر خطیرش به جهان مردگان چید. می‌گویند فرار برده بازنماییِ فرار اُورست بود و مبارزه‌اش با کاهن یادآور قربانی‌هایی بود که روزگاری به توریک دیانا پیشکش می‌شد. قانون جانشینی با شمشیر از دوران امپراتوری به جا مانده بود، زیرا کالیگولا در ادامه‌ی هوسبازی‌های عجیب خود با این فکر که کاهن معبد نمی دیرزمانی است مصدر کار است آدمکش تنومندی را اجیر کرد تا او را بکشد. سیّاحی یونانی که در عصر آنتونین از ایتالیا دیدار کرده است، گزارش می‌دهد که کهانت تا آن زمان هنوز پاداشِ پیروزی در نبرد تن به تن است*.

فرمانروای بیشه‌زار.

مشخصات عمده‌ی پرستش دیانا در نمی.

از پرستش دیانا در نمی خصوصیاتی گویا می‌توان به دست آورد. از پیشکش‌های نذری که در محل پیدا شده است روشن می‌شود که دیانا را خصوصاً شکارگر و بعدها مایه‌ی برکتِ زاد و رودِ مردان و زنان و سبب‌ساز زایمانِ راحت برای مادرانِ پا به ماه می‌دانستند. به علاوه، به نظر می‌رسد که آتش در آیین‌های او نقش بس مهمی داشته است زیرا در ضمن جشن سالانه‌ی دیانا، که در سیزدهم ماه اوت در گرم‌ترین وقت سال برگزار می‌شد، زیارتگاه با مشعل‌های فراوان نورافشان می‌شد و پرتو سرخفام آن در دریاچه بازمی‌تابید، و در سراسر ایتالیا این روز را در آتشگاه‌های محلی با آیین‌های مقدس گرامی می‌داشتند. مجسمه‌های مفرغی که از او پیدا شده است نشان می‌دهد که خود الهه در دست راستِ برافراشته‌اش مشعلی گرفته است. زنان در موقع اجابت دعای‌شان حلقه‌ی گل بر سر و مشعل فروزان در

اهمیتِ آتش در مراسم دیانا.

دیانا به صورت وستا.

دست برای ادای نذر به معبد می‌آمدند. هم‌چنین لقب وستا که در نمی به دیانا داده شده است ظاهراً اشاره به نگهداری آتش مقدس جاودان در معبد اوست. احتمالاً در اینجا «باکره‌گان وستا» از آتش مقدس مراقبت می‌کردند، زیرا سرِ سفالینه‌ی یکی از نگهبانان در این محل پیدا شده و پرستش این آتش جاودان احتمالاً از قدیم‌ترین ایام تا دوران اخیر در لاتیوم رواج داشته است. به علاوه، در جشنواره‌ی سالانه‌ی الهه، سگان شکاری را به تاج می‌آراستند و حیوانات وحشی در امان می‌بودند؛ جوانان به افتخار او مراسم تطهیر انجام می‌دادند؛ شراب داده می‌شد، و جشن با بزغاله، نان شیرینی‌هایی که داغ داغ روی برگ درخت می‌دادند، و سیب‌هایی که هنوز دسته دسته بر روی شاخه بود، برگزار می‌شد. ظاهراً کلیسای مسیحی این جشنواره‌ی بزرگِ الهه‌ی باکره را زیرکانه به صورت عید عروج مریم در ۱۵ اوت درآورده و به آن مشروعیت داده است*.

جشنواره‌ی دیانا در ۱۳ اوت را کلیسای مسیحی به عید عروج مریم در ۱۵ اوت تبدیل کرده است.

اما دیانا در فرمانروایی خود در معبد نمی تنها نبود. دو الهه‌ی کهتر در معبد جنگلی‌اش با او شریک بودند. یکی «ایگریا» پریچه‌ی آب زلال بود که از صخره‌های سیاه می‌جوشید و به صورت آبشاری زیبا به دریاچه‌ای می‌ریخت که در جایی موسوم به Le Mole قرار داشت زیرا آسیاهای دهکده‌ی جدید «نمی» در آنجا قرار گرفته بود. اُوید زمزمه‌ی این رود بر روی ریگ‌ها را وصف می‌کند و می‌گوید که از آب آن نوشیده است*. زنان باردار برای ایگریا قربانی می‌کردند زیرا اعتقاد داشتند که او چون دیانا می‌تواند زایمانی راحت به آنان ارزانی دارد. روایت چنین است که این پریچه همسر یا معشوقه‌ی نوما فرمانروای خردمند بوده است که در خلوت بیشه‌زار مقدس با پریچه آمیزش کرده بود و قوانینی که برای رومیان آورد حاصل وصلت با الوهیت او بود. پلوتارک این افسانه را با داستان‌های دیگری از عشق الهه‌گان به مردان فانی مثل عشق سی‌بل و مون به آتیس و اندیمیون، جوانان زیبارو، مقایسه می‌کند. بنا بر بعضی از این داستان‌ها، میعادگاه عشاق نه در بیشه‌زار «نمی» بلکه در جنگلی بیرونِ «پورتا کاپه‌نا»ی آب‌چکان در روم قرار داشت که چشمه‌ی مقدس دیگرِ ایگریا در آنجا از غاری تاریک بیرون می‌جوشید. هر روز نگهبانان وستا در روم از این چشمه آب می‌آوردند تا معبد وستا را شستشو دهند. آب را در کوزه‌های سفالی بر روی سر به معبد می‌بردند. در عصر ژوونال صخره‌ی طبیعی را قاب مرمرین گرفته بودند و جماعتِ یهودیان فقیر که چون کولیان در جنگل پناه گرفته بودند به آن مکان مقدس بی‌حرمتی می‌کردند. می‌توان تصور کرد که چشمه‌ای که به دریاچه‌ی نمی می‌ریخت همان ایگریای اصلی بود. چون نخستین ساکنان از تپه‌های آلبان به کرانه‌های رود تیبر سرازیر شده‌اند پریچه را با خود برده و برایش جایی تازه در بیشه‌زارِ بیرون شهر یافته‌اند.

ایگریا، پریچه‌ی آب و همسرِ نوما.

ویربیوس، مصاحبِ مذکرِ دیانا.

خدای کهتر دیگر در «نمی» ویربیوس بود. در افسانه چنین است که ویربیوس همان هیپولیت قهرمانِ جوان، زیبارو و پاک یونانی بود که شهوترانی را از شیرونِ اسب‌آدم آموخت و اوقات خود را در جنگل با تنها یارش آرتمیس، شکارچیِ باکره (همتای یونانیِ دیانا) صرف تعقیب حیوانات وحشی می‌کرد. هیپولیت مغرور از مصاحبت الٰهه به عشق زنان پشت‌پا زد* و همین موجب هلاکت او شد. آفرودیت که از او خواری دیده بود، عشق او را به دلِ نامادری‌اش فدرا انداخت و چون هیپولیت پیشنهادهای دردمندانه‌ی او را رد کرد، فدرا به دروغ پیش پدر وی تزیوس به خیانت متهمش ساخت. تزیوس بُهتان را باور کرد و از خدایش پوزئیدون خواست تا انتقام خطای خیالی را باز ستانَد. از این رو، هنگامی که هیپولیت در کنار خلیج سارونیک مشغول ارابه‌رانی بود خدای دریاها از میان امواج گاوی شرزه به سویش برانگیخت. اسب‌های هراسان رمیدند و هیپولیت را از ارابه به زمین افکندند و آنقدر زیر سُم‌های خود فرو کوبیدند که مُرد. اما دیانا که به هیپولیت عاشق بود آیسکولاپیوسِ زالو را واداشت تا با گیاهان شفابخش خود شکارچیِ جوان زیباروی او را دوباره زنده کند. ژوپیتر خشمگین از این‌که انسانی فانی از دروازه‌های مرگ بازگردد خودِ زالوی میانجی را به دیار مردگان (هادس) فرو افکند. اما دیانا معشوق خود را در ابری ضخیم از گزند خدای خشمگین مصون داشت، با افزودن به سال‌های زندگی وی ظاهرش را تغییر داد و سپس او را به دره‌های «نمی» برد و به ایگریای پریچه سپرد تا آنجا تنها و ناشناس با نام ویربیوس در اعماق جنگل‌های ایتالیا زندگی کند. هیپولیت در آنجا فرمانروا شد و حریمی به دیانا اهدا کرد. او پسری ملیح به نام ویربیوس داشت که بی‌ترس از سرنوشت پدر فوجی از اسبان آتشین را گسیل داشت تا در جنگ با اینیاس و تروابیان به لاتین‌ها یاری کنند. ویربیوس را در مقام خدا نه فقط در نمی که در جای دیگر نیز می‌پرستیدند؛ چرا که می‌گویند در کامپانیا کاهنی خاص خدمتگزار او بود. اسب‌ها را از بیشه‌های آریسیا و معبد آن بیرون کردند زیرا هیپولیت را اسب‌ها کشته بودند. لمس کردن تصویر او مجاز نبود. بعضی‌ها تصور می‌کردند او خورشید است. سرویوس می‌گوید «اما حقیقت این است که او خدایی در کنار دیانا است همچنان که آتیس در کنار مادر خدایان و اریکتونیوسْ در کنار مینروا و آدونیس در کنار ونوس است.» ماهیّت این پیوند را اکنون بررسی خواهیم کرد. جا دارد توجه کنیم که این شخصیت اساطیری در ماجرای طولانی و متنوع خود پافشاری زیادی برای زندگی از خود نشان داده است. مشکل بتوان تردید کرد که هیپولیتِ قدیس در تقویم رومی که در سیزدهم ماه اوت، روز خودِ دیانا، در زیر سم اسبان هلاک شد، کسی جز قهرمان یونانی به همان نام است که پس از مرگ به عنوان کافری گناهکار، دوباره به صورت قدیس مسیحیِ متبرکی به دنیا آمده است.

افسانه‌های نمی برای توضیح مراسم و آیین ساخته شده‌اند.

نیازی به توضیح مفصل نیست تا بپذیریم که قصه‌های مربوط به پرستش دیانا در «نمی» غیرتاریخی‌اند. این داستان‌ها ظاهراً به آن گروه بزرگ از اسطوره‌ها تعلق دارد، که در توضیح مبدأ مراسم مذهبی خاصی ساخته می‌شوند و جز مشابهتی واقعی یا خیالی که شاید بین آنها و برخی مراسم بیگانه‌ی دیگر یافت شود، مبنایی ندارند*. ناهمخوانیِ این اسطوره‌های «نمی» در واقع روشن است، چراکه مبنای پرستش بسته به این که کدام جنبه‌ی مراسم عمده شود گاهی به اُورست و گاه به هیپولیت می‌رسد. ارزش حقیقی این داستان‌ها آن است که با فراهم آوردن معیاری برای مقایسه به تبیین ماهیت پرستش کمک می‌کنند؛ و گذشته از آن با نشان‌دادنِ این که سرچشمه‌ی حقیقی در غبار اعصار دوردستِ افسانه‌ای گم شده است به طور غیرمستقیم به قدمت عظیم آن شهادت می‌دهند. از جنبه‌ی اخیر همین افسانه‌های مربوط به نمی موثق‌تر از روایت ظاهراً تاریخی است که کاتوی مهتر عنوان کرده و می‌گوید که بیشه‌زار مقدس را ایگریوس بابیوس نامی، یا لاویوس آو توسکولیوم، خودکامه‌ی لاتین، از طرف مردمان توسکولیوم، آریسیا، لانوویوم، لارنتیوم، کورا، تیبور، پومه‌تیا و آردیا به دیانا وقف کرده است. این گفته در واقع حاکی از قدمت زیاد معبد است زیرا ظاهراً پیدایش آن را به تاریخی پیش از ۴۹۵ پیش از میلاد مسیح می‌رساند که پومه‌تیا به دست رومیان غارت شد و از پهنه‌ی تاریخ ناپدید گشت. اما نمی‌توان تصور کرد که قانون وحشیانه‌ی کهانتِ آریسیا را گروهی جوامعِ مسلماً متمدن همچون شهرهای لاتین وضع کرده باشند. این رسم باید از زمانی ورای حافظه‌ی بشر به جا مانده باشد، از زمانی که ایتالیا در چنان بربریت بدوی قرار داشت که نظیرش را در دوره‌ی تاریخی نمی‌توان یافت. اعتبار روایت فوق با داستان دیگری متزلزل می‌شود که بنیانگذاریِ محراب را به مانیوس ایگریوس نامی منسوب می‌کند که این گفته را شایع کرد که «در آریسیا مانی فراوان است.» این ضرب‌المثل می‌رساند که مانیوس ایگریوس نیای دودمان بزرگ و برجسته‌ای بوده است در حالی که برخی دیگر معتقدند منظور آن است که در آریسیا مردم زشت و بدترکیب زیاد بوده و مانیوس از ریشه‌ی مانیا به معنی لولو و مترسک برای ترساندن بچه‌هاست. طنزنویسی رومی مانیوس را به راهزنانی اطلاق می‌کند که در گوشه و کنار آریسیا در کمین زائران بوده‌اند. این اختلاف رأی همراه با تفاوت بین مانیوس ایگریوسِ آریسیایی و گیریوس لاویوسِ توسکولیومی، و نیز شباهت هر دو اسم با ایگریای اساطیری، شبهه‌برانگیز است. باری، روایت کاتو صریح‌تر و عنوان‌کننده‌اش محترم‌تر از آن است که آن را به عنوان قصه‌ای موهوم کنار گذاشت. می‌شود تصور کرد که منظور اشاره به بازسازی و بازگشایی کهنِ محراب بوده است که دولتهای هم‌پیمان صورت داده‌اند. در هر صورت، این امر گواهی است بر این باور که بیشه‌زار از زمان‌های دور پرستشگاهی برای قدیمی‌ترین شهرهای کشور، اگر نه برای همه‌ی اتحادیه‌ی دولت‌های لاتین، بوده است.

۲

منشأ اسطوره‌های آریسیایی درباره‌ی اورست و هیپولیت.

گفتیم که افسانه‌های آریسیا درباره‌ی اورست و هیپولیت هرچند ارزش تاریخی ندارد، از این لحاظ که کمک می‌کند تا با مقایسه‌ی آن با مراسم و اسطوره‌های معابد دیگر پرستش در «نمی» را بهتر درک کنیم دارای اهمیت است. باید پرسید که چرا سازنده‌ی این افسانه‌ها برای توضیح ویربیوس و فرمانروای بیشه‌زار به اورست و هیپولیت متوسل شده است؟ در خصوص اورست جواب روشن است. او و تصویر توریک دیانا که فقط با خون انسان تسکین می‌یافت، برای فهماندن قانون جنایت‌بارِ جانشینی کاهن آریسیا وارد کار شده‌اند. در خصوص هیپولیت قضیه اینقدر ساده نیست. نحوه‌ی مرگ او صرفاً دلیلی برای بیرون راندن اسب‌ها از بیشه‌زار فراهم می‌سازد، اما به تنهایی دشوار بتواند به یکسان‌پنداری کمکی کند. باید بکوشیم تا با بررسی پرستش و همینطور افسانه یا اسطوره‌ی هیپولیتوس عمیق‌تر رویم.

پرستش هیپولیت در تروزن.

هیپولیت معبدی مشهور در نیاخاکش تروزن واقع در کنار آن خلیج زیبا و تقریباً محصور در خشکی داشت. آنجا که نارنجستان و لیموزارها و آن سروهای بلندی که بر آسمان باغ هیسپرید پرده‌ای سبز کشیده است، اکنون نوار ساحلی باروری را در دامنه‌ی کوهستان صخره‌ای پوشش می‌دهند. در وسط آن خلیج آرام که از دریای پهناور کناره گزیده است جزیره‌ی مقدس پوزئیدون قرار دارد که قله‌هایش آغشته به سبزیِ تندِ کاج‌هاست. هیپولیت را در این ساحل زیبا می‌پرستیدند. در حرم او معبدی کهن قرار داشت. آیین عبادت را کاهنی برگزار می‌کرد که کارش مادام‌العمر بود. هر سال مراسم قربانی برای هیپولیت برگزار می‌شد و دوشیزگان با سرودهای ماتمزده و اشکبار بر سرنوشت ناسزاوارش نوحه می‌خواندند. جوانان و دوشیزگان پیش از ازدواج حلقه‌ی گیسوی خود را به معبدش پیشکش می‌کردند. مقبره‌اش در تروزن قرار داشت اما کسی آن را نشان نمی‌داد. به درستی گفته شده است که در وجود هیپولیت زیبا، معشوق آرتمیس، که در عنفوان جوانی پرپر شد و هر سال دختران بر او نوحه می‌کنند، یکی از آن عشاق فانیِ الهه نهفته است که در دین باستان حضوری مکرّر دارد و آدونیس آشناترین آنهاست*. گفته‌اند که رقابت آرتمیس و فدرا بر سرِ عشقِ هیپولیت بازسازیِ رقابت آفرودیت و پروسرپین بر سرِ عشقِ آدونیس با نام‌های دیگر است، زیرا فدرا صرفاً بَدل آفرودیت است. این نظریه احتمالاً به هیپولیت یا آرتمیس نیز بی‌اعتنا نیست زیر آرتمیس اصولاً الهه‌ی بزرگ باروری بود. مسلماً در ***هیپولیتوس*** اثر اوریپید تراژدی مرگ قهرمان مستقیماً در خشم آفرودیت از این‌که هیپولیت قدرت او را حقیر شمرده است ریشه دارد و فدرا چیزی جز آلت دست آن الهه نیست. علاوه

هیپولیت موجودی اسطوره‌ای از نوع آدونیس.

بر این، در محوطه‌ی هیپولیت در تروزن معبدی موسوم به «آفرودیتِ چشم‌چران» وجود دارد که گفته می‌شود وجه تسمیه‌اش آن است که فدرای دلباخته از این محل هیپولیت را هنگام بازی‌های مردانه‌اش دید می‌زد*. بدیهی است که اگر چشم‌چران خود آفرودیت بود این اسم مناسب‌تر می‌بود.

رابطه‌ی هیپولیت با اسب.

مورد دیگر در اسطوره‌ی هیپولیت که شایسته‌ی اعتناست ذکر مکرّر اسب‌هاست. نام او «اسبْ گم‌کرده» یا «گُم‌کننده‌ی اسب» معنی می‌دهد؛ او بیست اسب در ایپدوروس به آیسکولاپیوس وقف کرد؛ با اسب کشته شد؛ و اسب برای پدربزرگش پوزئیدون که در یک جزیره‌ی جنگلی در خلیج معبدی باستانی داشت مقدس بود. بدین‌سان هیپولیت از بسیاری جهات با اسب مربوط بود و این ارتباط احتمالاً برای توضیح ویژگی‌هایی از آیین آریسیا بیش از صرفاً بیرون‌کردن آن حیوان از بیشه‌زار مقدس به‌کار رفته است. به این موضوع بازمی‌گردیم.

دادنِ طره‌ی مو پیش از ازدواج به هیپولیت و دیگران.

این رسم رایج در بین دختران تروزن که طره‌ای از گیسوی خود را پیش از ازدواج به هیپولیت پیشکش می‌کردند او را با ازدواج مرتبط می‌سازد که در نخستین نظر با شهرت وی به عنوان یک عزب همیشگی جور درنمی‌آید. این نکته را هرطور که توضیح بدهیم، این هم گفتنی است که چنین رسمی هم در یونان و هم در شرق رواج وسیعی داشته است. دختران آرگیو وقتی به سن بلوغ می‌رسیدند پیش از ازدواج رشته‌ای از موی خود را به آتنا هدیه می‌کردند. در ورودیِ معبد آرتمیس در دیلوس گور دو دختر زیر درخت زیتونی قرار داشت. می‌گفتند مدت‌ها پیش این دو از سرزمینی در شمال با پیشکش‌هایی برای آپولو به زیارت آمده بودند و چون در آن جزیره‌ی مقدس می‌میرند در همانجا دفن می‌شوند. دوشیزه‌های دیلوس پیش از ازدواج رشته‌ای از گیسوی خود را می‌بریدند، به دوکی می‌پیچیدند و روی گور دخترها قرار می‌دادند. در حرمِ استارته، الهه‌ی بزرگ فنیقی در بیبلوس*، مراسم طور دیگری بود. در آنجا به هنگام عزاداری سالانه در مرگ آدونیس زنان می‌بایست موهایشان را می‌تراشیدند و کسانی که از این کار سر باز می‌زدند می‌بایست خود را به بیگانگان وامی‌گذاردند و مزدی را که از این کار عاید می‌شد به الهه پیشکش می‌کردند. گرچه لوسیان، که این رسم را توصیف می‌کند، چنین نمی‌گوید، قرائنی هست که فکر کنیم این‌گونه زنان عموماً دوشیزه بودند و واگذاردن خود برای آنان به عنوان مقدمه‌ی ازدواج لازم بود. در هر صورت، بدیهی است که الهه چشم‌پوشیدن از عفت را به جای چشم‌پوشیدن از مو می‌پذیرفت. چرا؟ چنان که بعد از این خواهیم دید، در نظر بسیاری از مردم مو به معنایی جایگاه قدرت است و به هنگام بلوغ لابد فکر می‌کردند که این نیروی حیاتی دو برابر می‌شود زیرا در این هنگام مو نشانه و تجلّی بیرونیِ قدرتِ نهفته‌ی تولید مثل است. آن جایگزینی که در بیبلوس مجاز بود بدین‌سان قابل فهم

رسم سوری؛ چشم پوشیدن از عفت به جای چشم پوشیدن از مو.

می‌شود: زنان باروری‌شان را به الهه می‌دادند اعم از اینکه مویشان باشد یا پاکدامنی‌شان.

هیپولیت و آرتمیس.

اما می‌توان پرسید که چرا این‌ها را برای هیپولیت انجام می‌دهند؟ چرا باید برای بارور کردنِ گورِ مردِ عزبی کوشید که همه‌ی عشق و علاقه‌اش را نثار باکره‌ی نازایی کرد؟ در زمینی این‌چنین سنگلاخ چه بذری می‌توانست ریشه کند و فرا بالد؟ موضوع به تصور عمومیِ جدید از دیانا یا آرتمیس به عنوان الگوی بانوی باکره‌ی عفیف و علاقه‌مند به شکار مربوط می‌شود. هیچ تصوری نمی‌توانست این چنین دور از حقیقت باشد. به نظر مردمان باستان، برعکس، او ایده‌آل و تجسّم حیات وحشیِ طبیعت ــ حیات نباتات و حیوانات و انسان‌ها ــ با همه‌ی باروری و فراوانیِ سرشارش بود. حقیقت این است که واژه‌ی **پارتنوس** که برای آرتمیس به‌کار می‌رفت و آن را عموماً باکره ترجمه می‌کنیم صرفاً به معنی زنِ ازدواج نکرده است و در ایام قدیم این دو به هیچ وجه یکسان نبودند. با گسترش اخلاق پالوده‌تر در بین مردمِ آنان ضوابط اخلاقی سخت‌تری را بر خدایان‌شان تحمیل می‌کنند؛ داستان‌های قساوت، نیرنگ و هوسبازی این خدایان را لاپوشانی و ملایم‌تر می‌کنند یا یکباره کنار می‌گذارند و کفر می‌نامند و اراذل قدیمی به حراست از قواعدی گمارده می‌شوند که پیش از آن خودشان آن را نقض می‌کردند. در مورد آرتمیس، حتی **پارتنوس** مبهم به نظر می‌رسد که صرفاً صفتی عمومی و نه لقبی رسمی بوده است. در افه‌سوس، مشهورترین جای پرستش او*، جنبه‌ی مادر بودن عامّ وی مسلماً در تصویر قدسی‌اش گنجانده شد. رونوشت‌هایی از آن به جا مانده است که خصوصیات اصلی‌شان یکی است هرچند در برخی جزییات با هم فرق دارند. این تصویرها الهه‌ای را با سینه‌های درشت و برجسته نشان می‌دهند، سرهای انواع حیواناتِ اهلی و وحشی در جلوِ بدن او در ردیف‌های متعدد از سینه‌ها تا پاهای الهه پخش شده‌اند، زنبورها، گل‌ها و گاهی پروانه‌ها اطراف بدنش را از کمر به پایین زینت می‌دهند. مشکل می‌شد نمادی گویاتر از این نقوشِ گیرا برای وفور و باروری، برای مادرانگیِ بارور و پر زاد و ولد فراهم آورد.

آرتمیس الهه‌ی حیات وحشیِ طبیعت.

آرتمیس در افه‌سوس.

هیپولیت یار مذکرِ آرتمیس.

اکنون در بازگشت به تروزن اگر تصور کنیم که رابطه‌ی بین هیپولیت و آرتمیس قبلاً خصلتی لطیف‌تر از آن داشته است که در ادبیات کلاسیک دیده می‌شود، چه در مورد هیپولیت و چه آرتمیس احتمالاً بی‌انصافی نکرده‌ایم. می‌توان گمان کرد که اگر وی عشق زنان را کنار گذاشت برای آن بود که از عشق الهه‌ای برخوردار بود. بر اساس دین قدیم، آن که طبیعت را بارور می‌کند خود باید بارور باشد و بنابراین باید زوجی مذکر برگزیند. از این نظر، هیپولیت در تروزن زوج آرتمیس بود و طره‌ی مویی که جوانان و دوشیزگان تروزن پیش از ازدواج به او پیشکش می‌کردند برای تحکیم پیوند او با الهه و بنابراین فزون‌تر کردن باروری زمین، حیوانات و مردمان بود. تأییدی بر نظر مذکور این است که در حرم هیپولیت در تروزن دو نیروی مؤنث به نام دامیان و اگزسیا را می‌پرستیدند و ارتباط آن دو با باروری

خاک مسلّم است. هنگامی که اپیدوروس دچار قحطی شد مردم به تأسی از یک پیشگویی تصاویر دامیان و اگزسیا را بر چوب مقدس زیتون کندند و چندی نگذشته بود که زمین دوباره بار داد. از این گذشته، در خود تروزون و ظاهراً در حرم هیپولیت جشنواره‌ی سنگ‌افکنی عجیبی به افتخار دوشیزگان، به قول اهالی تروزن، برگزار می‌شد و به سهولت می‌توان مراسم مشابهی در بسیاری از نقاط دیگر برای بارورسازی و درخواست محصول فراوان یافت.

در داستان غم‌انگیز مرگ هیپولیت جوان می‌توان نوعی همانندی با قصه‌های مشابه سایر جوانان زیبا اما فانی یافت که زندگی‌شان را فدای جلب موقت عشق الهه‌ای نامیرا کردند. این عشاقِ شوربخت احتمالاً همیشه اسطوره‌ی محض نبودند و افسانه‌ها که خونِ آن‌ها را در شکوفه‌ی ارغوانی بنفشه، رنگ سرخ شقایق یا برافروختگیِ گلگونِ سرخْ گل بازمی‌یابند مظاهر شاعرانه‌ی موهومی از زیبایی و جوانی نبودند که چون گلهای بهاری گذرا است. این قصه‌ها فلسفه‌ی عمیق‌ترِ ارتباط زندگی انسان را با زندگی طبیعت در خود دارند ــ فلسفه‌ای حزین که کرداری ماتمزا به بار آورد. کمی بعد خواهیم دانست که آن فلسفه و آن کردار چه بود.

۳

ویربیوس یارِ مذکرِ دیانا.

اکنون شاید بتوان فهمید که چرا مردمانِ باستان هیپولیت، زوج آرتمیس، را با ویربیوس که به گفته‌ی سرویوس برای دیانا همان بود که آدونیس برای ونوس، یا آتیس برای «مادر خدایان»، یکی می‌انگاشتند، زیرا دیانا همچون آرتمیس عموماً الهه‌ی باروری و خصوصاً الهه‌ی زایمان بود. بدین سان وی چون همتای یونانی‌اش به زوجی مذکر نیاز داشت. این زوج، اگر سرویوس به حق باشد، ویربیوس بود. او به عنوانِ کاشفِ بیشه‌زار مقدس و نخستین فرمانروای «نمی» آشکارا پیشگام اسطوره‌ای یا کهن‌الگوی سلسله کاهنانی است که با عنوان فرمانروایان بیشه‌زار به خدمت دیانا درآمدند و چون او یکی پس از دیگری سرنوشتی فجیع یافتند. بنابراین، طبیعی است که گمان بریم آنان با الهه‌ی بیشه‌زار همان رابطه‌ای را داشتند که ویربیوس با الهه داشت و در یک کلام ملکه‌ی فرمانروای میرای بیشه‌زار خود دیانای بیشه‌زار بود. اگر درخت مقدسی که او با جانش از آن حراست می‌کرد، چنان که احتمال می‌رود، تجسم خاص دیانا انگاشته می‌شد، کاهن دیانا فقط نمی‌بایست او را چون الهه‌ی خود می‌پرستید بلکه چون همسرش در آغوش می‌کشید. این فرض دست‌کم عبث نیست زیرا حتی در عصر پلینی یک رومی اشرافی چنین رفتاری با درخت راشِ زیبایی در دیگر بیشه‌زار مقدس دیانا در تپه‌های آلبان داشت. آن را در آغوش می‌گرفت،

می‌بوسید در سایه‌اش می‌لمید و بر تنه‌اش شراب می‌ریخت. او ظاهراً درخت را الٰهه می‌دانست. رسمِ ازدواجِ جسمانیِ مردان و زنان با درختان هنوز در هند و سایر نقاط مشرق‌زمین برقرار است، چرا در لاتیوم باستان نبوده باشد؟

خلاصهٔ نتایج

با ملاحظه‌ی کلیه‌ی این شواهد می‌توان چنین نتیجه گرفت که پرستش دیانا در بیشه‌زار مقدس‌اش در «نمی» اهمیتی عظیم و قدمتی به یاد نیامدنی داشت؛ که او به عنوان الهه‌ی بیشه‌ها و جانوران وحشی و احتمالاً گله‌های اهلی و ثمره‌های زمین پرستیده می‌شد؛ که آن را برکت‌دهنده‌ی زاد و رود مردان و زنان و یاری‌کننده‌ی مادران در زایمان می‌دانستند؛ که آتش مقدس او که باکره‌گانِ پارسایش نگهبان بودند، در معبدی مدوّر در پرستشگاه‌اش همواره جاودان می‌سوخت؛ که در کنار او ایگریا پریچه‌ی آب بود که یکی از وظایف خودِ دیانا را با یاری‌کردنِ زنان به هنگام زایمان انجام می‌داد و مردمان گمان می‌کردند که در جنگل مقدس به همسریِ فرمانروایی رومی درآمده است؛ باز اینکه، خود دیانای بیشه‌ها یاری مذکر داشته است ویربیوس‌نام که برایش همان بود که آدونیس برای ونوس، یا آتیس برای سی‌بیل؛ و سرانجام اینکه، این ویربیوس اسطوره‌ای را، در اعصار تاریخی، سلسله‌ی کاهنانی تجسم می‌بخشیدند که به فرمانروای بیشه‌زار مشهور بودند و یکایک به تیغ جانشینِ خود از پا درمی‌آمدند و به نحوی جانشان به درختی خاص در بیشه‌زار بسته بود، زیرا مادام که درخت آسیبی ندیده بود آنان از حمله در امان بودند.

لزوم یک بررسی وسیع برای حل مسئله‌ی نمی.

روشن است که تنها این نتایج برای توضیح قانون عجیب جانشینیِ کاهن معبد کافی نیست. اما شاید بررسی عرصه‌ی وسیع‌تری سبب شود که فکر کنیم نطفه‌ی حل مسئله در همین‌هاست. اکنون باید پای در این عرصه‌ی وسیع‌تر بگذاریم. راهی دراز و پررنج خواهد بود اما شاید چیزی از آن جاذبه و افسونِ سفر اکتشافی را نیز داشته باشد که در ضمن آن بسیاری سرزمین‌های شگفت بیگانه را خواهیم دید، با مردمان شگفت بیگانه و آداب و رسومی شگفت‌تر. باد مساعد می‌وزد: بادبان‌ها را برمی‌افرازیم و ساحل ایتالیا را برای مدتی پشت سر می‌گذاریم.

فصل ۲

فرمانروایانِ کاهن

دو پرسشی که باید پاسخ داد.

پرسش‌هایی که به پاسخ گفتن‌شان همت گماشته‌ایم عمدتاً دوتا هستند: نخست، چرا کاهنِ دیانا در نمی، فرمانروای بیشه‌زار، می‌بایست سلف خود را می‌کشت؟ دوم، چرا پیش از آن می‌بایست شاخه‌ی درخت خاصی را می‌چید که به اعتقاد مردمان باستان «شاخه‌ی زرین» ویرژیل بود؟ نخستین نکته‌ای که بر آن درنگ می‌کنیم لقب کاهن است. او چرا فرمانروای بیشه‌زار نامیده می‌شد؟ چرا کهانت او چون سلطنت بود؟

فرمانروایانِ کاهن در ایتالیا و یونانِ باستان.

یگانگی عنوانی شاهانه با وظیفه‌ی کهانت در ایتالیا و یونان باستان رایج بود. در روم و سایر شهرهای لاتیوم کاهنی موسوم به شاهِ قربانی‌ها یا پادشاهِ آیین‌های مقدس وجود داشت و همسرش شهبانوی مراسم مقدس نامیده می‌شد. در آتنِ عصر جمهوریت دومین رییس سالانه‌ی دولت را شاه و همسرش را ملکه می‌نامیدند و هر دو وظایف مذهبی داشتند. بسیاری دموکراسی‌های دیگر یونان شاهان افتخاری داشتند که وظایف‌شان تا آنجا که می‌دانیم ظاهراً کاهنانه بوده و به آتشگاه عمومی کشور مربوط می‌شده است. بعضی از دولت‌های یونانی چند تن از این شاهان افتخاری داشتند که همه با هم بر سر کار بودند. در روم سابقه داشت که شاهِ قربانی‌ها پس از عزل امپراتور تعیین شود تا قربانی‌هایی را که قبلاً شاهان نذر کرده بودند پیشکش کند. در یونان ظاهراً نظر مشابهی در خصوص منشأ شاهان کاهن متداول بوده است. این اعتقاد فی‌نفسه غیرممکن نیست و با نمونه‌ی اسپارت که تقریباً تنها دولتِ کاملاً یونانی است که حکومت سلطنتی را در دوران تاریخی نیز حفظ کرد ایجاد شد. در اسپارت همه‌ی قربانی‌های کشور را شاهان به عنوان فرزندان خدا پیشکش می‌کردند. یکی از دو شاهِ اسپارت کهانتِ زئوس لاکدمون و دیگر کهانتِ زئوسِ آسمانی را بر عهده داشت. گاهی اخلافِ شاهان قدیم مجاز بودند، پس از آنکه قدرت واقعی از آنان سلب شده بود، این شبه سلطنت را همچنان داشته باشند. بدین‌گونه در افه‌سوس اخلاف شاهانِ ایونی که نَسَب خود را به کودروسِ آتنی می‌رساندند عنوان شاهی و برخی امتیازات مانند حق داشتن جایگاه و کرسی افتخاری در بازی‌ها و مسابقات، پوشیدن ردای ارغوانی و حمل چماقی به جای عصای سلطنتی و ریاستِ مراسم آیینیِ دمترِالیوسین را حفظ کرده

منشأ سنتیِ فرمانروایان کاهن.

بودند. در سیرن وقتی سلطنت برافتاد شاه باتوسِ معزولْ حکومت برخی نواحی را همچنان حفظ کرد و مجاز بود بعضی وظایف کاهنانه را بر عهده داشته باشد و انجام دهد.

فرمانروایانِ کاهن در نقاط مختلف جهان.

این آمیختگیِ وظایف کاهنی و اقتدار شاهی برای همه آشناست. در آسیای صغیر، مثلاً، پایتخت‌های مذهبی بزرگِ گوناگونی وجود داشت که هزاران برده‌ی وقفی در آن‌ها خدمت می‌کردند و کاهنانی بر آن‌ها فرمان می‌راندند و مانند پاپ‌های روم در قرون وسطا قدرت دنیوی و روحانی را یکجا داشتند. زلا و پسینوس از جمله‌ی این شهرهای پر از کاهن بودند*. شاهانِ تیوتونی نیز در دوران بت‌پرستی ظاهراً مقام و قدرت کاهنان بزرگ را داشتند. امپراتوران چین قربانی‌های عام را انجام می‌دادند که جزئیات آن در کتاب‌های مناسک ثبت شده بود. سلطانِ ماداگاسکار کاهن اعظم قلمرو خود بود. در جشنواره‌ای بزرگ سال نو که گاو نری برای سعادت کشور قربانی می‌شد، سلطان بالای سر قربانی می‌ایستاد و نیایش می‌کرد و همراهانش در همان حال حیوان را ذبح می‌کردند. در کشورهای پادشاهی که هنوز استقلال خود را در گالاسِ* آفریقای شرقی حفظ کرده‌اند، سلطان بر بالای کوه قربانی می‌کند و کشتار قربانیان انسانی را سامان می‌دهد. پرتو ضعیف روایات افشاگرِ آمیختگیِ مشابه قدرت دنیوی و قدرت سلطنتی و کاهنی در دست شاهان آن منطقه‌ی دل‌انگیزِ امریکای جنوبی است که پایتخت کهن‌شان اکنون در زیر رشد سریعاً گسترنده‌ی جنگلِ استوایی مدفون شده و ویرانه‌های باشکوه و اسرارآمیزش موسوم به پالِنک هنوز باقی است. در بین ماتابل‌ها* شاه کاهن اعظم است. هر سال در رقص کوچک و رقص بزرگ و هم‌چنین در جشنواره‌ی نوبر که به رقص‌ها پایان می‌دهد پیشکش و قربانی می‌کند. در این مواقع به ارواح نیاکان و به روح خودش نیایش می‌کند، زیرا همه‌ی برکات را از همین نیروهای والاتر انتظار دارد. اما وقتی می‌گوییم شاهان باستان عموماً کاهن نیز بوده‌اند هنوز حق مطلب را در خصوص جنبه‌ی مذهبیِ مقام‌شان ادا نکرده‌ایم. در آن ایام الوهیتی که در شاه متجلی است فقط حرف خالی نبود و از اعتقادی ژرف برمی‌خاست. شاهان از چندین لحاظ و نه فقط به عنوان کاهن یعنی واسطه‌ی بین انسان و خدا، بلکه خود به عنوان خدا حرمت داشتند و می‌توانستند موهبت‌هایی را به رعایا و بندگان‌شان ارزانی دارند که معمولاً دور از دسترس آدمیان فانی پنداشته می‌شود و اگر به‌دست‌آمدنی باشد فقط با نیایش و پیشکش قربانی برای نیروهای فوق بشری و نامرئی به دست می‌آید. بدین سان اغلب از شاهان انتظار می‌رود که در فصل مناسب باران ببارانند و آفتاب کنند، محصول برویانند و کارهایی مانند آن صورت دهند. این امر هرچند امروزه برای ما شگفت می‌نماید، جزوی از شیوه‌ی تفکر ابتدایی است. یک بدوی به ندرت می‌تواند تمایزی را که مردمان پیشرفته عموماً بین امور طبیعی و فوق‌طبیعی قائل می‌شوند درک کند. به نظر او جهان قلمرو عظیمی است که عوامل فوق طبیعی یعنی اشخاصی آن را اداره می‌کنند که همان انگیزه‌ها و

الوهیتِ فرمانروایان در جوامع اولیه.

محرک‌های خود او را دارند و همچون او دستخوش آثار ترحم و امیدها و ترس‌های خویشند. در چنین جهانی او برای قدرتش در اثر گذاشتن بر گردش طبیعت به نفع خود مرزی نمی‌شناسد. ادعیه و وعده و تهدید می‌تواند هوای خوب و محصول فراوان را از سوی خدایان برایش تضمین کند و اگر آن‌طور که گاهی معتقد می‌شود اتفاقاً خدایی در شخص خود او مجسّم شود، دیگر نیازی نیست به موجودات مافوق توسل جوید. او، یعنی انسان بدوی، همه‌ی نیروی لازم برای رفاه خود و رفاه مردم خود را دارا است.

جادوی همدلانه (سمپاتتیک).

این راهی است که ایده‌ی انسان ـ خدا طی کرده است. اما راه دیگری هم هست. در کنار نگرش به جهانی در تسخیرِ نیروهای روحانی، انسان بدوی دریافتی دیگر و احتمالاً قدیم‌تر دارد که شاید در آن بتوان نطفه‌ی ایده‌ی نوینِ قانون طبیعی یا ملاحظه‌ی طبیعت را چون سلسله حوادثی که با نظمی لایتغیّر بی‌مداخله‌ی عامل اْنسانی رخ می‌دهند یافت. نطفه‌ای که از آن سخن می‌دارم مربوط به چیزی است که می‌توان آن را جادوی همدلانه خواند و نقش عمده‌ای در اغلب نظام‌های خرافات دارد. در جامعه‌ی اولیه شاه هم جادوگر و هم کاهن است. در واقع او ظاهراً به خاطر مهارت فرضی‌اش در هنر سیاه [جادو] یا سپید [مذهب] به قدرت می‌رسد. از این رو برای درک تکامل پادشاهی و شخصیت مقدسی که معمولاً در چشم مردمانِ بدوی یا وحشی سرمایه‌ی پادشاهی است، لازم است با اصول جادو آشنایی داشت و مفهومی از آن اثر خارق‌العاده به دست آورد که نظام باستانی خرافات در همه‌ی زمان‌ها و همه‌ی مکان‌ها بر ذهن انسان داشته است. این است که موضوع را با کمی تفصیل طرح می‌کنم.

فصل ۳

جادو و مذهب

۱

اصول دوگانه‌ی جادوی همدلانه (سمپاتیک) قانون شباهت و قانون تماس یا سرایت است.

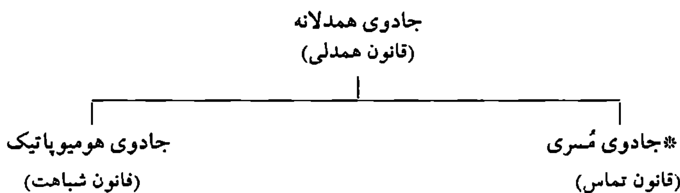
اگر اصول تفکری راکه مبنای جادوست بکاویم، احتمالاً خواهیم دید که به دو بخش تجزیه می‌شود: نخست این‌که هر چیزی همانندِ خود را می‌سازد یا هر معلولی شبیه علتِ خود است، و دوم این‌که چیزهایی که زمانی با هم تماس داشتند پس از قطع آن تماس جسمی از دور بر هم اثر می‌کنند. اصل اول را می‌توان قانون شباهت و دومی را قانون تماس یا سرایت نامید. جادوگر از اصل نخست یعنی قانون شباهت نتیجه می‌گیرد که می‌تواند هر معلول دلخواهی را فقط با تقلید آن ایجاد کند. از دومی نتیجه می‌گیرد که با یک شیء مادی هر کاری که بکند اثری مشابه روی شخصی که زمانی با آن شیء تماس داشته است خواهد نهاد. افسون‌های مبتنی بر قانون شباهت را می‌توان جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی نامید. افسون‌های مبتنی بر قانون تماس یا سرایت را نیز جادوی واگیردار می‌نامیم. برای نامیدن اولین شاخه‌ی جادو احتمالاً اصطلاح هومیوپاتیک ارجح است، زیرا اصطلاح دیگر یعنی تقلیدی یا میمیک اگر نگوییم متضمنِ عامل آگاهی است که تقلید می‌کند، لااقل، حاکی از آن است، و به این ترتیب شمول جادو را محدودتر می‌سازد. زیرا همان اصولی که جادوگر در کاربستِ هنر خود رعایت می‌کند به اعتقاد او ضمناً کار طبیعت بی‌روح را نیز تنظیم می‌کند. به عبارت دیگر، به طور ضمنی فکر می‌کند که قوانین مشابهت و تماس کاربردی جهانی دارد و به اَعمال انسانی محدود نیست. در یک کلام جادو نظام جعلیِ قانون طبیعی و هم‌چنین راهنماییِ فریبنده‌ی تماس است. علمِ کاذب و نیز هنری بی‌ثمر است. از جنبه‌ی نظام قانون طبیعی، یعنی به عنوان بیان قوانینی که سلسله‌ی حوادث را در جهان منظم می‌کنند. می‌توان آن را «جادوی نظری» نامید. از جنبه‌ی مجموعه قواعدی که آدمیان در رسیدن به خواسته‌هایشان رعایت می‌کنند می‌توان جادوی عملی‌اش نامید. در عین حال باید به خاطر داشت که جادوگر بدوی جادو را فقط در جنبه‌ی عملی‌اش بلد است. هرگز فرایندهای ذهنی‌یی راکه عملش بر آن مبتنی است تحلیل نمی‌کند، هرگز در اصول مجردی

که به عمل او مربوط‌اند نمی‌اندیشد. برای او، همچنان که برای اکثر مردم، منطق امری ضمنی است نه صریح: استدلال‌کردن‌اش مثل هضم‌کردن غذاست بی‌کمترین آگاهی از فرایندهای فکری و فیزیولوژیکی‌یی که برای این یا آن عمل ضروری‌اند. خلاصه آن‌که جادو در نظر او همیشه هنر است نه علم. تصور علم در ذهن توسعه‌نیافته‌ی او وجود ندارد. بر دانشجوی فلسفه است که خط فکری جادوگر را که زمینه‌ی عمل اوست پی‌گیری کند؛ آن چند رشته‌ی ساده را که کلافی انبوه شده است بیرون کشد؛ آن اصول مجرد را از کاربست عینی‌اش جدا سازد و بالاخره آن علم جعلی را در ورای این هنر نامشروع تشخیص دهد.

اصولِ دوگانه استفاده‌ی غلط از تداعی معانی است.

اگر تحلیل من از منطق جادوگر صحیح باشد، می‌بینیم که دو اصل بزرگ آن صرفاً دو استفاده‌ی مختلفِ غلط از تداعی معانی است*. جادوی هومیوپاتیک از لحاظ شباهت مبتنی بر تداعی معانی است. جادوی واگیردار نیز از لحاظ سرایت مبتنی بر تداعی معانی است. جادوی هومیوپاتیک این تصور غلط را دارد که چیزهای همانندْ یکی‌اند. جادوی واگیردار نیز این تصور غلط را دارد که چیزهایی که زمانی با هم تماس داشتند همواره با هم در تماس‌اند. اما در عملْ این دو شاخه غالباً در هم می‌آمیزند، یا اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، در عین حال که جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی را می‌توان به تنهایی به‌کار برد، جادوی واگیردار عموماً از اصل هومیوپاتیک یا تقلیدی استفاده می‌کند. با این بیان کلّی فهم این دو امر شاید کمی دشوار باشد، ولی با چند مثال خاص قضیه کاملاً روشن خواهد شد. هر دو خط فکری در واقع سخت ساده و ابتدایی است. برای شعور ابتدائیِ وحشیان و بلکه همه‌ی مردمان نادان و کندذهن در هر جایی، جز این هم نتواند بود، زیرا آنان با امر عینی آشنایند و نه مسلماً با امر مجرد. هر دو شاخه‌ی جادو، هومیوپاتیک و واگیردار، تحت عنوان جادوی همدلانه (سمپاتتیک) آسانتر درک می‌شود، زیرا هر دو بر آنند که چیزها از طریق همدلیِ مرموزی از راه دور بر هم اثر می‌کنند و انگیزه از یکی به دیگری انتقال می‌یابد و وسیله‌اش به تعبیر ما نوعی اثیر نامرئی است و با آن‌چه علمِ نوین برای مقصودی مشابه، یعنی تعیین نحوه‌ی تأثیر فیزیکی اشیاء بر همدیگر از فاصله‌ای ظاهراً خالی، مسلّم فرض کرده است بی‌شباهت نیست.

بهتر است شاخه‌های جادو را بنا بر زیربنای فکری آن‌ها به شرح زیر نمودار کنیم:



اکنون این دو شاخه‌ی بزرگِ جادوی همدلانه را با ذکر مثال‌هایی توضیح می‌دهم و با جادوی هومیوپاتیک شروع می‌کنم.

۲

جادوی هومیوپاتیک.

شاید آشناترین کاربرد این اصل که هر چیزی همانند خود را ایجاد می‌کند کوششی باشد که بسیاری از مردمان در بسیاری زمانها برای نابودکردن دشمن یا آسیب‌زدن به او از راه نابودکردن نقش او یا آسیب‌زدن به آن انجام می‌دادند، زیرا فکر می‌کردند که با رنج‌بردنِ تصویرْ دشمن نیز رنج خواهد برد و با نابود شدن آن او نیز نابود می‌شود. با چند مثال از میان بسیاری نمونه‌ی موجود شیوع گسترده‌ی این عمل در پهنه‌ی گیتی و پافشاری‌اش در طول اعصار را نشان می‌توان داد. هزاران سال پیش این کار برای جادوگرانِ هند، بابل و مصر باستان و همین‌طور یونان و روم شناخته بود و امروزه هنوز بدویانِ مکّار و شرورِ استرالیا، آفریقا و اسکاتلند بدان متوسل می‌شوند. می‌گویند بومیان امریکای شمالی معتقدند که با نقش‌کردن تصویر کسی بر ماسه، خاکستر یا خاک، یا چیزی را به جای بدن او فرض کردن و سپس با چوبی نوک تیز سوراخ‌اش کردن یا هر جور آسیب زدن، شخص مورد نظر آسیب مشابه می‌بیند. مثلاً، وقتی بومیِ اُجیب‌وای می‌خواهد به کسی صدمه زند، صورت چوبینِ کوچکی از او می‌سازد و سوزنی در سر یا قلبش فرو می‌کند یا تیری در آن فرو می‌کند و معتقد است که با فرو رفتن سوزن یا تیر به تنِ صورتِ چوبین، دشمن او در همان لحظه دردی شدید در همان جای بدنش احساس می‌کند، اما اگر بخواهد دشمن را بکشد، آدمک را می‌سوزاند یا دفن می‌کند و در همان حال اوراد جادویی می‌خوانَد*. بومیان پرو آدمک‌هایی از پیه آغشته با غلات شبیهِ اشخاصی که از آنها نفرت دارند یا می‌ترسند درست می‌کنند و سپس در راهی که قربانی از آن خواهد گذشت خاک می‌کنند. این به نظر آن‌ها سوختنِ روح اوست.

یک جادوی مالاکایی از این نوع چنین است. چیزهایی چون خرده‌ی ناخن، مو، ابرو و آب دهان قربانی مورد نظرتان را که نماینده‌ی بخشی از بدن او باشد بردارید و سپس با موم کندویی متروک به آدمک شبیه وی بچسبانید. آدمک را هر شب به مدت هفت شب روی شعله بگیرید و آهسته بسوزانید و بگویید:

«موم نیست که می‌سوزانم
جگر و قلب و طحال فلانی است که می‌سوزانم.»

پس از شب هفتم آدمک را بسوزانید. دشمن‌تان خواهد مرد. این افسون ظاهراً مخلوطی از جادوی هومیوپاتیک و مسری است زیرا آدمک از چیزهایی مانند ناخن، مو و آب دهان ساخته شده که زمانی با قربانی تماس داشته است. شکل دیگری از افسون مالاکایی که با نوع کارِ اُجیب‌وای شباهت زیادتری دارد ساختنِ آدمکی مومی به طول یک قدم است که با

درآوردنِ چشمِ آن، دشمنِ مورد نظر کور می‌شود، با سوراخ کردن شکم‌اش، دشمن بیمار می‌شود، با سوراخ کردن سرش، سردرد می‌گیرد و با سوراخ کردن سینه‌اش، دچار سینه‌درد می‌شود. اگر بخواهند دشمن یکباره بمیرد، باید آدمک را از سر رو به پایین سوراخ کرد، مثل جنازه کفن پوشانْد چون مردگان بر او دعا خواند و سپس در وسطِ راهی که شخص حتماً از آن خواهد گذشت دفن کرد. برای آنکه خون قربانی دامنگیر نشود باید چنین خواند:

«من نیستم که دفنش می‌کنم

جبرئیل دفنش می‌کند.»

به این ترتیب گناه قتل بر گردن جبرئیل خواهد بود که بهتر از ما می‌توانـد تـحملش کـند. جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی از طریق آدمک، که عموماً با نیّتِ کین‌توزانه‌ی از بین بردنِ کسانِ مورد نفرت به‌کار می‌رفت، خیلی بندرت با نیت خیرخواهانه‌ی زایاندن نـیز مـورد استفاده بوده است. به عبارت دیگر، برای تسهیل زایمان و خواستن برکت نسل برای زنـان نازا از آن استفاده شده. بین قوم باتاک در سوماترا زن نازا که می‌خواهد مادر شود، صورتک چوبین کودکی را می‌سازد و به دامن می‌گیرد و مـعتقد است کـه بـه ایـن تـرتیب آرزویش برآورده خواهد شد. در مَجمع‌الجزایر بـابر زنـی کـه آرزوی بـچه دارد از مـردی عـیالوار می‌خواهد که برای او پیش اوپورلرو روح خورشید شفاعت کند. عـروسکی از پـارچـه‌ی سرخ را در آغوش می‌گیرد که گویی شیرش می‌دهد. سپس مرد عیالوار مرغی را از پاهایش می‌گیرد و به سرِ زن تکیه می‌دهد و می‌گوید «ای اوپورلرو، از این مرغ استفاده کن، بچه‌ای بفرست، بچه‌ای بده، التماس می‌کنم. از تو درخواست می‌کنم که بچه‌ای بفرستی، بـچه‌ای بیندازی توی دستم، توی دامنم.» سپس از زن می‌پرسد «بچه آمد؟» و زن جـواب مـی‌دهد «آری، دارد شیر می‌خورد.» سپس مرد مرغ را به طرف سرِ شوهر می‌گیرد و وردی زیر لب می‌خواند. بعد مرغ را می‌کشند و با کمی برگ تنبول در مذبح محلی قرار می‌دهند. با پایان یافتن مراسم در دهکده شایع می‌کنند که زن را به بستر برده‌اند و دوستانش برای شـادباش گفتن پیش او می‌آیند. اینجا تظاهر به بچه‌دار شدنْ آیینی صرفاً جادویی است که با تقلید و شبیه‌سازی تولد واقعیِ کودک را تضمین می‌کند. اما با دعا و قربانی تأثیرِ مراسم را تقویت می‌کنند. به عبارت دیگر، جادو در اینجا با مذهب آمیخته و تشدید می‌شود.

در میان اقوام دایاک در بُـرنئو اگـر زنـی دچـار درد سـخت زایـمان بـاشد سـاحری را فرا می‌خوانند و او می‌کوشد از راه معقول با دستکاری کردنِ بدن زائو زایـمان را راحت‌تـر سازد. در این بین، ساحری دیگر در بیرون از اتاق می‌کوشد از راهی که بـه نـظر مـا کـاملاً نامعقول است به همان هدف برسد. او در واقع وانمود می‌کند که خودش زائو است. سنگی بزرگ با پارچه‌ای به شکمش بسته‌اند که تقلیدی از بچه در رحم مادر است و او با دستوراتی که همکارش از توی اتاق بر سر صحنه‌ی واقـعی زایـمان بـا فـریاد بـه او مـی‌دهد بـچه‌ی

ساختگی‌اش را روی شکم با تقلید دقیق حرکات بچه‌ی واقعی حرکت می‌دهد تا آن‌که بچه متولد شود.

همین اصلِ وانمودسازی، که بسیار محبوب بچه‌هاست، باعث شده است که مردمان دیگر شبیه‌سازیِ تولد را نوعی وسیله‌ی قبول فرزند و حتی به زندگی بازگرداندنِ شخصی که به اشتباه گمان فوتش می‌رفت قرار دهند. اگر تظاهر به زاییدنِ پسری یا حتی مرد بزرگ ریشداری بکنید که قطره‌ای از خون شما در رگهایش نیست در این صورت از دیدگاه قانون و فلسفه‌ی بدوی آن پسر یا مرد برای هر غرض و منظوری واقعاً فرزند شماست. دیودوروس می‌گوید وقتی زئوس زن حسودش هرا را واداشت که هرکول را به فرزندی بپذیرد، الهه به بستر رفت و پهلوان تنومند را در آغوش گرفت، به ردایش مالید تا به زمین افتد که تقلیدی از تولد واقعی بود. این تاریخگزار می‌افزاید که در زمان خود وی این‌گونه پذیرش فرزند در میان بربرها رایج است. می‌گویند در همین زمان نیز در بلغارستان و بین ترکانِ بوسنی رواج دارد. زنی که می‌خواهد پسری را به فرزندخواندگی بپذیرد او را به لباس‌هایش می‌مالد و از آن پس پسرک فرزند او محسوب می‌شود و وارث دارایی پدرخوانده و مادرخوانده‌اش خواهد بود. در میان براوان‌های سارااواک اگر زنی بخواهد مرد یا زنی بزرگسال را به فرزندخواندگی بپذیرد مردم جشنی می‌گیرند. مادرخوانده بر مسندی بلند و پوشیده بین مردم می‌نشیند، می‌گذارد که فرزندخوانده از پشت سر به میان پاهای او بخزد و بگذرد و چون به جلو او رسید شکوفه‌های معطرِ نخل فوفل بر او می‌پاشند و به مادرخوانده‌اش می‌بندند. آنگاه مادرخوانده و پسر یا دخترخوانده، همان‌طور بسته به هم، پرش‌کنان تا ته خانه می‌روند و دوباره به میان جمع برمی‌گردند. علقه‌ای که طی این تقلید نمادینِ تولد بین آن دو ایجاد می‌شود بسیار محکم است؛ توهینی که به فرزندخوانده می‌گردد بسیار وقیح‌تر از توهینی تلقی می‌شود که به فرزند واقعی کنند. در یونان باستان مردی که به خطا گمان مرگش می‌رفت و در غیابش مراسم تشییع برایش برگزار شده بود برای جامعه همچنان مرده بود تا آن‌که نوعی مراسم تولدِ دوباره برایش اجرا شود. او را از آغوش زنی عبور می‌دادند، می‌شستند، قنداقش می‌کردند و به دست دایه‌اش می‌سپردند. مادام که این مراسم به موقع خودش اجرا نشده بود نمی‌توانست آزادانه با زندگان درآمیزد. در هند باستان در چنین مواقعی مرد مورد نظر می‌بایست نخستین شب بازگشتش را در لگنی پر از مخلوط آب و روغن با دو مشت بسته و بی‌آنکه کلمه‌ای ادا کند، چون کودکی در رحم مادر، می‌گذراند و در این بین همه‌ی مراسم معمول برای زن آبستن را بر بالای سرش اجرا می‌کردند. صبح فردا از توی لگن بیرون می‌آمد و یکبار دیگر همه‌ی مراسم دیگری که تا آن دوره جوانی به‌بعد دیده بود برایش اجرا می‌شد، به‌خصوص با زنی ازدواج می‌کرد یا همسر قبلی را دوباره با تشریفات لازم عقد می‌کرد.

دیگر کاربرد سودمند جادوی هومیوپاتیک درمان یا پیشگیریِ بیماری است. هندوهای قدیم مراسمی برای درمان یرقان اجرا می‌کردند که مبنایش جادوی هومیوپاتیک بود. روش اصلی آن وانهادنِ زردیِ شخص بیمار به موجودات زردرنگ و اشیای زردرنگ مثل خورشید که خودِ مراسم نیز به آن تعلق دارد و فراهم آوردنِ رنگ قرمز آرامبخشی از یک منبع زنده‌ی پرقدرت مثل گاو سرخرنگ بود. با این قصد، کاهنی این دعا را می‌خوانَد «دردِ تنت و یرقانت به خورشید رود، رنگ گاوِ سرخ را بر تو می‌نهیم! همه عمر رنگ سرخ به خود می‌گیری. بی‌گزند باشد این‌کس و زردی ازش دور باد! گاوان که الوهیت‌شان سرخ، آنها که خود نیز سرخ‌اند ـ هیئت و قدرت‌شان همه ارزانیِ تو باد. زردی‌ات نثار طوطیان، نثار باسترک‌ها شود. زردی‌ات را به دم‌جنبانکِ زرد می‌دهیم.» کاهن در حال ادای این کلمات، برای آن‌که رنگ گلگون سلامتی بیمار زردفام را فراگیرد آبی که موی گاو سرخ در آن است به دستش می‌دهد تا لب بزند، آب را به پشت گاو می‌ریزد و بیمار را وامی‌دارد از آن بنوشد؛ او را بر پوست گاو سرخ می‌نشاند و پوست را بر او می‌پیچد. آنگاه برای دور کردن رنگ زرد از تن بیمار و بازآوردن رنگ تندرستی، او را سر تا پا به رنگ زردی ساخته شده از زردچوبه آغشته می‌کند؛ بر بستر می‌خوابانَد، سه مرغ زردرنگ یعنی، طوطی، باسترک و دم‌جنبانکِ زرد را با بندی زرد به پایِ تخت می‌بندد سپس آب بر سر بیمار می‌ریزد، رنگ زرد را از تنش می‌شوید و همراه آن مسلماً یرقان از او به پرنده‌ها منتقل می‌شود. سپس برای بازآوردن نیروی سلامت به چهره بیمار چند تار موی گاو سرخ را در برگی زرد می‌پیچد و به تن بیمار می‌چسباند.

مردمان باستان معتقد بودند اگر بیمار یرقانی به تلیله‌ی کوهی خیره بنگرد و مرغ آرام نگاهش کند، بیماری‌اش شفا یافته است. پلوتارک می‌گوید «طبیعت و خوی آن حیوان این است که با نگاهش که چون رودی جاری است، بیماری را از تن بیمار بیرون می‌کشد و به خود می‌گیرد.» این خصوصیت پرارزش تلیله‌ی کوهی در میان پرنده‌بازان چنان شناخته بود که هرگاه چنین مرغی برای فروش داشتند به دقت می‌پوشاندندش تا مگر بیماری یرقانی نگاهش کند و به رایگان مداوا شود. ارزش مرغ نه در رنگش که در چشمان درشت زردرنگش بود که طبیعتاً زردیِ یرقان را بیرون می‌کشید. پلینی از مرغی دیگر یا همان مرغ سخن می‌گوید که یونانی‌ها واژه‌ی خود برای یرقان را نامِ آن قرار داده بودند، زیرا اگر مردی یرقانی نگاهش می‌کرد بیماری از تنش می‌رفت و پرنده را می‌کشت. هم‌چنین از سنگی نام می‌بَرد که فکر می‌کردند یرقان را شفا می‌دهد زیرا رنگش شبیه رنگ پوست آدم یرقانی بود.

یکی از بزرگترین مزیت‌های جادوی هومیوپاتیک آن است که مداوا به عوض بیمار روی شخص درمانگر انجام می‌گیرد و بیمار در عین آن‌که همه‌ی ناراحتی و درد از تنش دور می‌شود شاهد عذاب‌کشیدن طبیب خود است. مثلاً، روستاییان پرشه در فرانسه به تصور

این‌که به قول خودشان از بند جدا شدنِ و پایین افتادن شکم بیمار موجب استفراغ مداوم گشته است درد می‌کشند. در این‌طور مواقع طبیبی می‌آورند تا شکم را به سر جای خود برگرداند، و پس از شنیدن علائمْ بیدرنگ به زمین می‌افتد و از درد به خود می‌پیچد و عذاب می‌کشد که گویی شکم خود وی از بند جدا شده است، سپس با تقلا و به خود پیچیدن‌های تقلیدیِ دیگری شکم را دوباره جا می‌اندازد و بیمار احساس آسودگی می‌کند. اجرت پنج فرانک. طبیبِ دایاک نیز به همین نحو وقتی بر سر بیماری خوانده می‌شود به زمین می‌افتد و تظاهر به مردن می‌کند. او را مثل جنازه‌ای در حصیری می‌پیچند، از خانه بیرون می‌برند و روی زمین قرار می‌دهند. پس از حدود یک ساعت طبیبانی دیگر مردِ به ظاهر مرده را خلاص می‌کنند و به زندگی برمی‌گردانند و با شفا یافتن او تصور این است که بیمار نیز شفا می‌یابد. مارسلوس اهل بُردو، پزشک دربار تئودوسیوسِ اول، در تحقیقات غریبِ داروسازی‌اش درمانی برای غده (تومور) بر اساس جادوی هومیوپاتیک پیدا کرد. روش درمان چنین است: ریشه‌ی گل شاه‌پسند را بردارید، از وسط ببُرید و یک سرش را به گردن حلقه کرده سر دیگرش را در دود آتش بگیرید. با خشکیدن ریشه‌ی گل شاه‌پسند در دود آتش تومور نیز می‌خشکد و از بین می‌رود. اگر بیمار بعدها به طبیب خود ناسپاسی کند، حکیم حاذق به سهولت می‌تواند با انداختن گل شاه‌پسند در آب انتقام بگیرد زیرا وقتی ریشه مجدداً رطوبت را جذب کند تومور عود می‌کند. همین نویسنده‌ی علّامه سفارش می‌کند که اگر از جوشِ جلدی ناراحتید به شهاب آسمانی بنگرید و بعد فوراً، وقتی هنوز شهاب در آسمان است، جوش‌ها را با پارچه یا هرچه دم دست هست پاک کنید. با گذشتن شهاب از آسمان، جوش‌های بدنتان هم خواهد ریخت فقط باید مواظب باشید که آنها را با دست برهنه پاک نکنید وگرنه جوش‌ها به آن منتقل می‌شوند.

علاوه بر این، جادوی هومیوپاتیک و به طور کلی جادوی همدلانه در تدابیری که شکارچی یا صیاد عامی برای برکت روزی می‌اندیشد نقش بزرگی دارد. او و یارانش بر این حس که هر چیز همانندِ خود را ایجاد می‌کند با تقلید ماهرانه‌ی نتیجه‌ای که خواهان آنند کارهای بسیار زیادی صورت می‌دهند و از سوی دیگر از بسی کارها که کمابیش شباهتی حتی با نتایج واقعاً نامطلوب دارد جداً پرهیز می‌کنند.

در هیچ کجا اصول جادوی همدلانه برای تأمین معاش روزانه منظم‌تر از مناطق بایر مرکز استرالیا به‌کار برده نمی‌شود*. در اینجا قبایل بر اساس توتم خود به طوایفی تقسیم می‌شوند و هرکدام موظف‌اند با مراسم جادویی توتم خود را به خاطر مصالح جامعه تکثیر کنند. اغلب توتم‌ها حیوانات و گیاهان خوردنی است و نتیجه‌ی کلی که از این مراسم مورد نظر است تأمین غذا و سایر نیازهای قبیله است. غالباً آیین‌ها شامل تقلید اثر و نتیجه‌ای است که مردم آرزومندِ آنند، به عبارت دیگر، جادوشان هومیوپاتیک یا تقلیدی است. به این

ترتیب در وارامانگا سرکرده‌ی توتم طوطیِ کاکل‌دارِ سفید در پی آن است که طوطیِ کاکل‌دار سفید را با نگهداریِ مجسمه‌ای از آن پرنده و تقلید صدای درشت‌اش تکثیر کند. در آرونتا مردانِ توتمِ نوعی کرم شاخک‌دار برای ازدیاد این کرم که غذای سایر افراد قبیله است مراسمی برگزار می‌کنند. یکی از مراسم پانتومیمی است که ظهور حشره‌ی تکامل‌یافته را از بادامه نشان می‌دهد. ساختار دراز و باریکی از شاخه‌ها برپا می‌کنند که تقلید حالت بادامه‌ی کرم است. چند نفر که کرم توتم‌شان است در توی آن می‌نشینند و مراحل مختلف رشد حشره را به آواز می‌خوانند. سپس به حالت کلاغ‌پر جست و خیزکنان از آن بیرون می‌آیند و در این حال بیرون آمدن حشره از بادامه را آواز می‌خوانند. عقیده بر این است که این عمل تعداد کرم را زیاد می‌کند. هم‌چنین، قومِ توتمِ شترمرغ برای زیاد کردن توتم‌شان که غذای عمده‌ی آن‌هاست، نقشِ مقدسِ توتم‌شان به‌خصوص قسمت‌هایی که بیشتر دوست دارند بخورند یعنی دنبه و تخم‌اش را روی زمین می‌کِشند. آنگاه دور نقش توتم می‌نشینند و آواز می‌خوانند. سپس اجراکنندگانِ مراسم سرپوش‌هایی به نشانه‌ی گردن دراز و سرِ کوچک شترمرغ بر سر، پرنده را در حالی که ایستاده و بی‌هدف نگران اطراف است تقلید می‌کنند.

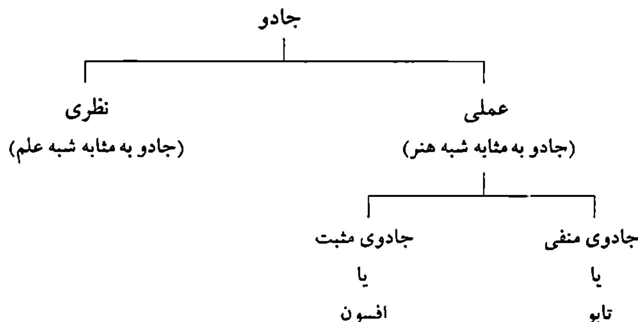
بومیانِ کلمبیای انگلیس عمدتاً با ماهی که در دریاها و رودخانه‌های اطرافشان فراوان است گذران می‌کنند. اگر ماهی در فصل خود پیدا نشود و بومیان گرسنه باشند، جادوگر نوتکا نقشی از ماهیِ در حال شنا می‌سازد و در جهتی که معمولاً محل ورود ماهی‌هاست توی آبْ قرار می‌دهد. این مراسم همراه با نیایش برای آمدن ماهی باعث خواهد شد که ماهیان فوراً پیدا شوند. جزیره‌نشینان تنگهٔ تورِس برای افسون‌کردن گاو دریایی و لاک‌پشت آبی و کشتن‌شان از مدل گاو دریایی و لاک‌پشت استفاده می‌کنند. توراجاهای سلب مرکزی معتقدند که چیزهای یکسان با گوهر اثیری که در آنها نهفته است همدیگر را جذب می‌کنند. بنابراین استخوان فک گوزن و گراز را در خانه‌های خود قرار می‌دهند تا ارواحی که مایه‌ی زندگی آن استخوان‌هاست جانوران زنده‌ی از آن نوع را بر سر راه‌شان قرار دهد تا شکارش کنند. در جزیره‌ی نیاس وقتی گرازی به دام می‌افتد، حیوان را درمی‌آورند و پشت‌اش را با نُه برگِ فروریخته می‌مالند، با این تصور که به این ترتیب نُه گراز دیگر نیز به دام خواهند افتاد درست همچنان که نُه برگ از درخت افتاده‌اند. در جزایر هند شرقی در ساپاروا، هاروکو و نویسالوت وقتی ماهیگیری می‌خواهد در دریا برای صید ماهی تله بگذارد درختی پیدا می‌کند که بیشتر میوه‌هایش را پرندگان نوک زده باشند. از آن درخت شاخه‌ی ستبری می‌بُرَد و دیرک اصلیِ تله‌ی ماهی‌اش قرار می‌دهد زیرا معتقد است که همچنان که درخت پرندگان بسیاری به سوی میوه‌هایش کشیده بود، این شاخه نیز که از آن درخت بریده شده است ماهیان بسیاری را به تله جلب خواهد کرد.

قبایل غربیِ گینه‌ی نو انگلیس افسونی برای کمک به شکار گاو دریایی یا لاک‌پشت آبی

با نیزه به کار می‌برند. سوسکی را که روی درخت نارگیل زندگی می‌کند در سوراخ دسته‌ی نیزه که سرِ نیزه در آن جا می‌گیرد قرار می‌دهند. معتقدند که این باعث می‌شود سرِ نیزه محکم در تنِ گاو دریایی یا لاک‌پشت بنشیند درست همان‌طور که سوسک هنگامِ گاز گرفتنِ آدم محکم به تنش می‌چسبد. وقتی شکارچی کامبوجی دام بگذارد و چیزی نتواند بگیرد، برهنه می‌شود، کمی دورتر می‌رود، سپس بی‌هوا به سوی تله می‌آید و وانمود می‌کند که نمی‌بیندش و خود را به تله می‌اندازد و فریاد می‌کشد «وای! چه شد؟ مثل اینکه افتاده‌ام توی تله.» پس از آن افتادن صید در تله حتمی است. تقلیدی شبیه به این در ناحیه‌ی کوهستانیِ اسکاتلند خودمان انجام می‌شده است که مردم به یاد دارند. عالیجناب جیمز مک‌دانلد، اکنون ساکن ریای در کایت‌نس، می‌گوید در دوران کودکی که با گروهی در لاک‌آلین ماهیگیری می‌کرد و مدتی چیزی گیرشان نیامده بود، با ظاهرسازی یکی از افرادشان را از عرشه به دریا انداختند و از آب بیرونش کشیدند، درست مثل این‌که ماهی است. پس از آن قزل‌آلا و ماهیِ روغن بود که پیدا شد، چه قایق توی آب شور بود چه آب شیرین. بومیِ کریر پیش از آن‌که به صید سمور برود حدود ده شب تنها در کنار آتش با تکه چوبی در زیر گردن می‌خوابد. این طبیعتاً باعث می‌شود چوبِ چنگک تله‌اش درست به زیر گردن سمور بیفتد. در بین گالیلاریس‌ها که جایی در بخشِ شمالیِ هالماهِرا، جزیره‌ی بزرگی در غرب گینه‌ی نو سکنا دارند مَثل است که می‌گویند وقتی تفنگت را پر می‌کنی که به شکار بروی، همیشه گلوله را قبل از آن‌که در خشاب بگذاری در دهانت بگذار. چون با این کار صیدی را که قرار است این گلوله بزند عملاً می‌خوری، پس دیگر نمی‌تواند به خطا برود. بومیِ مالاکا که برای تمساح طعمه‌ای در تله گذاشته و منتظر نتیجه است مواظب است که آشِ کاری‌اش را حتماً با بلعیدنِ سه گلوله‌ی برنج پشت سر هم شروع کند زیرا کمک می‌کند که طعمه راحت‌تر به گلوی تمساح فرو رود. هم‌چنین دقت می‌کند که استخوانی را از کاری‌اش بیرون نیاورد زیرا اگر درآوَرَد معلوم است که چوب نوک‌تیزی نیز که توی طعمه گذاشته شده عمل نخواهد کرد و تمساح همراه طعمه خواهدش بلعید. بنابراین در چنین شرایطی عاقلانه آن است که شکارچی قبل از خوردنِ غذا کسی را مأمور کند که استخوان‌ها را از کاری‌اش درآوَرد، در غیر این‌صورت هر لحظه مجبور است بین بلعیدن استخوان و از دست دادنِ تمساح یکی را انتخاب کند.

این مورد آخر نمونه‌ای از چیزهایی است که شکارچی از آنها پرهیز می‌کند وگرنه، بنابر این اصل که هر چیز خودش را تولید می‌کند، بختِ توفیق نخواهد داشت. زیرا باید در نظر داشت که نظام جادوی همدلانه صرفاً از دستورات مثبت ساخته نشده است؛ این جادو بسی دستورات منفی، یعنی ممنوعیت‌ها، در بر دارد. صرفاً نمی‌گوید که چه باید کرد، بلکه کارهایی را هم که نباید کرد تعیین می‌کند. دستورات مثبتْ افسون است و دستورات منفی

تابو. در واقع کلِ آموزه‌ی تابو یا به هر حال بخش بزرگ آن ظاهراً فقط کاربستِ ویژه‌ی جادوی همدلانه با دو قانون بزرگش شباهت و تماس است. اگرچه مسلماً وحشیان این قانون‌ها را به صورت کلمات درنیاورده و حتی مختصر نکرده‌اند، با این‌حال به طور ضمنی معتقدند که اینها روند طبیعت را کاملاً مستقل از اراده‌ی انسان تعیین و تنظیم می‌کنند. وحشی فکر می‌کند که اگر به شیوه‌ی خاصی رفتار کند به ناگزیر نتایج معینی بر اساس یکی از این قوانین به بار خواهد آمد و اگر نتایج یک عمل خاص به نظر او احتمالاً نامطلوب و زیانبار می‌رسد، بالطبع مراقب است که چنین رفتار نکند وگرنه گرفتار عواقب آن خواهد شد. به عبارت دیگر، او از انجام‌دادنِ کاری که به خاطرِ تصور غلط از علت و معلول به اشتباه فکر می‌کند که برایش زیان‌آور است پرهیز می‌کند. به عبارت کوتاه تابعِ تابو می‌شود. این تابو تا اینجا کاربستِ منفیِ جادوی عملی است. جادوی مثبت یا افسون می‌گوید «چنین کن تا چنان شود.» جادوی منفی یا تابو می‌گوید «چنین نکن وگرنه چنان می‌شود.» غرض جادوی مثبت یا افسون ایجاد نتیجه‌ای مطلوب است؛ غرضِ جادوی منفی یا تابو اجتناب از نتیجه‌ی نامطلوب است. اما عقیده بر این است که هر دو نتیجه، مطلوب و نامطلوب، بنا بر قوانین مشابهت و تماس رخ می‌دهند. و همچنان که نتیجه‌ی مطلوب در واقع با انجام مراسمی جادوئی حاصل نمی‌شود، نتیجه‌ی بد نیز واقعاً از زیر پا گذاشتن تابو پدید نمی‌آید. اگر شرِّ فرضی لزوماً با نقض یک تابو رخ می‌داد، تابو دیگر تابو نمی‌بود و دستوری اخلاقی یا عقل سلیم محسوب می‌شد. تابو نمی‌گوید «دست به آتش مزن»؛ این قانونِ عقل سلیم است، زیرا کارِ نهی‌شده به شرّی واقعی نه خیالی می‌انجامد. در یک کلام، آن دستورات منفی که تابو می‌نامیم همانقدر واهی و عبث‌اند که دستورات مثبتی که افسون نام دارند، هر دو صرفاً دو جانب یا دو قطبِ متضادِ مغلطه‌ای شوم، دریافتی غلط از تداعی معانی‌اند. در این مغلطه، افسون قطب مثبت و تابو قطب منفی است. اگر عنوانِ کلّیِ جادو را به کلِّ این سیستمِ غلط، اعم از نظری و عملی، اطلاق کرده‌ایم، پس تابو را می‌توان جانبِ منفیِ جادوی عملی نامید. این را با نمودار زیر می‌توان نشان داد:



این ملاحظات را از آن جهت درباره‌ی تابو و روابط‌اش با جادو آوردم که می‌خواهم نمونه‌هایی بدهم از تابوهایی که شکارچیان، ماهیگیران و دیگران رعایت می‌کنند و امیدوارم نشان بدهم که همه زیر عنوانِ **جادوی همدلانه** قرار می‌گیرند و فقط کاربست خاصِ آن نظریه‌ی عام‌اند. بدین‌سان، در بین اسکیموها برای پسرها قدغن است که برچینَک بازی کنند، زیرا در غیر این صورت ممکن است انگشتان‌شان بعدها به بند نیزه‌ی ماهی‌گیری گره بخورد. اینجا تابو آشکارا کاربست قانون شباهت است که مبنای جادوی هومئوپاتیک محسوب می‌شود: همچنان که انگشت‌های بچه به هنگام بازیِ برچینک خم می‌شود، به همین صورت هم وقتی بزرگ شد و به شکار نهنگ رفت دورِ بند نیزه می‌خمد و می‌پیچد. باز، در بین هوزول‌های کوه‌های کارپات همسر شکارچی نباید وقتی شوهرش در حال خوردن است نخریسی کند وگرنه شکار مثل دوک پیچ می‌خورد و می‌چرخد و شکارچی نمی‌تواند بزندش. اینجا نیز تابو آشکارا از قانون مشابهت ناشی شده است. به همین صورت، در اغلب نقاط ایتالیای باستان نیز زنان طبق قانون حق نداشتند در معابر عمومی یا هنگام راه‌رفتن نخریسی کنند، یا حتی دوک نخریسی‌شان را نشان بدهند زیرا معتقد بوْدند که این عمل به محصول آسیب می‌زند. احتمالاً علت این بود که چرخش دوک سبب چرخش ساقه‌ی گندم می‌شود و نمی‌گذارد راست قد بکشند. هم‌چنین در میان آینوهای ساخالین نیز زن آبستن مدت دو ماه پیش از زایمان نه می‌تواند نخریسی کند و نه طناب بپیچد، زیرا معتقدند که در غیر این‌صورت ممکن است روده‌های بچه مثل نخ پیچ بخورَد. در بیلاسپور، ناحیه‌ای در هند، به دلیل مشابه، وقتی بزرگانِ ده انجمن می‌کنند هیچیک از حاضران نباید دوک بچرخانَد، زیرا فکر می‌کنند اگر چنین شود، بحث نیز مثل دوک نخریسی دور می‌زند و هیچوقت به سرانجام نمی‌رسد. در بعضی از جزایر هند غربی کسی که وارد خانه‌ی شکارچی می‌شود باید راست وارد شود. نباید پشت در درنگ کند زیرا اگر چنین کند، شکار نیز همان‌طور، به جای آن‌که به تله بیفتد در جلو تله‌ی شکارچی می‌ایستد و بعد برمی‌گردد. به دلیلی مشابه، بین توراجاهای سِلِب مرکزی قانون است که کسی نباید روی نردبانِ خانه‌ای که زنی آبستن در آن است بایستد یا درنگ کند زیرا تأخیر او باعث تأخیر تولد بچه می‌شود؛ و در نواحی مختلفِ سوماترا خود زن در چنین شرایطی حق ندارد از رنجِ کارِ سخت، به خاطر بی‌تدبیری‌اش در غفلت از این احتیاط اساسی، جلو در یا روی پله‌ی بالای نردبانِ خانه بایستد. مالاکایی‌ها هنگام جستجوی کافور غذایشان را خشکه می‌خورند و مواظبند که نمک‌شان را خوب نکوبند. علتش این است که کافور به صورت دانه‌های کوچک در درزها و شکاف‌های تنه‌ی درخت کافور جمع می‌شود. بنابراین برای آدم مالاکایی روشن است که اگر در حین جستجوی کافور از نمکِ خوب کوبیده شده استفاده کند، کافور نیز به صورت دانه‌های ریز پیدا می‌شود؛ در حالی که با

خوردن نمک دانه درشت مطمئن می‌شود کـه دانـه‌های کـافور نـیز درشت خـواهـد بـود. کافوریاب‌ها در بُرنئو از غلافِ چرم‌مانندِ دُمْبرگِ نخلِ پنانگ به جای بشقاب غذا اسـتفاده می‌کنند و در طی جستجوی کافور هرگز بشقاب را نمی‌شویند زیرا ممکن است کـافور از درزهای درخت پاک شود و از بین برود. ظاهراً فکر می‌کنند شسـتن بشـقاب‌ها بـه مـعنی شستن بلورهای کافور از درخت‌هایی است که در آنها جای گرفته‌اند. مـحصول عـمده‌ی بعضی نواحیِ لائوس، از ایالات سیام، لاک است که صمغی رزین‌مانند است که حشره‌ای قرمز روی شاخه‌های جوانِ درختان ترشح می‌کند و موجودات کوچک به آن مـی‌چسبند. همه‌ی کسانی که به جمع‌کردن این صمغ اشتغال دارند، از شستن خود و به‌خصوص شستن سرشان پرهیز می‌کنند وگرنه با شستنِ انگل‌های مـوی‌شان حشـرات دیگـر را از شـاخه‌ها خواهند راند. باز، بومی «پاسیاه» وقتی برای عقاب تله گذاشته و مواظبِ آن است، به هـیچ روی غنچه‌ی گلسـرخ نمی‌خورد زیرا معتقد است اگر چنین کند و عقابی در کنار تله بنشیند، غنچه‌ی توی شکمش پرنده را به خارج می‌اندازد و در نتیجه به جای خوردن طـعمه فـقط می‌نشیند و خود را می‌خاراند. شکارچی عقاب با این شیوه‌ی تفکر از به‌کار بردن درفش نیز در سرکشی به تله‌هایْ خود پرهیز می‌کند، زیرا مسلماً اگر با درفش مشـغول کـندن بـاشد عقاب‌ها هم او را زخمی می‌کنند. همین عاقبت شوم وقتی رو می‌کند که زن و بچه‌هایش در خانه هنگامی که او در بیرون دنبال عقاب‌هاست، درفش به‌کار ببرند، و برای همین آن‌ها حق ندارند در غیاب او از این ابزار استفاده کنند زیرا ممکن است برای او خطر جانی داشته باشد.

در بین تابوهایی کـه وحشـیان رعـایت مـی‌کنند شـاید هـیچ‌کدام زیـادتر و مـهم‌تر از ممنوعیتِ خوردنِ بعضی غذاها نباشد و از این‌گونه ممنوعیت‌ها بـسیاری عـلناً از قـانون شباهت ناشی شده‌اند و بنابراین نمونه‌های جادوی منفی‌اند. همان‌طور که وحشیْ بسیاری از حیوانات یا گیاهان را به خاطر خاصیت مطلوبی که به نظرش دارند می‌خورَد، همین‌طور هم از خوردنِ بسیاری دیگر از حیوانـات و گـیاهان پـرهیز مـی‌کند وگـرنه خـاصیت‌های نامطلوبی که به نظرش در آنها هست او را فرا می‌گیرد. با خوردنِ آن‌ها جادوی مثبت به‌کار می‌بَرَد و با پرهیز از خوردن این یکی‌ها به جادوی منفی دست می‌زند. بسیاری از نمونه‌های این جادوی مثبت را در آینده خواهیم دید؛ اینجا نمونه‌هایی از این‌گونه جادوی منفی یا تابو ارائه می‌دهم. مثلاً، در ماداگاسکار سربازان حق ندارند بـعضی غـذاهـا را بـخورند وگـرنه بنابراصل جادوی هـومئوپاتیک زیـان‌ها یـا حـالات نـامطلوبی کـه تـصور مـی‌رود در آن خوراک‌ها وجود دارد دامنگیرشان خواهد شد. بنابراین نباید به خـوراک جـوجه‌تیغی لب بزنند، «زیرا بیم آن می‌رود حیوان که در هنگام احساس خـطرْ خـود را بـه صـورت تـوپ درمی‌آوَرد. آن جمع‌شدنِ از روی ترس را به‌کسی که می‌خوردش انتقال دهد.» بـاز، هـیچ سربازی نباید خوراک زانـوی گـاو بـخورد وگـرنه مـثل گـاو زانـوانش سست مـی‌شود و

نمی‌تواند راه بپیماید. هم‌چنین، جنگجو باید مراقب باشد از خوردن گوشتِ خروسی که هنگام مبارزه کشته یا چیزی مانند آن موجب مرگش شده است پرهیز کند، زیرا روشن است که اگر خروسی را بخورد که در مبارزه مرده است خود نیز در عرصه‌ی نبرد کشته می‌شود. اگر از گوشت حیوانی بخورد که با نیزه کشته شده، خودش نیز با نیزه کشته می‌شود. اگر حیوان نری در غیاب او در خانه‌ی وی کشته شود، خود او نیز در شرایطی مشابه و شاید در همان لحظه کشته خواهد شد. هم‌چنین سرباز مالاگاسی باید از قلوه پرهیز کند زیرا در زبان مالاگاسی قلوه و «تیر» یک واژه دارند، بنابراین اگر قلوه بخورد مسلماً با تیر از پا در خواهد آمد.

خواننده شاید متوجه شده است که در بعضی از نمونه‌های پیشینِ تابو نظر بر این است که تأثیر جاویی از راه‌های بسیار دور عمل بکند. به این صورت، در میان بومیان پاسیاه زنان و بچه‌های شکارچی عقاب حق ندارند در غیاب او درفش به‌کار برند وگرنه عقاب‌ها به پدران و شوهران‌شان که در صحرا هستند آسیب می‌رسانند؛ هم‌چنین هیچ حیوان نری نباید در زمانی که سرباز مالاگاسی بیرون از خانه در حال جنگ است در خانه‌ی او ذبح شود وگرنه این امر باعث کشته‌شدنِ سرباز خواهد شد. عقیده به این که اثر همدلانه را اشخاص یا اشیا از راه دور به هم انتقال می‌دهند از اصول جادو است. علم ممکن است در امکان عمل از راه دور تردید داشته باشد اما جادو هیچ تردیدی ندارد. ایمان به تله‌پاتی یکی از نخستین اصولِ آن است. آن‌که امروز از مدعیان تأثیر ذهن بر ذهن از راه دور است به آسانی می‌توانست یک وحشی را مجاب کند*. وحشی از مدت‌ها پیش به آن معتقد بود و علاوه بر این با چنان سازگاری منطقی به اعتقاد خود عمل می‌کرد که برادر متمدن‌اش آن را در ایمانش هنوز، تا جایی که آگاهم، در رفتار نشان نداده است. زیرا وحشی نه تنها اعتقاد دارد که مراسم جادویی بر اشخاص و اشیای دور اثر می‌گذارد بلکه در ساده‌ترین اعمال روزانه نیز ممکن است مؤثر باشند. از این رو در موارد مهم رفتار دوستان و خویشانِ دورافتاده اغلب با قوانین کمابیش دقیقی تنظیم می‌شود که غفلت از آن‌ها بدبیاری و حتی مرگ شخصِ غایب را باعث می‌شود. به‌خصوص وقتی گروهی برای شکار یا جنگ رفته‌اند از خویشان‌شان در خانه انتظار می‌رود که اَعمال خاصی را انجام دهند یا از اعمال خاص دیگری بپرهیزند تا سلامت و توفیقِ شکارچیان یا جنگجویان دوردست تأمین شود. اکنون نمونه‌هایی از این تله‌پاتی جادویی در هر دو جنبه‌ی مثبت و منفی‌اش به دست می‌دهم.

در لائوس وقتی شکارچیِ فیل شروع به تعقیب حیوان می‌کند به زنش می‌گوید که در غیاب او مویش را کوتاه نکند و بدنش را روغن نمالد زیرا کوتاه کردن مو سبب می‌شود فیل بند را بگسلد و روغن زدن تن سبب گریختن فیل از تله خواهد شد. وقتی اهالی دهکده‌ی یک بخواهند به شکار گراز بروند، آنهایی که می‌مانند در غیاب دوستان‌شان نباید دست

به آب یا روغن بزنند زیرا در غیر این‌صورت دست‌های شکارچیان لیز می‌شود و شکار از دست‌شان درمی‌رود.

شکارچیان فیل در آفریقای شرقی معتقدند که اگر زنان‌شان در غیاب آنها بی‌عفتی کنند موجب می‌شود که فیل بر دنبال‌کننده‌ی خود فائق آید و بنابراین او را بکشد یا سخت زخمی‌اش کند. پس اگر شکارچی خبری از رفتار ناشایست زنش بشنود، شکار را رها می‌کند و به خانه برمی‌گردد. اگر شکارچیِ واگوگو موفق نشود، یا مورد حمله‌ی شیر قرار گیرد، این را به رفتار ناشایست زنش در خانه نسبت می‌دهد و با خشمی مفرط به خانه برمی‌گردد. در غیاب او زنش نباید بگذارد کسی عقب‌تر از او راه برود یا وقتی او نشسته است در جلویش بایستد، و در بستر باید به رو بخوابد. بومیان ماکسوس در بولیوی تصور می‌کنند اگر زن شکارچی در غیاب شوهرش به او خیانت ورزد، شوهر را مار می‌گزد یا پلنگ زخمی می‌کند. همین‌طور، اگر این اتفاق برایش افتاد، مسلماً مستوجب مجازات و اغلب مرگِ زن خواهد بود اعم از این‌که گناهکار یا بیگناه باشد. صیاد سمور آبی در اَلیوت تصور می‌کند اگر درِ غیاب او زنش خیانت کند یا خواهرش بی‌عفتی ورزد او نمی‌تواند چیزی صید کند.

بومیانِ هوئی‌کولِ مکزیک نوعی کاکتوس را که خوردنش نشئه‌آور است نیم‌خدا می‌دانند. این گیاه در سرزمین آن‌ها نمی‌روید و هر سال باید مردانی برای آوردن آن سفر چهل و سه روزه‌ای را بر خود هموار کنند. در این بین، زن‌های آن‌ها در خانه برای کمک به سلامت شوهران خود هرگز تند راه نمی‌روند و بندرت می‌دوند. هم‌چنین منتهای سعی خود را می‌کنند تا برکتی را که به شکل باران، محصول خوب و مانند آن از این مأموریت مقدس انتظار می‌رود تسهیل و تضمین کنند. به این نیّت محدودیت‌های سختی شبیه آن‌که بر شوهران‌شان هموار شده است بر خود تحمیل می‌کنند. در طول همه‌ی این مدت که تا زمان برگزاری جشنواره‌ی کاکتوس طول می‌کشد، هیچ‌کدام مگر در موارد خاص شستشو نمی‌کنند و پس از این مدت نیز فقط با آبی خود را می‌شویند که از سرزمین دوری آورده شده است که گیاه مقدس در آن می‌روید. روزه می‌گیرند، نمک نمی‌خورند و سخت امساک می‌کنند. هرکس که این قانون را نقض کند بیمار می‌شود و علاوه بر آن نتیجه‌ای را که همگان در اشتیاق آنند به مخاطره می‌افکند. سلامت، سعادت و زندگی را با جمع‌آوری کاکتوس، ظرفِ آب خدای آتش، می‌توان به دست آورد؛ اما از آنجایی که آتش پاک نمی‌تواند به ناپاکان برکت دهد، زن و مرد در این مدت نه تنها باید پرهیزگاری کنند بلکه بایستی خود را از لکه‌ی گناهان گذشته نیز پاک سازند. از این رو، چهار روز پس از عزیمت مردان، زن‌ها جمع می‌شوند و در برابر «نیای آتش» اعتراف می‌کنند که از کودکی تا آن زمان با چه مردهایی رابطه‌ی عشقی داشته‌اند. نباید اسم کسی را فراموش کنند زیرا در غیر این صورت مردها

کاکتوسی پیدا نخواهند کرد. از این رو برای تقویت حافظه‌ی خود هرکس نخی تهیه می‌کند و به تعداد معشوق‌هایی که داشته است بر آن گره می‌زند. نخ را به معبد می‌برد، جلو آتش می‌نشیند و با صدای بلند نام مردها را یک‌یک می‌گوید و گرهی را باز می‌کند. اعتراف‌اش که تمام شد، نخ را در آتش می‌اندازد و چون خدا آن را در شعله‌ی پاکش سوزاند گناهان او بخشوده شده است و او با آرامش و آسودگی بیرون می‌آید. از این به بعد، زنان حتی اکراه دارند که بگذارند مردی به آن‌ها نزدیک شود. خودِ جویندگانِ کاکتوس نیز به همین صورت خود را از همه‌ی خطاهاشان پاک می‌کنند. به ازای هر گناه گرهی بر نخ می‌بندند و چون همه چیز را اقرار کردند، تسبیح گناهان‌شان را به سرکرده می‌دهند که در آتش بسوزاند.

بسیاری از قبایلِ بومیِ ساراواک سخت معتقدند که اگر زن‌ها در زمانی که شوهران‌شان در جنگل به دنبال کافور بوده‌اند مرتکب زنا شده باشند، کافوری که مردان به دست می‌آورند بخار می‌شود. شوهران از روی گره‌های خاصی که روی درخت هست می‌توانند به خیانت زنان‌شان پی ببرند؛ می‌گویند در گذشته زن‌های زیادی فقط به شهادت همین گره‌ها به دست شوهران متعصب کشته شده‌اند. هم‌چنین، زن‌ها جرئت نمی‌کنند در زمانی که شوهرانشان در بیرون دنبال کافورند به شانه دست بزنند زیرا در این صورت درزهای تنه‌ی درخت به جای آن‌که پر از دانه‌های گرانبهای کافور باشد مثل فاصله‌ی بین دندانه‌های شانه خالی خواهد بود. در جزایر کای در جنوب غربی گینه‌ی نو، به محض راه‌افتادن قایقی که به مقصد بندری دور روان است، آن قسمت از ساحل که محل توقف کشتی باشد در سریع‌ترین زمان ممکن با شاخه‌های نخل پوشیده می‌شود و به صورت مقدس درمی‌آید. هیچ‌کس حق ندارد تا برگشتن قایق به آنجا پا بگذارد. قدم نهادن در این محل موجب غرق شدن قایق خواهد شد. علاوه بر این، در طول مدتِ سفر سه یا چهار دختر جوان برگزیده می‌شوند تا با سرنشینان قایق در ارتباط قلبی باشند و با رفتارشان به سلامت و موفقیت سفر کمک کنند. آن‌ها به هیچ عنوانی، مگر در موارد بسیار ضروری، حق ندارند اتاقی را که برایشان در نظر گرفته شده است ترک کنند. بالاتر از این، تمام مدتی که به نظر می‌رسد قایق در دریا است باید روی زیراندازهای خود در حالت قوزکرده با دست‌های به هم گره شده در میان زانوان کاملاً بی‌حرکت بمانند. نباید سر را به راست و چپ برگردانند یا حرکت دیگر بکنند وگرنه قایق کج خواهد شد؛ نباید چیز چسبناک مثل برنج جوشیده در شیره‌ی نارگیل بخورند زیرا چسبندگی غذا مانع گذر قایق از میان آب خواهد شد. وقتی به نظر می‌رسد که دریانوردان به مقصد رسیده‌اند، از شدت این محدودیت‌ها کمی کاسته می‌شود، اما در سراسرِ مدتی که سفر طول می‌کشد دخترها حق ندارند ماهی‌یی بخورند که استخوان‌های تیز داشته باشد یا نیش‌زننده باشد وگرنه یارانشان در دریا به پیشامدهای تیز و نیشدار گرفتار می‌شوند.

در جایی که این‌گونه باورها درباره‌ی پیوند همدلانه بین یارانِ دور از هم رواج دارد، جای تعجب نیست، که بالاتر از هر چیز دیگری، جنگ با آن تأثیر سخت و در عین حال انگیزنده‌اش در بعضی از ژرف‌ترین و لطیف‌ترین عواطف انسانی، در خویشاوندانِ نگرانی که به انتظارند این آرزو را شدت دهد که علقه‌ی همدلانه را هرچه بیشتر وسیله‌ی تفوق عزیزانی قرار دهند که شاید در هر لحظه‌ای دور از آنجا می‌جنگند و کشته می‌شوند. از این رو، برای تضمین نتیجه‌ای چنین طبیعی و پسندیده، یارانی که در خانه‌اند به تدابیری متوسل می‌شوند که بسته به نحوه‌ی نگرش ما به هدف آن‌ها یا وسیله‌ای که برای تحقق آن‌ها به کار می‌رود، شاید رقت‌انگیز یا خنده‌آور بنمایند. بدین‌گونه در بعضی از نواحی بُرنئو وقتی یک دایاک برای شکار آدم بیرون می‌رود، زنش، یا اگر ازدواج نکرده است خواهرش، باید شب و روز خنجر به خود ببندد تا مرد همواره به فکر سلاح‌هایش باشد؛ و باید در طول روز اصلاً نخوابد و شب نیز قبل از ساعت دو بعد از نیمه شب به بستر نرود وگرنه شوهر یا برادرش ممکن است در حین خواب مورد حمله‌ی دشمن قرار گیرد. در بین دایاک‌های جزیره‌نشینِ بانتینگ در ساراواک هنگامی که مردها به جنگ رفته باشند زنان موارد خاصی را دقیقاً رعایت می‌کنند. بعضی از این قوانین منفی و بعضی مثبت‌اند اما همه مبتنی بر اصول جادوی هومئوپاتی و تله‌پاتی هستند. از آن میان می‌توان این‌ها را نام برد. زن‌ها باید صبح زود از خواب برخیزند و به محض روشن شدن هوا پنجره‌ها را باز کنند وگرنه شوهران‌شان را خواب می‌رباید. زنان نباید موهایشان را روغن بزنند وگرنه مردان‌شان خواهند لغزید. زنان موقع روز نباید بخوابند یا چرت بزنند، در غیر این‌صورت مردان در حین راه‌پیمایی خواب‌آلود خواهند بود. زنان باید هر روز صبح در ایوان خانه ذرت بوداده درست و پخش کنند؛ به این ترتیب مردها در حرکت‌شان چابک خواهند بود. اتاق‌ها باید بسیار آراسته و مرتب باشد و جعبه‌ها کنار دیوار گذاشته شوند، زیرا اگر کسی به خاطر شلوغی اتاق سکندری بخورد شوهرانِ غایب خواهند اِفتاد و دشمن بر آنان چیره خواهد شد. در هر وعده‌ی غذا کمی برنج باید در ظرف نگهداشت و کنار گذاشت؛ به این صورت مردها در صحرا همیشه چیزی برای خوردن خواهند داشت و هرگز گرسنه نخواهند ماند. زنان به هیچ روی نباید پشتِ دار بافندگی بنشینند تا پاهایشان کرخت شود وگرنه مفاصل شوهران‌شان نیز می‌گیرد و نمی‌توانند به سرعت از جا برخیزند یا از دست دشمن فرار کنند. پس زنان برای نرم‌کردن مفاصل شوهران‌شان در فواصلِ کارِ بافندگی توی ایوان قدم می‌زنند. هم‌چنین، نباید روی خود را بپوشانند وگرنه مردها نخواهند توانست راه‌شان را در میان گیاهان بلند و جنگل پیدا کنند. همین‌طور، زنان نباید سوزن‌دوزی کنند وگرنه مردان گرفتار میخ‌های تیزی خواهند شد که دشمن در سر راه کار گذاشته است. اگر زنی در غیاب شوهرش به او خیانت کند، شوهرش در سرزمین دشمن کشته خواهد شد. چند سال پیش

همه‌ی این قوانین و بسیاری دیگر در بین زنان بانتینگ رعایت می‌شد و شوهران‌شان در سپاه انگلیس با شورشیان می‌جنگیدند. اما افسوس! این احتیاط‌های دقیق چندان فایده‌ای به حال‌شان نکرد، زیرا چه بسیار مردی که همسر وفادارش در خانه مراقب و چشم به راه او بود و جز گور سربازی نصیبی نیافت.

در جزیره‌ی تیمور، به هنگام وقوع جنگ کاهن بزرگ هرگز معبد را ترک نمی‌کند، غذایش را برایش می‌برند یا همان جا می‌پزند، او شب و روز باید آتش را فروزان نگه دارد و اگر بگذارد که آتش بیفسرد، شوربختی به جنگاوران روی می‌آورد و تا آتشگاه خاموش و سرد است ادامه می‌یابد. علاوه بر این، مادام که سپاه مشغول جنگ است فقط باید آب داغ بخورد زیرا هر قطره آب سرد روحیه‌ی مردان را نمناک می‌سازد و نمی‌توانند بر دشمن فایق آیند. در جزایر کای، با عزیمت سپاه، زنان به خانه‌ها برمی‌گردند و سبدهایی پر از میوه و سنگ بیرون می‌آورند آنها را روغن می‌مالند و روی تخته‌ای قرار می‌دهند و در همان حال چنین نجوا می‌کنند «ای خورشیدْخدای، ماه‌خدای، تیرها را از شوهران‌مان، برادران‌مان، نامزدهامان و سایر خویشان‌مان دور دار، درست همچنان که قطره‌های باران از اینان دور خواهد بود اگر آغشته به روغن باشند.» با شنیدن نخستین صدای گلوله، سبدها را کنار می‌نهند و بادبزن‌ها در دست از خانه بیرون می‌آیند. آنگاه در حالی که بادبزن‌ها را به سوی دشمن تکان می‌دهند در کوچه‌های دهکده می‌دوند و می‌خوانند «ای بادبزن‌های زرین! تیرهای ما را به هدف بنشان و تیرهای دشمن را دور دار.» در این مراسم، رسمِ روغن مالیدن سنگ‌ها برای آن‌که تیرها مثل قطرات باران که از سنگ، از مردان بازگردد، تکه‌ای از جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدیِ ناب است؛ اما نیایش برای خورشید به خاطر واداشتن‌اش به اثر بخشیدن به افسون افزوده‌ای مذهبی و شاید متأخر است. حرکت دادن بادبزن‌ها به نظر می‌رسد که افسونی برای دور کردن تیرها از هدف یا نشاندن‌شان به هدف، بسته به این که از تفنگ دشمن شلیک شده باشد یا دوست، باشد.

یک تاریخ‌نویس قدیم ماداگاسکار این آگاهی را به ما می‌دهد که «وقتی مردان در جنگ‌اند تا زمانی که برگردند، زنان و دختران شب و روز رقص را موقوف می‌کنند و در خانه‌های خودشان نه می‌خوابند و نه غذا می‌خورند. و اگرچه تمایل شهوانی زیادی دارند، هنگامی که شوهرشان در جنگ است به خاطر هیچ چیزی در جهان با مردی رابطه برقرار نمی‌کنند و سخت اعتقاد دارند که در غیر این‌صورت شوهرشان کشته یا زخمی می‌شود. معتقدند با رقصیدن، قدرت، شجاعت و نیک‌فرجامی از شوهران‌شان رو برمی‌گردانند؛ همین‌طور در چنین مواقعی آسایش بر خود روا نمی‌دارند و این را با جدیتی مذهبی مراعات می‌کنند.

در میان تشی‌زبان‌های ساحل زرین* همسر مردانی که به جنگ رفته‌اند خود را سفید

رنگ می‌زنند و مردانِ خود را با افسون و طلسم می‌ستایند. روزی که قرار است جنگ درگیرد، با تفنگ یا چوبی که به شکل تفنگ ساخته‌اند هجوم می‌آورند و پاوپاوِ سبز (میوه‌ای به شکل خربزه) را برمی‌دارند و با چاقو تکه‌تکه می‌کنند که گویی سر دشمن را می‌بُرند. این پانتومیم بدون تردید افسونی تقلیدی است تا مردان را وادار سازد با دشمن آن کنند که زنان با پاوپاو می‌کنند. در فرامین واقع در آفریقای غربی وقتی چند سال پیش جنگ آشانتی درگرفته بود، آقای فیتزجرالد ماریوت دید زنانی که شوهران‌شان به عنوان باربر به جنگ رفته‌اند، رقصی اجرا می‌کنند. آن‌ها خود را سفید رنگ زده بودند و چیزی جز فوته‌ی کوتاه به تن نداشتند. در جلوشان زن جادوگرِ چروکیده‌ای با فوته‌ی بسیار سفید قرار داشت، موهای سیاهش را به شکل شاخ دراز و برآمده‌ای آراسته بود و صورت، سینه‌ها، دست‌ها و پاهای سیاهش به طور نمایانی با دایره‌ها و هلال‌های سفیدرنگ نقاشی شده بود. همگی جارومانندی از موی دم‌گاومیش یا اسب به دست داشتند و درحال رقص چنین می‌خواندند «شوهران ما به سرزمین آشانتی رفته‌اند تا دشمنان‌شان را از روی زمین جارو کنند!»

۳

جادوی مسری

بدین‌سان ما عمدتاً شاخه‌ای از جادوی همدلانه را بررسی کردیم که می‌توان هومیوپاتیک یا تقلیدی نامید. دیدیم که اصل عمده‌ی این نوع جادو مبتنی بر این فرض است که هر چیزْ مشابه خود را ایجاد می‌کند، به عبارت دیگر هر معلولی شبیه علت خود است. دیگر شاخه‌ی بزرگ جادوی همدلانه که من **جادوی مسری** نامیده‌ام مبتنی بر این تصور است که چیزهایی که زمانی مجاور و پیوسته به هم بوده‌اند، بعدها نیز، حتی اگر کاملاً از یکدیگر جدا شده باشند، چنان رابطه‌ی همدلانه‌ای با هم خواهند داشت که هرچه بر یکی واقع شود اثر مشابهی بر آن دیگری خواهد گذاشت. به این ترتیب، مبنای منطقی جادوی مسری، همانند مبنای جادوی هومیوپاتیک، نوعی تداعیِ معانی نادرست است و مبنای فیزیکی‌اش، اگر بتوان از چنین چیزی سخن گفت، نیز مانند مبنای فیزیکی جادوی هومیوپاتیک نوعی واسطهٔ مادی مانند اثر در فیزیک جدید است که گویا اشیای دور از هم را وحدت می‌بخشد و اثر را از یکی به دیگری انتقال می‌دهد. آشناترین نمونه‌ی جادوی مسریْ آن همدلی جادویی است که به نظر می‌رسد بین انسان و هر پاره‌ی جدا شده از وجود او مانند مو یا ناخن وی وجود دارد. به این ترتیب هرکس مو یا ناخن شخصی را در اختیار داشته باشد می‌تواند از هر فاصله‌ای اراده‌ی خود را بر صاحب آن مو یا ناخن تحمیل کند. این خرافه تداول جهانی دارد و نمونه‌های آن در مورد مو یا ناخن بعداً در این کتاب ذکر خواهد شد.

در بین قبایل استرالیا متداول است که یک یا چند دندان پیشین پسری را که در صدد

ورود به عالم مردانه است طی مراسم تشرف که برای هر فرد مذکری برگزار می‌شود می‌شکنند تا بتواند از مزایا و حقوق مرد بالغ برخوردار گردد. علت این امر روشن نیست. در نتیجه این اعتقاد برای ما مطرح است که یک ارتباط همدلانه بین پسر و دندان او پس از خارج شدن از دهانش هم‌چنان وجود دارد. به این ترتیب در بین بعضی قبایل در کنار رود دارلینگ در نیو ساوث ویلز، دندان شکسته را زیر پوست درختی در کنار رود یا چشمه‌ای جا می‌دادند. اگر پوست رشد می‌کرد و دندان را می‌پوشانید یا دندان به درون آب می‌افتاد خوب بود؛ اما اگر همچنان بی‌حفاظ بود و مورچه دورش را می‌گرفت، بومیان معتقد می‌شدند که پسرک به بیماری دهان مبتلا خواهد شد. بین مورینگ‌ها و سایر قبایل نیو ساوث ویلز دندان شکسته را نخست به پیرمردی می‌سپردند سپس از سرکرده‌ای به سرکرده‌ی دیگر داده می‌شد تا همه‌ی قبیله را بگردد و به دست پدر پسرک و سرانجام خود پسر برسد. اما با آن‌که دست به دست می‌گشت، نمی‌بایست به هیچ روی در کیسه‌ای که محتوی اشیای جادویی باشد جا داده می‌شد زیرا، در غیر این صورت، عقیده بر این بود که صاحب دندان در معرض خطر جدی قرار می‌گرفت. دکتر هاویت فقید* یک بار متصدی نگهداری دندان‌هایی شد که در مراسم تشرّف چند نوجوان به دست آمده بود و پیرمردها جداً از او خواسته بودند آنها را در کیفی که می‌دانستند تویش چند بلور کوارتز نگه داشته است قرار ندهد. می‌گفتند اگر چنین کند، طلسمِ بلورها به دندان‌ها سرایت می‌کند و پسرها آسیب می‌بینند. نزدیک به یک سال پس از بازگشت دکتر هاویت از مراسم مزبور یکی از سرکردگان قبیله‌ی مورینگ با طی دویست و پنجاه مایل مسافت به ملاقات او آمد تا دندان‌ها را پس بگیرد. این مرد می‌گفت که برای این دنبال دندان‌ها آمده است که یکی از پسرها مریض شده و به نظر آنها به دندان‌ها آسیبی رسیده که پسر را بیمار کرده است. دکتر به او اطمینان داده بود که دندان‌ها را در جعبه‌ای جدا از اشیای دیگر چون بلور کوارتز نگه داشته بود که تحت تأثیر قرار نگیرد. پیرمرد دندان‌ها را گرفته و به دقت لای پارچه‌ای پیچیده و بازگشته بود.

باسوتوها* در نهان داشتن دندان‌های شکسته دقت می‌کنند وگرنه ممکن است به دست موجودات اساطیری بیفتد که در گورستان‌ها سرگردان‌اند و می‌توانند با جادو کردن آنها به صاحبان‌شان صدمه بزنند. حدود پنجاه سال پیش مستخدمه‌ای در ساسکس با دور انداختن دندانِ بچه‌ها سخت مخالف بود و اصرار داشت که اگر حیوانی دندان را پیدا کند و بجود، دندان جدید کودک کاملاً شبیه دندان‌های حیوانی خواهد شد که دندان قبلی را جویده است. او برای اثبات حرفش از استاد بزرگ سیمسونز نام می‌بُرد که یک دندان بسیار بزرگ خوک در فک بالا داشت و این نقص عضو را همیشه نتیجه‌ی بی‌توجهی مادرش می‌دانست که یکی از دندان‌های افتاده‌اش را تصادفاً توی خوکدانی انداخته بود. عقیده‌ی مشابهی باعث اعمالی شده است که بر اساس جادوی هومیوپاتیک دندان جدید و بهتری را جایگزین

دندان قدیمی کند. به این صورت در بسیاری از نقاط جهان رسم است که دندانِ افتاده را در جایی قرار دهند که موش بتواند پیدا کند، به این امید که بر اساس همدلی که هنوز بین آن و صاحب قبلی‌اش برقرار است، دندان جدید وی از همان استحکام و مرغوبیت دندان‌های موش برخوردار شود. مثلاً در آلمان مثلی بین مردم رواج داشت که می‌گوید وقتی دندانتان را کشیدید بگذاریدش توی سوراخ موش. اگر دندان شیری را که افتاده است چنین کنند آن کودک هرگز دندان‌درد نمی‌گیرد؛ یا بهتر است بروید توی گرمخانه و دندانتان را به پشت سر پرتاب کنید و بگویید «ای موش من دندان استخوانی‌ام را به تو می‌دهم تو هم دندان‌های آهنین‌ات را به من بده.» از آن پس دندان‌هایتان سالم می‌مانَد. بسی دورتر از اروپا، در پاراتونگای اقیانوس آرام، وقتی دندانِ کودکی می‌افتاد این وِرد را می‌خواندند:

موش بزرگ! موش کوچک!
این دندانِ کهنه‌ی من است.
یک دندان تازه‌ام بده.

و سپس دندان را لای جرزهای سقف خانه جا می‌دادند زیرا موش در این‌گونه جاها لانه می‌کند. علت یاری خواستن از موش در این موارد این بود که دندان‌های موش را بومیان قوی‌ترین می‌دانستند.

سایر اندام‌هایی که عموماً تصور می‌رود که پس از قطع ارتباط فیزیکی همچنان ارتباط همدلانه با بدن را حفظ می‌کنند، بند ناف و مشیمه یا جفت جنین هستند. در واقع، این ارتباط را چنان نزدیک و مهم می‌دانند که بداقبالی یا خوش‌اقبالیِ شخص در طول زندگیش را غالباً بسته به این یا آن پاره از وجود او تصور می‌کنند. به این ترتیب اگر بند ناف یا جفت را خوب حفظ کنند و نگهداری کنند صاحب آن خوش‌بخت خواهد شد، در حالی که اگر آن اندام‌ها آسیب ببینند یا گم شوند صاحبش نیز صدمه خواهد دید. بدین‌سان، بعضی قبایل استرالیای غربی معتقدند که خوب یا بد شنا کردن شخص بستگی به این دارد که مادرش در موقع تولد او بند ناف را به آب انداخته یا نینداخته باشد. در بین بومیان رودِ پن‌فادر در کوئینزلند معتقدند که بخشی از روح کودک (چوی) با جفت همراه است. پس مادربزرگ جفت را برمی‌دارد و زیر شن‌ها دفن می‌کند و جای آن را با شاخ و برگ که به صورت دایره در زمین فرو کرده است علامت می‌گذارد و سرهاشان را به هم گره می‌زند که به شکل مخروطی درآیند. وقتی آنجا، موجودی که با گذاشتنِ بچه‌های گِلی در رحم زن‌ها آن‌ها را باردار می‌کند، می‌آید و آنجا را می‌بیند، روح را با خود برمی‌دارد و به یکی از جایگاه‌های خود مثل درخت، سوراخ در روی صخره‌ای، یا مرداب می‌برد که ممکن است سال‌ها همان‌جا بماند. اما گاهی از اوقات روح را دوباره در تن کودکی قرار می‌دهد و او دوباره به دنیا می‌آید. در پُناپه، یکی از جزایر کارولین*، بند ناف را توی صدفی جا می‌دهند و سپس جایی می‌گذارند

که مناسب با آینده‌ای باشد که والدین برای بچه‌شان پیش‌بینی کرده‌اند. مثلاً اگر دوست دارند بچه‌شان بالارونده‌ی خوبی باشد بند ناف را از درختی آویزان می‌کنند. جزیره‌نشینانِ کای* بند ناف را بسته به جنسیت نوزاد برادر یا خواهر او می‌دانند. آن را درون ظرفی پر از خاکستر می‌گذارند و وسط شاخه‌های درختی قرار می‌دهند تا مراقب بخت و اقبال یار خود باشد. در بین باتاک‌های سوماترا، هم‌چنین بین سایر اقوام مجمع‌الجزایر هند، جفت را خواهر یا برادرِ کوچکتر نوزاد می‌دانند که جنسیت‌اش با جنسیت نوزاد تعیین می‌شود و آن را توی خانه خاک می‌کنند. به عقیده‌ی باتاک‌ها جفت با خوش‌اقبالی کودک ارتباط دارد و ظاهراً در واقع جایگاه روح سیار است که در باره‌اش کمی بعد چیزهایی خواهیم شنید. باتاک‌های کارو معتقدند که از دو روح هر شخص آن روح حقیقی است که با جفت در زیر خاک خانه می‌زید. به اعتقاد آنها همین روح است که بچه‌ها را می‌زایانَد. باگاندا معتقد است که هرکس با جفتی می‌زاید و این جفت همان است که با جنین زاده می‌شود که آن را بچهٔ دوم می‌دانند. مادرْ جفت را پای درخت بارهنگ خاک می‌کند و تا میوه‌ی آن برسد گیاهْ مقدس خواهد بود و وقتی میوه به بار آمد در جشن آیینیِ خانواده صرف می‌شود. در بین چروکی‌ها بند نافِ دختر را توی ملاط ذرت دفن می‌کنند به این امید که وقتی دختر بزرگ شد نانوای خوبی بشود؛ اما بند ناف پسر را از درختی در جنگل می‌آویزند تا بلکه شکارچی شود. اینکاهای پرو از جفت سخت مواظبت می‌کنند و وقتی بچه بیمار شود می‌دهند تا بمکد. در مکزیک باستان بند نافِ پسر را به سربازان می‌دادند تا در زمین کارزار دفن کنند تا پسر نیز بر اثر آنْ جنگاور و جنگجو بار آید. اما بند ناف دختر را در کنار اجاق خانه خاک می‌کردند زیرا اعتقاد داشتند که به این وسیله عشق به خانه و علاقه به آشپزی و نانوایی در او ایجاد می‌شود.

حتی در اروپا بسیاری از مردم هنوز معتقدند که سرنوشت هرکس کمابیش بسته به سرنوشت بند ناف یا جفت اوست. به این ترتیب در باواریای راین بند ناف را مدتی در میان پارچه‌ای کهنه نگه می‌دارند و سپس بسته به این که نوزاد پسر یا دختر باشد می‌بُرند یا تکه‌تکه می‌کنند که یعنی پسر یا دختر وقتی بزرگ شد کارگری ماهر یا خیاطی زبردست شود. در برلین معمولاً ماما بند ناف خشکیده را به پدر می‌دهد و سخت تأکید می‌کند که در نگهداریش جدیت کنند زیرا تا وقتی بند ناف موجود است بچه زندگی و رشد می‌کند و بیمار نمی‌شود. در پیوس و پرچ مردم بند ناف را نه توی آب و نه آتش می‌اندازند و معتقدند که اگر جز این باشد بچه یا غرق می‌شود یا می‌سوزد.

بدین‌سان در بسیاری از نقاط جهان بند ناف یا، بیشتر از آن، جفت را موجودی زنده، برادر یا خواهر نوزاد، یا شیئی مادی می‌دانند که روح نگهبان کودک یا بخشی از روح او در آن جای دارد. علاوه بر این، آن ارتباط همدلانه که تصور می‌شود بین شخص و جفت یا بند نافاش وجود دارد آشکارا در این رسم عمومی مشهود است که جفت یا بند ناف را در

شخصیت و آتیه هرکس و در رساندن او به حرفه‌ی خاص وی مؤثر می‌داند، که مثلاً اگر مرد است، بالارونده‌ای چالاک، شناگری نیرومند، شکارگری ماهر یا سربازی شجاع گردد و اگر زن است خیاطی کاردان، نانوایی چیره‌دست و مانند آن بار آید. به این ترتیب، باورها و استفاده‌هایی که درباره‌ی جفت و کمی محدودتر از آن درباره‌ی بند ناف وجود دارد، حاکی از تشابهی قابل توجه با آموزه‌ی شایعِ روح سیار یا خارجی و آداب و رسومِ مبتنی بر آن است. از این رو مشکل بتوان این گمان را عجولانه دانست که چنین تشابهی نه صرفاً تصادفی و اتفاقی بلکه جفت یا مشیمه مبنایی فیزیکی (و نه لزوماً منحصر به فرد) برای تئوری و عملِ روح خارجی است. بررسی این موضوع به بخش دیگری از این اثر موکول می‌شود.

یک کاربرد غریبِ آموزه‌ی جادویِ مسری ارتباطی است که عموماً تصور می‌شود بین مرد زخمی و عامل زخم وجود دارد، به نحوی که هرچه عامل انجام می‌دهد یا بر آن انجام می‌گیرد عیناً اثر زیانبار یا سودمند خود را بر فرد مورد نظر می‌گذارد. بنابراین پلینی می‌گوید که اگر مردی را زخمی کرده‌اید و به خاطر آن ناراحتید فقط کافی است به دستی که زخم را زده است تُف کنید تا زخمِ آن کس فوراً بهبود یابد*. در ملانزی اگر دوستانِ مردی که به تیری زخمی شده است تیر را پیدا کنند، آن را در جایی مرطوب یا بین برگ‌های خنک قرار می‌دهند زیرا به این ترتیب التهاب زخم رفع می‌شود و زخم خیلی زود ترمیم می‌یابد. در عین حال دشمنی که تیر را انداخته است سخت تلاش می‌کند تا با هر چاره‌ای که از دستش برمی‌آید زخم را وخیم‌تر سازد. به همین منظور او و دوستانش مایعات داغ می‌نوشند و برگ‌های محرک و سوزش‌آور می‌جوند، زیرا این‌ها ظاهراً زخم را ملتهب‌تر و شدیدتر می‌کنند. هم‌چنین کمان را کنار آتش می‌گذارند تا زخمِ تیر نیز کاری‌تر و حادتر شود و به همین جهت پیکان را اگر پیدایش کنند، در آتش می‌نهند. علاوه بر این، مراقبند که زه کمان را سفت و کشیده نگه دارند و گهگاه تلنگری به آن بزنند زیرا باعث می‌شود اعصاب مرد زخمی ناراحت شود و مرض کزاز گریبانش را بگیرد. بیکن می‌گوید «همواره ثابت و یقین شده است که روغنکاری اسلحه‌ای که عامل زخم است خودِ زخم را بهبود می‌بخشد. به گفته‌ی منابع موثق (هرچند خود من هنوز نمی‌توانم کاملاً آن را باور کنم) نکات زیر را در این آزمون می‌توان ملاحظه کرد: نخست، روغنی که برای این امر به کار می‌رود ترکیبات گوناگون دارد که غریب‌تر و دیریاب‌تر از همه خزه‌ی نشسته بر جمجمه‌ی مرد مُرده‌ی دفن نشده و چربی گراز و خرس کشته شده در حین زایمان است.»* این روغن گرانبها را که از این مواد و ترکیبات دیگر ساخته می‌شد، آن‌طور که فیلسوف می‌گوید، نه بر زخم که بر اسلحه می‌زدند و البته خود زخمی در فاصله‌ی بعیدی قرار داشت و چیزی از ماجرا نمی‌دانست. راوی می‌گوید که طبق اینِ آزمایش هرگاه روغن از روی اسلحه زدوده می‌شد،

زخمی بی‌آن‌که خبر داشته باشد سخت درد می‌کشید تا آن‌که سلاح مجدداً روغنکاری شود. علاوه بر این، «تردیدی نیست که اگر نتوان اسلحه را بازجُست، حتی شیئی چوبی یا آهنی شبیه به سلاح را اگر در محل زخم که در حال خونریزی است بگذارند، با روغنکاری آن شیء، همان اثر و همان نتیجه حاصل خواهد شد.» درمان‌هایی از این گونه که توجه بیکن را به خود جلب کرده است، هنوز در روستاهای شرقی انگلستان متداول است. بدین‌سان در سافولک اگر شخصی خود را با داس یا دسقاله زخمی کند همیشه می‌کوشد تا عامل زخم را تمیز و براق و روغنکاری شده نگه دارد تا زخم چرک نکند. اگر خاری به دستش فرو رود، خار را که درآورد روغنکاری و تمیز می‌کند. مردی که هنگام پرچین کشیدنْ خار به دستش فرو رفته بود با دست متورم پیش پزشک رفت. وقتی از پزشک شنید که دستش در حال چرک‌کردن است گفت «این امکان ندارد چون خار را که درآوردم، خوب روغن زدم.» اگر میخی به پای اسب فرو رود و زخمی‌اش کند، مهترِ اهل سافولک مسلماً میخ را نگه می‌دارد، تمیزش می‌کند، و هر روز روغن می‌زند تا پای اسب چرک نکند. همین‌طور کارگران کمبریج شر تصور می‌کنند اگر میخی به پای اسب فرو رود باید میخ را با روغن یا چربی خوک آغشت و در جای امنی محفوظ داشت وگرنه اسب خوب نمی‌شود. چند سال پیش دامپزشکی را به مداوای اسبی که لولای دروازه‌ی مزرعه‌ای پهلویش را شکافته بود فراخواندند. او وقتی به محل رسید دید که برای مداوای اسب زخمی کاری نکرده‌اند ولی مردی سرگرمِ کَندنِ لولا از چارچوبِ در است تا پس از روغنکاری کناری گذاشته شود زیرا به اعتقاد ساده‌لوحان کمبریجی موجب بهبود اسب می‌شد*. همین‌طور روستائیان اسکس معتقدند که اگر مردی با چاقو زخمی شود برای مداوایش باید چاقو را چرب کرد و در بستری که زخمی در آن خوابیده است قرار داد. به همین نحو در باواریا توصیه می‌کنند که پارچه‌ای کتانی را چرب کنید و به لبه‌ی تبری که شما را زخمی کرده است ببندید و مواظب باشید که لبه‌ی تیز تبر رو به بالا قرار گیرد. با خشک شدن روغن در روی تبر، زخم نیز مداوا می‌شود. هم‌چنین در کوهستان هارتز می‌گویند که اگر زخمی شدی باید چاقو یا تیغ را چرب کنی و به نام اب و ابن و روح‌القدس در جایی خشک قرار دهی. با خشک شدن چاقو زخم درمان می‌شود. مردمان دیگری نیز در آلمان می‌گویند که باید چاقو را در زمین نمناک فرو کرد و چاقو که زنگ بزند زخم مداوا می‌شود. باز کسان دیگری در باواریا توصیه می‌کنند که تبر یا هر آلت مورد نظر را باید چرب کرد (یا به روایت دیگری، به خون آغشت) و در زیر لبه‌ی بام قرار داد.

این سلسله استدلال‌ها که این‌گونه در بین روستاییان انگلیسی و آلمانی همراه با وحشیان ملانزی و امریکا رایج است، با بومیان استرالیای مرکزی که تصور می‌کنند در شرایط خاصی خویشاوندان نزدیک مرد زخمی باید خود را چرب کنند، در خوراک‌شان

امساک روا دارند و رفتارشان را به نحو دیگری تنظیم کنند تا بهبود مرد زخمی مسلم گردد، گامی جلوتر برده می‌شود. به این ترتیب وقتی بچه‌ای ختنه می‌شود و هنوز زخم خوب نشده است، مادرش نباید صاریغ یا نوع خاصی از مارمولک یا بالشک مار یا هر نوع چربی بخورد زیرا در غیر این‌صورت التیام زخم با اِشکال مواجه می‌شود. او هر روز چوب‌های حفاری‌اش را چرب می‌کند و هرگز از نظرش دور نمی‌دارد، شب‌ها آن‌ها را کنار سرش می‌گذارد و هیچ‌کس اجازه ندارد به آنها دست بزند. هر روز هم بدن خودش را سراسر چرب می‌کند و این امر به نحوی در بهبود بچه‌اش مؤثر است. آرایش دیگری از همین اصل را در بدعت روستایی آلمانی می‌توان دید. می‌گویند وقتی پای خوک یا گوسفند می‌شکند، کشاورز باواریای راین یا هسه پایه‌ی یک صندلی را با نوار می‌بندد و به طریق خاصی شکسته‌بندی می‌کند. تا چند روز نباید کسی روی آن بنشیند یا حرکتش دهد یا ضربه‌ای به آن بزند. چراکه این عمل موجب درد کشیدن خوک یا گوسفندِ مضروب می‌شود و بهبود زخم را به تأخیر می‌اندازد. روشن است که مورد اخیر بیرون از حیطه‌ی جادوی مسری و مربوط به حوزه‌ی جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی است؛ پایه‌ی صندلی که به جای پای حیوان مداوا می‌شود به هیچ وجه به حیوان ارتباط ندارد و شکسته‌بندیِ آن شبیه‌سازی صرف مداوایی است که جراحی واقعی می‌تواند به بیمار واقعی اعطا کند.

پیوند همدلانه‌ای که تصور می‌رود بین انسان و اسلحه‌ای که زخمی‌اش کرده وجود دارد احتمالاً مبتنی بر این پندار است که خونِ روی اسلحه همان حسی را ادامه می‌دهد که خون بدنِ زخمی دارد. به چنین دلیلی، پاپوان‌های تاملیو، جزیره‌ای در اطراف گینه نو، مراقبند که پارچه‌های خون‌آلودِ زخم را حتماً به دریا بیندازند زیرا می‌ترسند که اگر به دست دشمن بیفتد ممکن است با جادو مجدداً به آنها آسیب بزند. یک بار مردی که زخمی در دهان داشت و مدام خونریزی می‌کرد برای مداوا پیش میسیونرها رفت. همسر وفادارش با رنج و دشواری بسیار همه‌ی خونی راکه از زخم رفته بود جمع کرده و به دریا ریخته بود. این شاید برای ما عجیب و باورنکردنی به نظر آید اما بیشتر ناشی از این باور است که ارتباطی جادویی بین شخص و لباس‌هایش وجود دارد چنان که هر رفتاری با لباس‌های او مستقیماً بر خود او نیز اثر می‌گذارد هرچند که در آن لحظه از محل مورد نظر بسیار دور باشد. در قبیله‌ی وُتجوبالوکِ ویکتوریا جادوگر گاهی زیرانداز چرمینِ شخصی را به دست می‌آورد و آهسته بر آتش می‌گیرد. با این کار صاحب زیرانداز بیمار می‌شود. اگر جادوگر را راضی کنند که افسون را بی‌اثر سازد، زیرانداز را به دوستان بیمار پس می‌دهد و می‌گوید که توی آب قرارش دهند «تا اثر آتش از آن زدوده شود.» با این کار بیمار احساس خنکیِ جانبخشی می‌کند و احتمالاً شفا می‌یابد. در تانا از جزایر نیوهیبرید اگر فردی کینه‌ای از دیگری به دل دارد و آرزومند مرگ اوست سعی می‌کند تکه‌ای از لباس‌های او را که عرق تنش بر آن

نشسته است به دست آورَد. اگر در این کار توفیق یافت، لباس را با شاخ و برگ درختی خاص خوب می‌مالد و سپس آن را با همان شاخ و برگ‌ها محکم به هم می‌پیچد و به صورت بندیلی می‌بندد و آهسته در آتش می‌سوزاند. دشمن با سوختن بندیل بیمار می‌شود و چون خاکستر شد می‌میرد. با این حال، در این نوع افسون ارتباط جادویی احتمالاً نه چندان بین فرد و لباس او که بین فرد و عرق تن او است. اما در موارد دیگری از همین نوع به نظر می‌رسد که خود لباس برای چیره شدنِ جادوگر کافی باشد. زن جادوگر در تئوکریتوس در عین حال که نقش یا تکه مومی را ذوب می‌کند به این نیت که معشوق بیوفایش نیز در عشق او ذوب شود، فراموش نمی‌کند که تکه‌ای از لباس او را که در خانه جاگذاشته بوده است نیز در آتش بیفکند. در پروسیا می‌گویند که اگر دزدی را نمی‌توانید دستگیر کنید، آخرین چاره این است که تکه‌ای از لباسش را که در حین فرار جا گذاشته است به دست آورید. آنگاه اگر آن را محکم بزنید، دزد بیمار خواهد شد. این اعتقاد در اذهان عمومی ریشه دارد. حدود هشتاد نود سالی پیش، در همسایگیِ برند، مردی در حال دزدیدن عسل شناسایی شد و در حال فرار بالاپوشش را جا گذاشت. وقتی شنید که مالک خشمگینِ عسل لباس او را درهم می‌کوبد، چنان وحشت کرد که به بستر افتاد و مُرد.

هم‌چنین جادوی همدلانه را نه فقط از طریق لباس یا اجزای جدا شده از تن دشمن بلکه به واسطه‌ی آثاری که از او در روی خاک و شن باقی مانده است نیز می‌توان اِعمال کرد. به‌خصوص، خرافه‌ی شایعی است که با آسیب‌زدن به جاپای کسی خود پاهایی که اثر را به جا گذاشته است آسیب می‌بیند. به این ترتیب بومیان استرالیای جنوب شرقی گمان می‌کنند که می‌توان با فرو کردن تکه‌های تیز کوارتز، شیشه، استخوان یا زغال‌سنگ در جای پای کسی خود او را چلاق کرد. درد روماتیسم را نیز به همین قضیه مربوط می‌دانند. دکتر هاویت با دیدن یکی از بومیان تاتونگولونگ که سخت می‌لنگید علت را از او پرسید. بومی گفت «کسی در پایم ‹بطری› فرو کرد.» بومی به روماتیسم مبتلا بود اما گمان می‌کرد که دشمن جای پایش را پیدا کرده و تکه‌ای از بطری شکسته را در آن فرو کرده و اثر جادویی آن وارد پای او شده است.

نمونه‌های مشابه این اعمال در نقاط مختلف اروپا رایج است. مثلاً در مکلن‌بُرگ گمان می‌کنند اگر میخی در جای پای کسی فرو کنند، صاحب جای پا لنگ می‌شود. گاهی نظر بر این است که میخ باید از تابوتی کنده شده باشد. شبیه این‌گونه آسیب‌زدن به دشمن در بعضی نواحی فرانسه نیز متداول است. می‌گویند پیرزنی که جادوگر بود به استو در سافولک رفت و آمد می‌کرد. اگر کسی دنبالش می‌کرد و میخ یا چاقویی در جای پایش روی زمین فرو می‌کرد، زن نمی‌توانست قدم دیگری بردارد مگر آن‌که آن شیء را از جای پایش درآورند. در بین اسلاوهای جنوب، دختری که مردی را دوست دارد جای پای معشوق را می‌کَنَد و خاک

آن را در گلدان می‌ریزد و در آن گلِ همیشه‌بهار می‌کارد. هم‌چنان که گیاه همیشه می‌مانَد و نمی‌پژمرد، عشق معشوق نیز جاودان و شکوفا خواهد شد و هرگز نخواهد فسرد. به این صورت، افسون عشق از طریق خاکی که معشوق بر آن پا نهاده است بر او کارگر می‌شود. نوع دانمارکی این عمل نیز مبتنی بر پیوند همدلانه بین فرد و جای پای اوست: دو تنی که با هم عهد می‌بندند مقداری از خون خود را به جای پای همدیگر می‌ریزند و به این وسیله پیمان وفاداری می‌بندند. در یونان باستان گویا چنین خرافاتی وجود داشته است، زیرا گمان می‌رفت که اگر اسبی پای بر جای پای گرگ بگذارد کرخت و بی‌حس می‌شود و پندی به فیثاغورث منسوب است که می‌گوید نباید میخ یا چاقو به جای پای کسی فرو کرد.

همین خرافه در بسیاری از نقاط جهان در صید شکار مبنا قرار می‌گیرد. شکارچی آلمانی میخی را که از تابوت کنده شده است به ردپای تازه‌ی شکار فرو می‌کند به این نیت که مانع گریختن صید گردد. بومیان ویکتوریا خاکستر گرم روی ردپای حیوانی می‌ریزند که قصد صیدش را دارند. شکارچیان هاتن‌تات مشتی شن را که از ردپای صید برداشته‌اند به هوا می‌پاشند و معتقدند حیوان به این وسیله از پا می‌افتد. بومیانِ تامپسن معمولاً ردپای گوزنِ زخمی را افسون می‌کنند و پس از آن دیگر از تعقیب حیوان دست برمی‌دارند زیرا گمان می‌کنند افسون سبب خواهد شد که حیوان نتواند دورتر رود و به زودی می‌میرد. همین‌طور، بومیان اوجیب‌وای به نخستین ردپای گوزن یا خرس که برخورد می‌کنند «دوا» می‌ریزند و تصورشان این است که باعث می‌شود حیوان به زودی خود را نشان دهد حتی اگر مسافتی دو یا سه روزه دورتر از محل باشد، چرا که این افسون می‌تواند سفری چند روزه را در چند ساعت خلاصه کند. شکارچیان اُیو در آفریقای غربی چوبی نوک‌تیز در ردپای صید فرو می‌کنند تا صید چلاق شود و به دام آن بیفتد.

اما جای پا اگرچه بسیار عیان است، با این حال تنها اثر جسمانی نیست که جادو از راه آن بر کسی کارگر می‌شود. بومیان استرالیای جنوب شرقی معتقدند که با دفن کردن تکه‌های کوارتز، شیشه و امثال آن در محلی که بدن کسی بر آن اثر گذاشته است می‌توان به او آسیب زد. تأثیر جادویی این اشیای تیز وارد بدن آن کس می‌شود و درد طاقت‌فرسایی ایجاد می‌کند که آن اروپاییِ نادان درد روماتیسم را ناشی از آن می‌دانست. اکنون می‌فهمیم که چرا فیثاغورثیان معتقدند هنگام برخاستن از بستر باید جای بدن را در روی رخت‌خواب صاف و محو کرد. این صرفاً قاعده‌ای برای پیشگیری از جادو بود و بخشی از قواعد خرافی را تشکیل می‌داد که مردمان باستان به فیثاغورث نسبت می‌دادند، هرچند که بدون تردید با نیاکانِ وحشیِ یونانیان خیلی پیش از روزگار آن فیلسوف آشنا بوده‌اند.

۴

اکنون بررسی اصول کلی جادوی همدلانه را به پایان برده‌ایم. نمونه‌هایی را که در توضیح این اصول به کار رفته است تا حدود زیادی از آنچه که می‌توان جادوی خصوصی نامید یعنی از آن مراسم و آیین‌های جادویی که بر ضد یا به صلاح اشخاص به کار می‌رود برگرفته‌ام. اما در جامعه‌ی وحشی علاوه بر این می‌توان آثاری از جادوی عمومی یافت که جادویی به سود کلّ جامعه است. در جاهایی که این مراسم به خاطر خیر عموم اجرا می‌شود روشن است که جادوگر صرفاً کارورزی خصوصی نیست و تا حدودی به صورت کارگزار عمومی درمی‌آید. پیدایش این‌گونه کارگزاران در تحول سیاسی و نیز مذهبی جامعه از اهمیت زیادی برخوردار است. زیرا آنجا که مصلحت قبیله در گرو این آیین‌های جادویی دانسته می‌شود، جادوگر به منزلتی بزرگ و پرنفوذ ارتقا می‌یابد و ممکن است حتی مرتبه و اقتدار فرمانده یا شاه را کسب کند. بنابراین حرفه‌ی جادوگری بعضی از تواناترین و جاه‌طلب‌ترین افراد قبیله را به خود جلب می‌کند، زیرا وسیله‌ی کسب افتخار، ثروت و قدرت است به گونه‌ای که به ندرت حرفه‌ی دیگری قادر به تأمین آن است. ذهن‌های تیزتر می‌دانند که چقدر آسان می‌توان برادر ضعیف‌تر را فریفت و خرافه‌پرستی او را به سود خود به کار برد. منظور این نیست که جادوگر همیشه شیاد یا دروغزن است؛ او غالباً صمیمانه اعتقاد دارد که واقعاً از قدرت شگفتی که مردم زودباور به او نسبت می‌دهند برخوردار است. اما هرچه باذکاوت باشد بیشتر احتمال دارد دست به مغلطه‌هایی بزند که بر اذهان ساده‌لوح روا داشته می‌شود. از این رو قوی‌ترین جادوگران باید کمابیش فریبکارانِ خودآگاه باشند و دقیقاً همین‌هایند که به خاطر توانِ برترشان در صدر قرار می‌گیرند و به منزلت‌هایی بسیار بالا و اقتداری فراگیر و حاکم دست می‌یابند. بر سر راهی که جادوگر حرفه‌ای باید طی کند ورطه‌های بسیاری هست که بنا بر قاعده فقط بی‌باک‌ترین و تیزبین‌ترین کسان قادرند از آن به سلامت بگریزند، زیرا همواره باید به یاد داشت که هر ادعا و عملی که جادوگر به عنوان جادوگر مطرح می‌کند دروغ است و هیچ‌یک را نمی‌توان، آگاهانه یا ناآگاهانه، بدون فریب از پیش برد. از این رو جادوگری که صمیمانه به قدرت گزاف خود باور دارد خیلی بیش از یک شیاد زیرک در خطر است و احتمال دارد که در کارش با شکست و ناکامی مواجه گردد. ساحر درستکار همیشه انتظار دارد افسون‌ها و وردهایش اثر مورد نظر را داشته باشد و اگر چنین نشود، نه فقط واقعاً متحیر می‌ماند، که همیشه این‌طور است، بلکه علناً و با فاجعه کنار گذاشته می‌شود، که غالباً چنین است: او همچون همکار شیادش آماده نیست برای ناکامی خود عذرهای ظاهراً موجه بتراشد و پیش از آن‌که بتواند عذری بیابد ممکن است مشتریانِ سرخورده و خشمگین حسابش را برسند.

نتیجه‌ی کلی این است که در این مرحله از تکامل اجتماعی قدرت‌های بزرگ به دست باهوش‌ترین افراد و بی‌اخلاق‌ترین شخصیت‌ها می‌افتد. اگر بتوان زیانی را که اینان با شیادی خود به بار می‌آورند با سودی که از رهگذر هوش و ذکاوت برترشان تأمین می‌شود سنجید، احتمالاً به عیان بتوان دید که خیر حاصل از عمل آنان بسی بیش از شر و فریبکاری است. زیرا تبهکاری ابلهانِ درستکارِ بلندپایه در جهان شاید بیش از زیانِ نابکارانِ باهوش بوده است. رذلِ زیرک وقتی به اوج جاه‌طلبی‌اش رسید و دیگر جایی برای ارضای خودخواهی‌اش ندارد ممکن است استعدادش را، تجربه‌اش را، توانش را در خدمت به عموم به کار گیرد و غالباً می‌گیرد. بسیاری از افراد که در کسب قدرت کمترین وسواس را داشته‌اند در استفاده از آن خیر عموم را در نظر گرفته‌اند، اعم از آن‌که قدرت مورد نظر قدرت مالی یا اقتدار سیاسی بوده یا نبوده باشد. در زمینه‌ی سیاست دسیسه‌گر مکّار، و برنده‌ی بیرحم، ممکن است به صورت فرمانروایی خردمند و بخشنده درآید که زندگی سعادتمند و مرگی ماتمزا داشته باشد و آیندگان تحسین و ستایش‌اش کنند. دوتا از مشهورترین نمونه‌های این‌گونه مردان جولیوس سزار و اگوستوس بودند. اما ابله همیشه ابله است و قدرتی که در دست اوست هرچه بیشتر باشد، پیامد مصیبت‌بارِ استفاده از آن نیز بیشتر خواهد بود. بزرگترین فاجعه‌ی تاریخ انگلستان، گسستن از امریکا، شاید هرگز رخ نمی‌داد اگر جرج سوم آدم خوب ابلهی نمی‌بود.

بنابراین تا آنجا که حرفه‌ی عامِ جادوگری بر تشکیلات جامعه‌ی بدوی اثر می‌گذاشت، بر آن بود که کنترل امور را به تواناترین کس بسپارد: موازنه‌ی قدرت را از چند تن به یک تن انتقال داد: سلطنت را جایگزین دموکراسی یا بهتر بگوییم الیگارشی ریش‌سفیدان کرد. زیرا به طور کلی بر جامعه‌ی بدوی نه همه‌ی مردان بالغ، بلکه انجمن شیوخ فرمان می‌رانْد. دگرگونی، به هر دلیلی که رخ داد و ماهیت حاکمان قدیم هرچه که بود، روی هم رفته بسیار سودمند بود. زیرا ظهور سلطنت ظاهراً وضعیتی اساسی در رهیدن بشر از بدویت بوده است. هیچ آدمیزادی همچون آن وحشی دموکراتیک پابسته‌ی رسم و سنّت‌ها نبوده و نیست، نتیجتاً در هیچ مرحله‌ای از جامعهٔ پیشرفت آن‌قدر بطیء و دشوار نیست. آن تصور قدیم که وحشی آزادترین کسی بوده است قلب حقیقت است. او برده‌ی اربابی دیده‌شدنی نیست بلکه برده‌ی گذشته، برده‌ی ارواح نیاکان مرده‌ی خویش است که در هر قدم، از تولد تا مرگ، با او همراهند و با چماقی آهنین بر او فرمان می‌رانند. کردار آن‌ها نمونه‌ی حق است، قانونِ نانوشته‌ای است که او مطیع چشم و گوش بسته‌ی آن است. به این ترتیب اندک مجالی برای استعداد برتر وجود داشت تا رسوم کهن را به آدابی بهتر تغییر دهد. تواناترین کس را ضعیف‌ترین و ابله‌ترین کس، که لزوماً تعیین‌کننده‌ی استاندارد است، به زیر می‌کشد زیرا نمی‌تواند فراتر رود، حال آن‌که دیگری می‌تواند فرو افتد. سطح چنین جامعه‌ای یک

درجه‌ی خاص یکنواخت دارد که تا آنجا که از لحاظ انسانی ممکن است، نابرابری‌های طبیعی و اختلافات سنجش‌ناپذیرِ ظرفیت و خوی ذاتی را به یک برابری ظاهریِ کاذب تقلیل می‌دهد. در این وضعیت راکد و فرومرده، که عوامفریبان و خیالپردازان در اعصار بعدی دوران ایده‌آل و عصر طلایی بشریت عنوانش کرده‌اند، هرآنچه که با گشودن مجالی برای استعداد و متناسب ساختن درجات اقتدار با توانایی‌های طبیعی بشر به ارتقای جامعه کمک کند، برای همه‌ی آن‌هایی که خیر حقیقیِ مردم خود را در دل دارند همواره خجسته و مطلوب است. به محض آنکه این تأثیرات اعتلایی عمل آغاز کنند ــ چرا که برای همیشه نمی‌توان سرکوب‌شان کرد ــ پیشرفت تمدن نسبتاً سرعت می‌گیرد. صعود یک فرد بر اریکه‌ی قدرت قادرش می‌سازد که در فاصله‌ی عمر یک انسان شاهد دگرگونی‌هایی باشد که قبل از آن چندین و چند نسل نیز نمی‌توانستند صورت دهند. و اگر این فرد از هوش و توانی بیش از حد معمول برخوردار باشد، که اغلب نیز چنین می‌شود، از این فرصت بیدرنگ استفاده خواهد کرد. حتی اوهام و هوس‌های یک مستبد می‌تواند در خدمت گسستن زنجیرهایی باشد که رسوم بر دست و پای انسان بدوی بسته است و به محض آنکه قبیله از سیطره‌ی انجمن‌های جبون و جداگانه‌ی شیوخ برهد و در جهت رهبری یک ذهن توانا و مصمّم واحد قرار گیرد برای همسایگانش خطرآفرین و هراس‌آور می‌شود و پا به عرصه‌ی قدرت‌طلبی می‌گذارد که در مراحل اولیه‌ی تاریخ غالباً برای پیشرفت اجتماعی، صنعتی و فکری بسیار مطلوب است. جامعه برای گسترش نفوذ خود، یک مقدار با نیروی نظامی و مقداری با تبعیت خودِ قبایل ضعیف‌تر، به زودی به ثروت و برده دست می‌یابد که هر دو، با رهانیدن بعضی طبقات از تلاش دائمی برای یک زندگی بخور و نمیر، به آنان فرصت می‌دهد تا خود را وقف آن جستجوی بیطرفانهٔ دانش کنند که عالی‌ترین و نیرومندترین وسیله برای بهبود بخشیدن به اقبال انسان است.

پیشرفت فکری و معنوی که خود را در رشد هنر و علم و گسترش نگرش‌های آزادمنشانه‌تر نشان می‌دهد، نمی‌تواند جدا از پیشرفت صنعتی یا اقتصادی باشد و به نوبه‌ی خود انگیزش عظیمی از فتوحات و امپراتوری کسب می‌کند. تصادف صرف نیست که عظیم‌ترین شکوفایی‌های فعالیت ذهن انسانی بلافاصله پس از پیروزی‌ها رخ داده است و اقوام بزرگ فاتح در جهان همه بیشترین سهم را در پیشرفت و گسترش تمدن داشته‌اند و همین‌سان زخم‌هایی را که در جنگ پدید آورده‌اند در صلح التیام بخشیده‌اند. بابلیان، یونانیان، رومیان و اعراب شاهدان ما در اعصار گذشته‌اند: هنوز باید زیست تا شکوفایی مشابهی را در ژاپن دید. این هم تصادفی نیست، اگر به سرچشمه‌های تاریخ بازگردیم، که همه‌ی نخستین خیزش‌های بزرگ به سوی تمدن در لوای حکومت‌های استبدادی و دین‌مدار مثل دولت‌های مصر، بابل و پرو صورت گرفته است که در آن‌ها فرمانروای بزرگ

در شخصیت دوگانه‌ی شاه و خدا انقیاد و اطاعت بی‌چون و چرای رعایا را می‌خواست و از آن برخوردار بود، بسیار دشوار بتوان این سخن را گزاف دانست که در این دورانِ اولیهْ استبداد بهترین دوست بشریت و هرچند شاید متناقض بنماید، آزادی است. زیرا با این همه، در حکومت‌های مطلقه‌ی استبدادی، در یکّه‌سالاری‌های بسیار شاقّ، آزادی در بهترین معنای آن ــ آزادی اندیشه و آزادی تعیین سرنوشت فردی ــ بیش از آزادی موجود در رهاییِ ظاهری زندگی بدوی است که سرنوشت فرد از گهواره تا گور در منگنه‌ی رسوم موروثی قرار دارد.

بنابراین، تا جایی که حرفه‌ی عمومیِ جادو یکی از راه‌هایی بوده است که تواناترین کسان را به برترین قدرت می‌رساندْ، به رهایی بشریت از اسارت سنّت و ارتقا دادنش به حیاتی بزرگ‌تر و آزادتر همراه با نگرشی وسیع‌تر به جهان، کمک کرده است. این خدمت کوچکی به بشریت نیست. و وقتی به یاد می‌آوریم که جادو در مسیری دیگر راه را برای علم هموار کرده است، مجبوریم بپذیریم که اگر هنر سیاه تبهکاری زیادی صورت داده منشأ خیر بسیاری نیز بوده است، که اگر فرزند خطاست با این حال مادر آزادی و حقیقت نیز به شمار می‌رود.

۵

جادو همچون علم نظم و هماهنگی در طبیعت را اصل می‌گیرد؛ از همین‌جا است جاذبه‌ی جادو و نیز علم، که برای آنان که می‌توانند به راز فنرهای طبیعت دست یابند منظره‌ای بیکران وامی‌گشاید.

نمونه‌های داده شده در فصل قبل ممکن است برای نشان دادن اصول کلّی جادوی همدلانه در دو بخش آن، که به ترتیب هومیوپاتیک و مسری نامیده‌ایم، کفایت کند. مواردی از جادو نیز بوده است که دیده‌ایم آن را کار ارواح می‌دانسته‌اند و برای جلب رضای آنان به دعا و قربانی متوسل می‌شدند. اما این موارد همه استثنایی‌اند؛ نماینده‌ی جادویی آمیخته و مرتبط با مذهب‌اند. آنجا که جادوی همدلانه به شکل کاملاً اصیلش وجود دارد بر این گمان است که در طبیعت حادثه‌ای لزوماً و همواره در پی حادثه‌ای دیگر بدون دخالت عاملی روحانی یا شخصی رخ می‌دهد. از این رو فرایافتِ اساسی‌اش با فرایافتِ علم نوین یکسان است؛ زیربنای کل نظام در اینجا ایمانی ضمنی اما واقعی و راسخ به نظم و همسانی طبیعت است. جادوگر تردید ندارد که علت‌های معین همواره معلول‌های معین به بار خواهد آورد؛ که اجرای مراسمی خاص همراه با جادوی مناسب آن، به ناگزیر، با نتیجه‌ی مطلوب همراه خواهد بود مگر آن‌که به راستی ورد و افسونش اتفاقاً با افسون نیرومندترِ جادوگری دیگر خنثی و بی‌اثر شده باشد. او به قدرتی برتر متوسل نمی‌شود: در پی جلب نظرِ موجودی بی‌ثبات و بلهوس نیست: خود را بنده‌ی هیچ خدای پرابهتی قرار نمی‌دهد. در عین حال قدرتش، که به نظر خودش قدرتی عظیم است، به هیچ وجه اختیاری و نامحدود نیست. تا

جایی می‌تواند اِعمالش کند که دقیقاً قواعد هنرش را، یا چیزی را که شاید بتوان قوانین طبیعت به تصور خود وی نامید، رعایت کرده باشد. غفلت از این قوانین و کوچکترین تخطی از آن موجب شکست خواهد بود و ممکن است خود فاعلِ نابلد را دچار مخاطرات بزرگ سازد. او اگر خواهان سلطه بر طبیعت است، این سلطه‌ای قانونمند با دامنه‌ی بسیار محدود است و با هماهنگی کامل با کاربرد قدیم صورت می‌گیرد. از این رو شباهت نزدیکی بین مفاهیم جادویی و علمی جهان وجود دارد. در این هر دو، توالی رویدادها کاملاً منظم و قطعی و متکی بر قوانین تغییرناپذیر انگاشته می‌شود که کارکردش را می‌توان دقیقاً پیش‌بینی و محاسبه کرد: هوسبازی و شانس و تصادف خارج از روند طبیعت‌اند. هر دو منظرهای ظاهراً بی‌انتها از امکانات پیشِ چشمِ کسی قرار می‌دهند که علت امور را می‌داند و می‌تواند آن فنرهای نهان را که مکانیسم عظیم و پیچیده‌ی جهان را به حرکت درمی‌آورند لمس کند. جاذبه‌ی شدیدی که جادو و علم برای انسان دارند، انگیزه‌ی نیرومندی که هر دو به پی‌جوییِ معرفت بخشیده‌اند، از همین‌جاست. این دو، جستجوگرِ خسته را، جوینده‌ی فرسوده را در صحرای سرخوردگی از حال با وعده‌های بی‌پایانِ آینده وسوسه می‌کنند: او را به بالای کوهی بسیار بلند می‌برند و در ورای ابرهای سیاه و مهِ پیچانِ زیر پایش، منظره‌ی شهری آسمانی را به او نشان می‌دهند که شاید در دوردست‌هاست اما از شکوهی غیرزمینیْ تابان در فروغ رؤیاها غوطه‌ور است.

عیب بزرگ جادو نه تصور کلّی‌اش از هماهنگیِ طبیعت، بلکه در درکِ نادرستِ قوانینِ خاصِّ حاکم بر توالیِ رویدادهای طبیعی است.

عیب بزرگ جادو این نیست که عموماً به رشته رویدادهایی که قانون مقرر کرده است اعتقاد دارد، بلکه در درکِ نادرستِ ماهیتِ قوانین خاصِّ حاکم بر این رشته نهفته است. اگر موارد مختلف جادوی همدلانه را که در صفحات پیشین مرور شده است تحلیل کنیم و نمونه‌های شایسته‌ی کلّ موضوع تلقی کنیم، همچنان که قبلاً اشاره کرده‌ام، خواهیم دید که همگی به‌کارگیریِ نادرستِ یکی از دو قانون بزرگِ بنیادینِ تفکر، یعنی تداعی معانیِ مبتنی بر مشابهت و تداعی معانیِ مبتنی بر مجاورت، در مکان یا زمان‌اند. تداعی نادرستِ معانی مشابه جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی ایجاد می‌کند: تداعی نادرستِ معانی مجاور جادوی مسری تولید می‌کند. اصول تداعی به خودی خود عالی است و به یقین در کارکرد ذهن انسان اهمیت اساسی دارد. به‌کارگیری درست آن به علم و کاربرد نادرستش به جادو می‌انجامد که خواهر حرامزاده‌ی علم است. بنابراین بدیهی و تقریباً توضیح واضحات است که بگوییم هر جادویی لزوماً دروغین و عقیم است زیرا اگر قرار بود راست و بارور باشد دیگر نه جادو که علم می‌بود. انسان از قدیم‌ترین ایام در جستجوی قوانینی عام بوده است تا به واسطه‌ی آن نظامِ پدیده‌های طبیعی را به نفع خود سوق دهد و در این جستجوی دراز انبوهی از این‌گونه حکمت‌ها را گرد هم آورده که بعضی درخشان و بعضی مبتذلات صرف است. قواعد درخشان یا درستْ پیکره‌ی علمِ کاربردی را تشکیل می‌دهند که فنون می‌نامیم.

رابطه‌ی جادو با مذهب.

قواعد کاذب نیز همان جادو است. پس، اگر بدین‌سان جادو نزدیک‌ترین خویشاوند علم است هنوز باید دید ارتباطش با دین چیست. اما نگاهی که به این رابطه می‌کنیم لزوماً متأثر از ایده‌ای خواهد بود که از ماهیت خود دین پرداخته‌ایم. بنابراین شاید از نویسنده به حق انتظار برود که قبل از اقدام به بررسی ارتباط دین با جادو دریافتش از دین را تعریف کند. شاید هیچ موضوعی در جهان وجود نداشته باشد که به اندازه‌ی ماهیّت دین محل اختلاف نظر باشد و پیدا کردن تعریفی از آن‌که بتواند همه را راضی کند آشکارا باید غیرممکن باشد. منتها، کاری که یک نویسنده می‌تواند بکند این است که نخست صراحتاً بگوید که منظورش از دین چیست و سپس آن را به همان معنا در سرتاسر اثرش به‌کار بَرَد. پس، درک من از دین تسکین و ترضیه‌ی نیروهای فوق بشری است که هادی و ناظر روند طبیعت و حیات بشر انگاشته می‌شوند. با این تعریف، دین دارای دو عنصر نظری و عملی، یعنی اعتقاد به نیروهایی فراتر از انسان و کوشش در سازش دادن یا راضی کردن آن‌ها است. از این دو، روشن است که اعتقاد تقدم دارد، زیرا باید به وجود خدایی معتقد بود تا برای خشنود کردنش کوشید. اما اگر این اعتقاد راه به عمل نبرد نه مذهب که صرفاً الهیات است. به قول سن جیمز «ایمان اگر عمل نکند، مرده است، تنهاست.» به عبارت دیگر، انسانی که رفتارش را تا حدی به ترس از خدا یا عشق به او تنظیم نمی‌کند دیندار نیست. از سوی دیگر، عملِ صرف، عاری از اعتقادات دینی، نیز دین نیست. دو انسان ممکن است دقیقاً یکسان رفتار کنند و با این حال ممکن است یکی مذهبی باشد و دیگری نباشد. اگر یکی با عشق به خدا یا ترس از او عمل می‌کند دیندار است؛ اگر دیگری با عشق به انسان یا ترس از او عمل می‌کند، بسته به اینکه رفتارش مناسب یا مغایر با خیر عام باشد، اخلاقی یا غیراخلاقی است. بنابراین، اعتقاد و عمل‌ها یا به زبان الهیات ایمان و عمل، به یک اندازه ضروریِ دین است و دین بی هر دوی آن‌ها وجود نمی‌تواند داشت. اما لازم نیست عمل مذهبی همیشه صورت مراسم به خود بگیرد، یعنی لزومی ندارد شامل نذر و قربانی، نیایش و سایر مناسک خارجی باشد. هدفش رضایت خدا است و اگر خدا خدایی است که با خیریه و محبت و خلوص بیش از ریختن خون، خواندن سرود و عطر بخور خشنود می‌شود، بندگانش نه با به خاک افتادن در برابر او، با ذکر مناقب او و پرکردن معابدش با پیشکش‌های گرانبها، بلکه با خلوص و محبت و نیکوکاری با مردم بهتر می‌توانند راضی‌اش کنند زیرا با این کارها تا آنجا که ضعف بشری اجازه می‌دهد، در واقع طبیعت الهی را تقلید می‌کنند. این جنبه‌ی اخلاقیِ مذهب بود که انبیای عبرانی با الهام از کمال مطلوبِ خیر و تقدس الهی از القا کردن آن هرگز خسته نمی‌شدند. از این روست که میکاه می‌گوید: «اوست که خیر را به تو می‌نماید، ای انسان. و از تو چه می‌خواهد جز این‌که درستکار باشی و محبت بورزی و به درگاه خدایت خاضع باشی؟» و زمانی بعد، اکثر آن نیرویی که مسیحیت را بر جهان مستولی ساخت از

تعریف دین: آرام و راضی کردنِ نیروهای فوق بشری که کنترل‌کننده‌ی طبیعت و انسان انگاشته می‌شوند. بدین‌سان مذهب مرکب از دو عنصرِ نظری و عملی یا ایمان و عمل است و بدون این دو وجود نمی‌تواند داشت. اما عمل دینی لازم نیست در مراسم آیینی جلوه‌گر شود؛ اگر عقیده بر این است که کار خیر خدا را خشنودتر می‌کند می‌توان آن را در رفتار اخلاقی نشان داد.

همان فرایافتِ والای ماهیت اخلاقی خداوند و وظیفه‌ای که انسان در سازش دادن خود با آن بر ذمه دارد ناشی شد. سن جیمز می‌گوید «این خالص و بی‌آلایش در پیشگاه خدا و پدر این است، عیادت از یتیمان و بیوه‌زنان در سختی، و پرهیز از آلایش‌های دنیوی.»

دین با این اعتقاد که روند طبیعت انعطاف‌پذیر یا متغیر است تضاد اصولی با جادو و هم با علم دارد که هر دو روند طبیعت را راسخ و تغییرناپذیر می‌دانند.

اما اگر دین نخست مستلزم اعتقاد به نیروهای فوق بشر است که جهان را هدایت می‌کنند و سپس کوشش در خشنود کردن آن نیروهاست، ظاهراً روند طبیعت را تا حدودی انعطاف‌پذیر و متغیر می‌داند و بر آن است که می‌توان نیروهای متعالی را که اداره کنندهٔ جهانند ترغیب یا وادار کرد که جریان حوادث را به نفع ما از مسیر خود، یعنی مسیری که در غیر این‌صورت در آن جریان خواهد داشت، منحرف کنند. این انعطاف‌پذیری یا دگرگونگیِ طبیعت مستقیماً متضاد با اصول جادو و نیز علم است که هر دو عملِ فرایندهای طبیعت را راسخ و تغییرناپذیر می‌دانند و برآنند که منحرف کردن آن از مسیر خود با ترغیب و تمنّا همان‌قدر ممکن است که با تهدید و ارعاب. تمایز بین دو نگرش مخالف به هستی پاسخ آن‌ها به این پرسش خطیر را روشن می‌کند که آیا نیروهای حاکم بر جهان هشیار و شخصی‌اند یا ناهشیار و غیرشخصی؟ دین، به عنوان جلب رضایت نیروهای فوق بشری، به شق اول معتقد است. زیرا هر رضایتی متضمن آن است که راضی‌شونده عاملی هشیار و شخصی باشد که رفتارش تا حدی غیرقطعی است، که می‌توان وادارش کرد با توسل معقولانه به علائق، امیال یا عواطفش او را واداشت تا آن را در جهت مورد نظر تغییر دهد. رضایت را هرگز نمی‌توان از اشیای بیجان و نیز از کسانی که می‌دانیم رفتارشان در شرایط خاص قطعی و حتمی است انتظار داشت. از این رو تا آنجا که دین جهان را تحت فرمان عوامل هشیاری می‌داند که می‌توان به تغییر رأی ترغیب‌شان کرد در مخالفت اساسی با جادو و هم‌چنین علم قرار دارد که هر دو معتقدند روند طبیعت نه با عواطف و هوسِ موجودات شخصی بلکه با کارکردِ قوانین ثابتی که به طور مکانیکی عمل می‌کنند تعیین می‌شود. در واقع این اعتقاد در جادو ضمنی اما در علمْ صریح است. درست است که جادو اغلب با ارواح سر و کار دارد که عواملی شخصی از نوعی‌اند که دین بدان معتقد است اما هرگاه که این کار را درست انجام دهد با آنها دقیقاً به‌گونه‌ای رفتار می‌کند که با عوامل بیجان، یعنی به جای سازش با آن‌ها یا آرام‌ساختن‌شان همچون مذهب آنها را ملزم یا مجبور می‌سازد. به این ترتیب بر آن است که همه‌ی موجودات انسانی اعم از انسانی یا الهی، در آخرین وهله معروض آن نیروهای غیرانسانی‌اند که بر همه چیز حاکم‌اند، اما با وجود این، هرکس که بداند چگونه با مراسم و طلسم‌های مناسب اغفال‌شان کند می‌تواند به عکس‌العمل وادارشان سازد. مثلاً، در مصر باستان، جادوگران مدعی بودند که می‌توانند حتی بزرگترین خدایان را به انجام‌دادن خواسته‌های خودشان وادارند و در صورت سرپیچی به انهدام تهدیدشان می‌کردند. گاهی اوقات بی‌آنکه به چنین کارهایی نیاز باشد جادوگر ادعا می‌کرد

ادعای جادوگران مصری و هندی در مورد کنترل خدایان.

که اگر خدا سرپیچی کند، وی استخوان‌های اُزیریس* را می‌پراکَنَد یا افسانه‌ی مقدسش را افشا می‌کند. همین‌طور امروزه در هندوستان خودِ تثلیث بزرگِ هندو، برهما، ویشنو و شیوا، در اختیار جادوگرهایی است که با اوراد و طلسم خود چنین سلطه‌ای را بر والاترین خدایان اِعمال می‌کنند و آنان مجبورند خاضعانه هرآنچه که سرورانشان یعنی جادوگران دستور دهند، اینجا در زمین یا بالا در آسمان، انجام دهند. در هندوستان مَثَلی رایج هست به این مضمون که «همه‌ی جهان زیر فرمان خدایان است و خدایان زیر فرمان طلسم (مانترا)اند، طلسم برهمن‌ها؛ پس برهمن‌ها خدایان مایند.»

خصومت دین با جادو در عرصه‌ی تاریخ.

این مخالفت ریشه‌ایِ اصول جادو و دین کاملاً توضیح‌دهنده‌ی خصومت بی‌حد کشیشان در پیگردِ جادوگران در پهنه‌ی تاریخ است. خودبسندگیِ مغرورانه‌ی جادوگر، رفتار متکبرانه‌اش با نیروهای برتر، و ادعای گستاخانه‌اش در اِعمال سلطه‌ای همانند آنان جز برانگیختن کشیش نمی‌توانست، کشیشی که با اعتقاد مطلق‌اش به جلال الهی، و خاکساری‌اش در پیشگاه او، چنین ادعاهایی و چنین تکبّری را می‌بایست تعرض کفرآمیز و ملحدانه به منزلتی دانسته باشد که فقط خاص خداست. و می‌توان گمان کرد که گاهی انگیزه‌هایی نازل‌تر، خصومت کشیش را سبب می‌شد. او مدعی بود که واسطه‌ی راستین و میانجی حقیقی بین خدا و انسان است و بدون تردید منافع‌اش و نیز احساساتش با وجود یک رقیبِ کارآمد که راهِ سعادتی مطمئن‌تر و هموارتر را از طریق سخت و صعب رضای خدا تبلیغ می‌کرد جریحه‌دار می‌شد.

این خصومت نسبتاً اخیر است: در قدیم جادو همکار دین و تا حدی با آن آمیخته بود.

با این حال، این خصومت آن‌گونه که برایمان آشناست، در تاریخ دین ظاهراً دیر ظاهر شد. در مراحل اولیه، نقش کشیش و جادوگر اغلب با هم درآمیخته بود، یا شاید صحیح‌تر باشد بگوییم، هنوز از هم متمایز نشده بود. انسان برای مقاصد خود، با نیایش و نذر، حسن نظر خدایان یا ارواح را جلب می‌کرد، در صورتی که در عین حال به مراسم و اورادی متوسل می‌شد که امیدوار بود بتوانند نتیجه‌ی دلخواه را بدون کمک خدا یا شیطان حاصل کنند. خلاصه آنکه، آیین دینی و جادویی را همزمان انجام می‌داد؛ اوراد و نماز را در یک آن می‌خواند و از ناسازگاریِ نظریِ رفتارش چندان اطلاعی نداشت و فقط این برایش مطرح بود که به هر حیله و وسیله‌ای که شده به خواسته‌اش دست یابد. نمونه‌های این درآمیختگی یا خلطِ جادو با دین را قبلاً در اَعمالِ مردم ملانزی و سایر مردمان دیده‌ایم. تا جایی که به مردم ملانزی مربوط است، این آمیختگیِ کلّی در هیچ جایی بهتر از آنکه در سخنان دکتر آر.اچ. کادرینگتن می‌بینیم، بیان نشده است: «آن قدرت نامرئی که به اعتقاد بومیان علت همه‌ی چنان معلول‌هایی است که از حدود ادراک آن‌ها از روند معمول طبیعت فراتر است و در موجودات روحانی، چه در بخش روحانی آدم‌های زنده و چه در ارواح مردگان، جای دارد، و آن را به نام آنان و به اشیای مختلفی که متعلق به آن‌هاست مثل سنگ‌ها، مارها و

در واقع هرگونه چیزی نسبت می‌دهند، چیزی است که عموماً به *مانا** مشهور است. بدون درک این، غیرممکن است که بتوان باورها و اعمال مذهبی ملانزیایی‌ها را درک کرد؛ و این هم‌چنین نیرویی فعال در همه‌ی کارهایی است که انجام می‌دهند و معتقدند که در جادو، اعم از سفید یا سیاه، انجام می‌گیرد. مردم به واسطه‌ی این می‌توانند نیروهای طبیعت را کنترل یا هدایت کنند، باران بباراند یا آفتاب کنند، باد ایجاد کنند یا هوا را آرام سازند، موجب بیماری شوند یا آن را دفع کنند، آنچه را که در زمان و مکان دوری هست بدانند، موجب خوشبختی و سعادت یا تباهی و مصیبت گردند.» «این هر اسمی که داشته باشد همان اعتقاد به این نیروی مافوق طبیعی و به تأثیر و کارایی وسیله‌های گوناگونی است که با آن‌ها می‌توان ارواح و اشباح را واداشت که آن نیرو را به نفع آدمیان به کار اندازند؛ بنیان آیین‌ها و اعمالی است که می‌توان مذهبی‌شان نامید، و هرآنچه می‌توان جادو و جادوگری نامید از همین باور سرچشمه می‌گیرد. جادوگران، پزشکان، تغییردهندگانِ آب و هوا، پیامبران، پیشگویان، رؤیابین‌ها، همه و همه، هرآنچه در جزایر هست با این نیرو در کارند. بسیاری از این‌گونه کسان هستند که می‌توان گفت هنرشان را چون حرفه‌ای به کار می‌گیرند؛ این‌ها توان و اثرشان را در این راه به کار می‌برند. هر دهکده و هر آبادی به حتم کسی را دارد که می‌تواند آب و هوا و بادها و موج‌ها را کنترل کند، کسی که می‌داند چگونه بیماری را علاج کند، کسی که می‌تواند با افسون‌های گوناگون شیطنت و نحوست به بار آرد. باید کسی باشد که مهارت و تبحرش همه‌ی این‌ها را شامل شود اما عموماً یکی این کار را بلد است و یکی کار دیگر را. این دانش گوناگون از پدر به پسر، از دائی به خواهرزاده می‌رسد همچنان که دانش آیین‌ها و روش‌های قربانی و دعا؛ و غالباً همان کس که قربانی را بلد است این را هم بلد است که آب و هوا را تنظیم کند و افسون‌هایی برای خیلی از مقاصد بسازد. اما همان‌طور که بین کشیشان سلسله مراتب نیست، جادوگران و پزشکان هم رتبه ندارند. تقریباً هر آدم معتبری می‌داند چه‌طور به روح یا شبح نزدیک شود و رمز و رازی از امور خفیه را می‌داند.»

آمیختگیِ جادو و دین در هند باستان.

همین خلط جادو و دین هنوز در بین مردمانی که به سطوح بالای فرهنگ صعود کرده‌اند باقی مانده است. این امر در هند باستان و مصر باستان متداول بود. امروزه در میان روستاییانِ اروپایی به هیچ وجه از میان نرفته است. در مورد هند باستان از یک پژوهشگرِ بزرگِ سانسکریت می‌شنویم که «مراسم قربانی در قدیم‌ترین دوره‌ای که اطلاعات مفصل از آن داریم پُر از اعمالی است که ماهیت جادویی بسیار بدوی در آن به چشم می‌خورَد.» پروفسور ماسپرو در صحبت از اهمیت جادو در شرق و به‌خصوص در مصر اشاره دارد که «آن معنی موهنی را که جادو تقریباً به ناگزیر در ذهن انسان امروزی ایجاد می‌کند نباید به واژه جادو نسبت دهیم. جادوی قدیم مبنای مذهب است. مؤمنی که می‌خواست توجه خدایی را جلب کند راهی نداشت جز آن‌که دست به دامن او شود و این کار عملی نبود مگر با

مراسم، نذر، نیایش و اورادی خاص که خدا خود مقرر داشته و او را به رعایت آن ملزم ساخته بود.»

آمیختگی جادو و دین در اروپای امروز.

در میان اقشار جاهل اروپای امروز همین اختلاط آرا، همین آمیختگیِ دین و جادو به صورت‌های مختلف وجود دارد. به این ترتیب می‌شنویم که در فرانسه «اکثر روستاییان هنوز معتقدند که کشیش قدرتی مرموز و شگرف در مورد امور دارد. با خواندنِ دعاهایی که فقط خودش می‌داند و حق تلاوتش را دارد و با این حال برای خواندن‌شان باید بعداً آمرزش بطلبد، می‌تواند در موارد خطر جدی برای لحظه‌ای جلو قوانین ابدی جهان طبیعت را بگیرد یا تغییرشان دهد. باد و طوفان، تگرگ و باران زیر فرمان اویند و از او اطاعت می‌کنند. آتش نیز مطیع اوست و شعله‌های عظیم به فرمان او خاموش می‌شوند.» مثلاً روستاییان فرانسوی باور داشتند و شاید هنوز هم دارند، که کشیشان می‌توانند با مراسم خاصی عشای روح‌القدس را انجام دهند که تأثیرش چنان معجزه‌آسا بود که اراده‌ی خداوندی هرگز با آن مخالفت نمی‌کرد؛ خدا مجبور بود آنچه را که به این صورت از او خواسته شده بود، هرچند هم که عجولانه و بی‌موقع بوده باشد، اجابت کند*. کسانی که در این مراسم شرکت داشتند و در یک بحران بزرگ زندگی‌شان با این یگانه وسیله لرزه بر عرش کبریایی افکنده بودند هیچ احساس بیحرمتی و گناه نمی‌کردند. کشیشان دنیانگر عموماً از برگزاری عشای روح‌القدس امتناع می‌کردند اما مشهور بود که راهبان، به ویژه راهبان کاپوچین، با تردید و وسواس کمتری به التماس بندگان نگران و مستأصل تن درمی‌دهند. آن اجباری که روستاییان کاتولیک فکر می‌کردند کشیش‌شان به این صورت بر درگاه الهی تحمیل می‌کند به نظر ما دقیقاً نظیر قدرتی است که مصریان باستان به جادوگران‌شان نسبت می‌دادند. باز یک نمونه‌ی دیگر این‌که در بسیاری از روستاهای پرووانس هنوز کشیش را دارای چنان قدرتی می‌دانند که می‌تواند جلو طوفان‌ها را بگیرد. هر کشیشی از این مزیت برخوردار نیست. در بعضی روستاها وقتی کشیش تعویض می‌شود روستائیان مشتاقند بدانند که متصدی جدید دارای این قدرت یا به قول خودشان ruder هست یا نه. با نخستین نشانه‌های طوفانِ شدید، برای آزمایش از کشیش می‌خواهند که ابرهای خطرناک را براند و اگر نتیجه موافق میل‌شان بود کشیش جدید می‌تواند از همدلی و احترام مریدانش مطمئن شود. در بعضی نقاط که شهرت دستیار کشیش از این لحاظ بیشتر از خود کشیش می‌بود، روابط این دو چنان تیره می‌شد که اسقف مجبور بود دستیار را به کاری دیگر بگمارد. هم‌چنین روستاییان گاسکون معتقدند که آدم‌های بد برای انتقام کشیدن از دشمنانشان گاهی کشیشی را وامی‌دارند که عشای سن‌سِکار اجرا کند. کشیشان بسیار معدودی این عشا را بلدند و سه چهارمِ آنهایی که بلدند، به هیچ عنوان انجامش نمی‌دهند. فقط کشیشانِ تبهکار جرئت انجام‌دادن این مراسم هولناک را دارند و هیچ شکی نیست که در روز آخرت تاوان بسیار

عشای روح‌القدس.

عشای سن‌سِکار.

سنگینی به خاطر اجرای آن خواهند پرداخت. نه نایب کشیش، نه اسقف و نه حتی سر اسقف را توانِ بخشایش آن‌ها نیست. فقط پاپ روم چنین اختیاری دارد. عشای سن‌سکار را فقط در کلیسایی ویران یا دورافتاده که جغد در آن ناله می‌کند و خفاشان در فضای تیره‌اش در پروازند، جایی که کولیان شب را در آن بیتوته می‌کنند و در محرابِ بیحرمتش وزغ‌ها آواز سر می‌دهند می‌توان اجرا کرد. کشیش بدنهاد شب‌هنگام با رفیقه‌اش به آنجا می‌رود و با نخستین ضربه‌ی ساعت یازده شروع می‌کند به وارونه خواندنِ ذکرِ عشا و درست زمانی که ساعتْ نیم‌شب را اعلام می‌کند به پایان می‌رسانَد. رفیقه‌اش دستیارِ اوست. نانی که تبرک می‌کند سیاه و سه‌گوش است؛ شرابی تقدیس نمی‌کند اما در عوض از آبِ چاهی می‌خورد که جسد کودکِ تعمید نشده‌ای را در آن انداخته باشند. علامتِ صلیب می‌کشد، اما در روی زمین و با پای چپ. و بسیاری کارهای دیگر می‌کند که اگر هر مسیحیِ خوبی به آن‌ها بنگرد تا آخر عمر کور و کر و لال می‌شود. اما کسی که عشا به خاطرش اجرا می‌شود کم‌کم می‌پَژمُرد و هیچ‌کس نمی‌فهمد که چه بر سرش آمده است. حتی از دستِ پزشکان نیز کاری برایش ساخته نیست. نمی‌دانند که از عشای سن‌سکار به تدریج می‌میرد.

آمیختگیِ اولیه‌ی جادو با دین احتمالاً بعد از مرحله‌ی باز هم قدیم‌تری از تفکر بود که جادو بدون دین وجود داشت.

با این حال، هرچند می‌بینیم جادو در بسیاری مکان‌ها و بسیاری زمان‌ها با مذهب آمیخته و ادغام می‌شود قراینی هست که فکر کنیم این آمیختگی باستانی نیست و زمانی بوده است که انسان پس از غلبه بر امیال فوریِ حیوانی‌اش برای تأمین بعضی نیازهای خود تنها به جادو روی می‌آورده است. در نخستین وهله توجه به نیات اساسی جادو و دین احتمالاً این گمان را پدید می‌آورد که در تاریخ بشریت جادو کهن‌تر از مذهب است. دیده‌ایم که از یک سو جادو چیزی جز کاربست نادرستِ آن ساده‌ترین و اساسی‌ترین فرایندهای ذهن یعنی تداعی معانیِ مبتنی بر شباهت یا مجاورت نیست و از سوی دیگر دین فعالیتِ عوامل هشیار یا شخصیِ مافوق بشر را در پشت صحنه‌ی مرئیِ طبیعت در نظر دارد. روشن است که مفهوم عواملِ شخصی بسیار پیچیده‌تر از شناسایی ساده‌ی شباهت یا مجاورتِ معانی است و نظریه‌ای که معتقد است روند طبیعت با عوامل هشیار تعیین می‌شود غامض‌تر و مرموزتر است و فهم آن به فکر و اندیشه‌ای تکامل‌یافته‌تر نیاز دارد تا این نگرش که امور بر مبنای شباهت یا مجاورتشان پشت سرهم واقع می‌شوند. بسیاری حیوانات معانی را بر مبنای مشابهت یا مجاورتی که در تجربه‌ی قبلی آن‌ها داشته‌اند تداعی می‌کنند و مشکل بتوانند بدون ادامه‌ی این عمل یک روز زنده بمانند. اما کدام موجود است که اعتقاد دارد پدیده‌های طبیعت کارِ گروهی حیواناتِ نامرئی یا یک حیوان بزرگ و سخت نیرومند در پشت پرده است. شاید بی‌عدالتی به جانوران نباشد که افتخار ساختنِ این نظریه را خاص نوع بشر بدانیم. بنابراین اگر جادو بلافاصله از فرایندهای اولیه‌ی تعقل استنباط شده باشد و در واقع خطایی باشد که ذهن تقریباً خود به خود در آن فرو می‌غلتد، حال آن‌که دین مبتنی بر

مفاهیمی است که به ندرت می‌توان تصور کرد که به ذهن ساده‌ی حیوان رسیده باشد، در این صورت می‌توان احتمال داد که ظهور جادو در مسیر تکامل نوع بشر مقدم بر دین بوده است و انسان پیش از آن‌که سعی کند خداواره‌ای بلهوس و گریزپا یا تندخو را با اشارتِ ملایم دعا و نذر و قربانی بر سر مهر آورد و آرام سازد، کوشیده است صرفاً به نیروی طلسم و افسون طبیعت را با خواسته‌هایش سازگار سازد.

در میان بومیان استرالیا جادو همگانی است اما دین تقریباً ناشناخته است.

آنچه که بدین‌گونه از ملاحظه‌ی آرای اساسی جادو و دین استنتاج کردیم به طور استقرایی نیز با توجه به این نکته تأیید می‌شود که در بین بومیان استرالیا، ابتدایی‌ترین وحشیانی که درباره‌شان اطلاعات دقیق داریم*، جادو عموماً رایج است در حالی که دین به معنای تسکین و استمالتِ نیروهای مافوق تقریباً ناشناخته به نظر می‌رسد. به عبارت کلی‌تر، همه در استرالیا جادوگرند اما هیچ‌کس کشیش نیست؛ هر کسی تصور می‌کند که می‌تواند با جادوی همدلانه در کس دیگر یا در روند طبیعت اثر بگذارد، اما هیچ‌کس به خیال تسکین دادنِ خدایان با نذر و نیاز نیست.

جادو احتمالاً قدیم‌تر از دین است و ایمان به آن نیز در میان اقوام جاهل و خرافی شایع است.

اما اگر در عقب‌مانده‌ترین جوامع بشری که امروزه برای ما شناخته است جادو را این‌گونه علناً حاضر و دین را علناً غایب می‌بینیم، آیا می‌توانیم به طور منطقی نتیجه بگیریم که اقوام متمدنِ جهان نیز در دوره‌ای از تاریخ خود از مرحله‌ی فکریِ مشابهی گذشته‌اند، که پیش از آن‌که به فکر جلب نظرِ نیروهای عظیمِ طبیعت با دعا و قربانی بیفتند سعی کرده‌اند آن‌ها را به انجام‌دادنِ خواسته‌هایشان مجبور سازند ـ و خلاصه درست همچنان که در بُعد مادّیِ فرهنگ بشر همه‌جا یک عصر حجر وجود داشته، در بعد فکری نیز همه‌جا یک عصر جادو وجود داشته است؟ دلایلی هست که پاسخ این پرسش مثبت باشد. در بررسی اقوام موجود بشری از گرینلند تا تیه‌را دل‌فوئه‌گو یا از اسکاتلند تا سنگاپور، می‌بینیم که مردمان با تنوع عظیمِ ادیان از هم متمایز می‌شوند و این محدوده‌ها، به اصطلاح، صرفاً هم‌مرز با تمایزات وسیع نژادی نیست، بلکه به زیر بخش‌های دقیق‌ترِ دولت‌ها و حکومت‌ها تقسیم می‌شوند و حتی شهر و ده و حتی خانواده را هم فرا می‌گیرد. بنابراین، نفوذ فروپاشنده‌ی جداییِ مذهبی سطحِ جامعه را در سراسر جهان با انشعاب‌ها و جدایی‌ها و شکاف‌های فراخی که ایجاد کرده، پر از خلل و فرج و رگه‌دار و حفره حفره ساخته است. با این همه اگر از این تفاوت‌ها، که عمدتاً بخش متفکر و هشیار جامعه را فرا می‌گیرد، ژرف‌تر رویم خواهیم دید که در زیربنای همه‌ی آن‌ها قشری جامد از توافق فکری بین ابله و ضعیف و نادان و جاهل که متأسفانه اکثریت عظیم بشریت را تشکیل می‌دهند وجود دارد. یکی از دستاوردهای بزرگ قرن نوزدهم نفوذ کردن به اعماق این قشر عقب‌مانده‌ی ذهنی در بسیاری از نقاط جهان و بدین‌سان اکتشاف هویت ذاتی آن در همه‌جا بود. این قشر همین‌جا در اروپای امروز، نه چندان در عمق، زیر پای ماست و در بیابان‌های استرالیا و هرآنجا که

پیشرفت تمدن و لاتر به زیرزمین ش نرنده ست در روی زمین می‌زید. این یمان جهانی، ین باورِ به راستی کاتولیک، اعتقاد به اثر جادو است. در حالی که نظام‌های دینی نه فقط در کشورهای مختلف بلکه در یک کشور در اعصار مختلف نیز تفاوت دارند، نظام جادوی همدلانه در همه‌جا و در همه‌ی زمان‌ها در اصول و عمل اساساً یکی است. در بین طبقات جهل و خرافیِ اروپای امروز عمدتاً همان است که هزاران سال پیش در مصر و هند بوده و کنون در میان بدوی‌ترین وحشیانِ موجود در دورافتاده‌ترین گوشه‌های جهان هست. اگر زمونِ حقیقت با نمایش دست‌ها یا سرشماری صورت می‌گیرد، نظامِ جادو خیلی بیش از کلیسای کاتولیک حق دارد به شعار پرغرورِ «Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus»[1] به عنوان مدرک موثق و مسلّمِ صحّت خود متوسل شود.

خرافاتِ نهان خطری برای تمدن.

در اینجا وظیفه‌ی ما نیست که ببینیم وجود همیشگیِ یک چنین لایه‌ی جامدِ وحشیت در زیر سطح جامعه، و مصون از تغییراتِ ظاهریِ دین و فرهنگ، برای آینده‌ی بشریت چه در بر دارد. ناظر بی‌غرض، که مطالعاتش او را به ژرفکاریِ این لایه واداشته است، مشکل می‌تواند آن را به صورت دیگری جز تهدیدی پایدار برای تمدن ملاحظه کند. ما گویی روی پوسته‌ی نازکی حرکت می‌کنیم که هر لحظه ممکن است فشارهای زیرزمینیِ نهان در اعماق آن را بدرانَد. هر از گاهی زمزمه‌ای مبهم از زیرزمین یا جهش ناگهانیِ شعله‌ای در هوا می‌گوید که در زیر پاهایمان چه می‌گذرد. هر از گاهی جهانِ بافرهنگ با خواندن خبرِ چند سطری در روزنامه‌ای شگفت‌زده می‌شود که مثلاً در اسکاتلند نقشی پر از سوزن به نیت کشتنِ ارباب یا مقامی نفرت‌انگیز پیدا شده است، زنی را در ایرلند به عنوان ساحره آهسته در آتش کباب کرده‌اند تا مرده است*؛ و بالاخره دختری را در روسیه کُشته و تکه تکه کرده‌اند تا از پیه انسانی‌اش شمع درست کنند که در نور آن دزدها بی‌آن‌که دیده شوند بتوانند به شغل شبانه‌شان بپردازند. اما این‌که این تأثیرات در پیشرفتِ بیشتر مؤثر است یا آنچه را که تاکنون به دست آمده است به انهدام تهدید می‌کند، در نهایتِ امر معلوم خواهد شد؛ این‌که نیروی تکانه‌ایِ اقلیت یا سنگینیِ تامِ اکثریتِ بشر غلبه خواهد کرد تا ما را به اوج‌های فراتر یا به دَرَکاتِ حضیض واصل کند، بیشتر پرسشی است برای فرزانگان، اخلاقیون و سیاستمداران که عقابِ دیدشان آینده را می‌بیند، تا برای پژوهشگر فروتنِ گذشته و حال. ما در این مجال فقط می‌خواهیم بپرسیم همسانی، عمومیت و پایداریِ اعتقاد به جادو در مقایسه با تنوعِ بی‌پایان و خصلت متغیر اعتقاداتِ دینی چقدر می‌تواند این فرض را توجیه کند که جادو نماینده‌ی مرحله‌ی ابتدایی‌تر و خام‌ترِ ذهن انسانی است که همه‌ی نوع بشر در راه رسیدن به دین و علم از آن گذشته

---

۱. آنچه همیشه، همه جا، همگان بدان معتقدند. (لاتین)

است یا می‌گذرد.

تغییر از جادو به مذهب احتمالاً با کشف عدم کفایت جادو حاصل شده است.

اگر چنان که جرئت می‌کنم فرض کنم، پس عصر جادو در همه‌جا مقدم بر عصر دین بوده است، طبیعی است که باید دید چه عللی بشر را، یا دست‌کم بخشی از آن را، به ترک جادو به عنوان یک اصل ایمان و عمل و به جای آن توسل به مذهب وادار کرد. وقتی به کثرت، تنوع و پیچیدگیِ واقعیاتی که باید توضیح داده شوند و ناچیز بودنِ اطلاعات‌مان درباره‌ی آن‌ها فکر می‌کنیم، آماده‌ایم اقرار کنیم که به حلِّ کامل و رضایت‌بخشِ مسئله‌ای چنین ژرف کمتر می‌توان امید داشت، و که در حال حاضر با این دانش‌مان بیشترین کاری که می‌توانیم کرد این است که جرئت کنیم و حدسی کمابیش قابل قبول بزنیم. پس با احتیاط لازم می‌گویم که شناخت بطیء نادرستی و بی‌ثمریِ جادو آدم‌های فکورتر را واداشت تا به جستجوی نظریه‌ای درست‌تر در بارهٔ طبیعت و روشی سودمندتر برای توضیح دادن منابع آن برآیند. هوشمندانِ زیرک‌تر در آن زمان می‌بایست دریافته باشند که مراسم جادویی و افسون‌ها در واقع در نتایجی که از آن‌ها انتظار می‌رفت اثری ندارند و اکثریتِ همنوعانِ ساده‌لوح‌شان باز معتقدند که دارد. این کشفِ بزرگِ بی‌اثر بودنِ جادو می‌بایست انقلابی اساسی، هرچند احتمالاً آرام، در ذهن کسانی که فراستِ صورت‌دادنش را داشتند پدید آورده باشد. کشف به این منجر شد که انسان برای نخستین بار دریافت که قادر نیست به میل خود در بعضی نیروهای طبیعت که تاکنون فکر می‌کرد کاملاً تحت اختیار اوست تصرف کند. این اقرار به جهل و ضعف انسان بود. انسان دید که چیزهایی را علت گرفته است که علت نبوده‌اند و که همه‌ی کوشش‌هایش در به‌کار گرفتن این علت‌ها بیهوده بوده است. تلاش طاقت‌فرسایش ضایع شده بود، ابتکار شگفتش بدون مقصود به هدر رفته بود. آب در غربال پیمودن بود. فکر می‌کرد درست به سوی هدف می‌رود ولی در واقع در دایره‌ی تنگی دورِ خود می‌گشته است*. نه که آن آثاری که برای ایجادکردن‌شان آن‌چنان سخت کوشیده بود دیگر خود را نشان ندهند. آن‌ها ظاهر می‌شدند اما نه به دست او. باران هنوز بر زمین تشنه می‌بارید: خورشید هنوز سفرِ روزانه و ماه سفرِ شبانه‌اش را در آسمان می‌کرد: گذرِ آرامِ فصل‌ها هنوز در روشنایی و تاریکی، در هوای ابری و آفتابی در پهنه‌ی ارض ادامه داشت: آدم‌ها هنوز برای رنج و اندوه می‌زادند، و هنوز، پس از اقامتی کوتاه در اینجا، پیش پدران‌شان در خانه‌ی دیرپای بعد از اینجا می‌رفتند، در واقع همه چیز بر قرارِ سابق بود، اما حال که با معیارهای پیشین نمی‌نگریست همه به نظرش متفاوت بود. زیرا دیگر نمی‌توانست آن توهّمِ خوشایند را به خود راه دهد که اوست که زمین و آسمان را هدایت می‌کند و اگر دست ناتوانش را از سکّان پس بکشد کار عظیم آن‌ها فرو می‌خوابد. در مرگ دشمنان و دوستانش دیگر گواهی بر قدرت کوبنده‌ی افسون‌های خود یا دشمن نمی‌دید؛ اکنون می‌دانست که دوست و دشمن هر دو دستخوش نیرویی گشته بودند بس

قوی‌تر از آن‌که از او ساخته باشد و مقهورِ سرنوشتی شده بودند که او را توان غلبه بر آن نیست.

انسان با پی‌بردن به ناتوانی خود در کنترل طبیعت به این فکر روی آورد که طبیعت را موجودات فراطبیعی کنترل می‌کنند.

بدین‌سان، فیلسوف بدویِ ما، محروم از حفاظ‌های قدیم و رهاشده در دریای متلاطمِ شک و تردید، با لرزه‌ای ناگهانی که بر اعتماد به نفس و قدرتش افتاده بود، هنوز یک نظامِ تازه‌ی ایمان و کردار نیافته بود تا چون مسافری سرگشته که پس از پشت سر نهادن سفری در طوفان‌ها به پناهی آرام رسیده باشد در آن بیاساید و لاجرم سخت متحیر و مضطرب بود. به نظر می‌رسید که ایمان و عمل جدید پاسخی برای تردیدهای طاقت‌فرسایش دارد و هرچند به طور موقت، جای سلطه بر طبیعت را که او با اکراه وانهاده بود می‌گیرد. اگر این جهان بزرگ بی‌کمک او یا امثال او به راه خود می‌رفت مسلماً می‌بایست به این دلیل باشد که موجودات دیگری چون خود او اما بسیار قوی‌تر بودند که به چشم دیده نمی‌شدند و روند طبیعت را در دست داشتند و همه‌ی رخدادهای گوناگون طبیعت را که او تاکنون فکر می‌کرد از جادوی او ناشی می‌شوند صورت می‌دادند. حالا می‌فهمید که آنان بودند نه او که طوفان درست می‌کردند و رعد و برق می‌ساختند. زمینِ استوار را نگه می‌داشتند و دریاهای متلاطم را مهار می‌کردند، نور ماه و ستارگان و خورشید از آن‌ها بود که می‌تابید، مرغان آسمان و جانوران درنده‌ی صحرا روزی از آنان داشتند، دشت‌ها را می‌فرمودند تا بار دهند و کوه‌های بلند را که از گیاهان و جنگل‌ها پوشیده شوند و چشمه‌های جوشان را که از زیر صخره‌ها برآیند و به درونِ دره‌ها سرازیر شوند، و چمنزارهای سرسبز را که در کنار آب‌های آرام برویند. آنها بودند که در انسان روح دمیدند و زندگی‌اش بخشیدند یا با قحط و طاعون و جنگ نابودش کردند. اکنون انسان خود را به این موجودات متعال که دخالت‌شان در همه‌ی جلوه‌های عظیم و متنوع طبیعت پیدا بود نشان می‌داد و وابستگی‌اش را به قدرت نامرئی آنان فروتنانه می‌پذیرفت و از آنان می‌خواست تا بر او رحمت آورند و سعادت و بهروزی‌اش دهند، در سختی‌ها و پریشانی‌ها و خطر که زندگی فانی ما را از هر جهت احاطه کرده است یاورش باشند و، سرانجام، روح سرمدی‌اش را وقتی از بارِ تن آسود، به جهانی بهتر دور از دسترس رنج و اندوه رهنمون شوند تا آنجا در کنار آنان و ارواح طیبه در سعادت و سرور بیاساید.

تغییر از جادو به مذهب باید تدریجی بوده باشد.

می‌توان تصور کرد، که به این‌گونه یا به گونه‌ای مشابه، انسانِ متفکرتر از جادو به دین گذر کرده است. اما حتی در مورد آنان نیز این دگرگونی کمتر ممکن است ناگهانی بوده باشد. احتمالاً وقوع آن بسیار آهسته بوده و تحققِ کمابیش کاملش به زمان درازی نیاز داشته است. زیرا شناخت ناتوانیِ انسان در تسلط بر روند طبیعت در مقیاس بزرگ باید تدریجی بوده باشد. او نمی‌توانسته است همه‌ی آن سلطه‌ی خیالی‌اش را به یکباره از دست بنهد. از موضع مغرورانه‌اش باید قدم به قدم پس نشسته باشد؛ عرصه‌ای را که زمانی قلمرو خاص خود

می‌دانسته است باید گام به گام و با آه حسرتی وانهاده باشد. اکنون اعتراف می‌کرد که قادر نیست باد را، باران را، آفتاب را، آذرخش را به فرمانِ خود درآورَد و چون طبیعت این‌گونه بخش به بخش از دستش به در می‌رفت و جایی که زمانی قلمرو سلطنت می‌نمود کم‌کم شاید به زندانی تبدیل می‌شد، پس هرچه عمیق‌تر به بی‌پناهی خود و قدرت موجودات ناپیدایی که به نظرش او را احاطه کرده بودند پی می‌بُرد. بدین‌سان مذهب، که با تصدیق اجمالی و محدودِ نیروهای فوق بشری آغاز شده بود، با افزایش دانش عمیق‌تر می‌شود و به اعلام وابستگیِ تام و مطلق انسان به الوهیت می‌انجامد؛ آزادمنشیِ قدیمِ او جا به خاضعانه‌ترین بندگی در برابر قدرت‌های مرموز ناپیدا می‌دهد و عالی‌ترین فضیلت وی تسلیم در برابر اراده‌ی آنهاست: In la sua volontade è nostra pace*. اما این احساسِ عمیقِ مذهبی، این احساسِ تسلیمِ کامل در برابر اراده‌ی الهی در همه‌ی امور، فقط به آن انسان‌های هوشمندتری دست می‌دهد که آن وسعتِ نظر را دارند تا عظمت هستی و ناتوانیِ انسان را دریابند. اذهان کوچک نمی‌توانند افکار بزرگ را دریابند؛ آنان با درک محدود و بینش کوتاهشان هیچ چیز را جز خودشان واقعاً بزرگ و پراهمیت نمی‌بینند. این ذهن‌ها اصلاً به ندرت به مذهب فرا می‌رسند. این‌ها در واقع به ترغیبِ داناترها بعداً خود را با احکام مذهب سازش می‌دهند و لفظاً به اصول آن اقرار می‌کنند اما قلباً به همان خرافات جادوییِ قدیم می‌چسبند که مذهب شاید تقبیح و ممنوع‌شان کند اما مادام که در شالوده و خمیره‌ی ذهنیِ اکثریت عظیم نوع بشر ریشه دارند نمی‌تواند نابودشان کند. ردِّ گذر از جادو به مذهب را احتمالاً بتوان در این اعتقاد بسیاری از مردم سراغ کرد که خود خدایان در جادو خبره‌اند، خود را با طلسم و افسون محافظت می‌کنند و اراده‌شان را با اوراد و سحر پیش می‌برند. بدین‌گونه، گفته می‌شود که خدایان مصری همان‌قدر به کمک جادو نیاز داشتند که انسان‌ها؛ همچون آدمیان برای محافظت خود حرز و تعویذ می‌بستند و برای غلبه بر یکدیگر جادو و افسون در کار می‌کردند. فراتر از همه، ایزیس در جادو و افسون مهارت داشت و سحر و اورادش مشهور بود. در بابل، **ئا** خدای بزرگ به ابداع‌کننده‌ی جادو شهرت داشت و پسرش مردوخ، خدای اصلی بابل، این هنر را از پدر به ارث برد. در ادیان ودایی خدایان اغلب با وسایل جادویی به اهداف خود می‌رسند؛ به خصوص **براسپاتی**، «پدیدآورنده‌ی همه‌ی نیایش‌ها» را «تجسم ملکوتیِ کهانت، تا آنجا که کهانت برخوردار از قدرتِ اثرگذاری بر روند امور از طریق نیایش و اوراد و افسون و ناظر بر این وظیفه است» می‌دانند؛ به طور خلاصه او «دارنده‌ی قدرتِ جادوییِ کلام مقدس» است. هم‌چنین در اساطیر شمال اروپا می‌گویند **اودین** برتری و غلبه‌اش بر طبیعت را به دانستن علائم جادو و اسامی جادوییِ همه‌ی اشیا در زمین و آسمان مدیون بود.

اعتقاد به جادوگر بودنِ خدایان ممکن است حاکی از گذر از جادو به مذهب باشد.

خواننده شاید بخواهد بپرسد که چرا انسان‌های هوشمند مغلطه‌ی جادو را زودتر

پی بردن به مغالطه‌ی جادو آسان نیست، زیرا خود طبیعت، دیر یا زود، همان پدیده‌ای را که جادوگر وقوع آن را ناشی از قدرت جادوی خود می‌داند، عموماً بروز می‌دهد.

درنیافتند؟ چگونه توانستند انتظاراتی در سر بپرورانند که همه محکوم به ناکامی بودند؟ با کدام روحیه‌ای همچنان مهملات حرمت‌دار بافتند که سرانجامی نیافت و یاوه‌های سنگین و رنگین پرداختند که بی‌اثر ماند؟ چرا به اعتقاداتی چسبیدند که این چنین با تجربه در تضاد بود؟ چگونه جرئت کردند تجربیاتی را تکرار کنند که در عمل بارها شکست خورده بود؟ پاسخ ظاهراً باید این باشد که دریافتنِ مغلطه به این سادگی‌ها و شکست‌خوردنش به آن آشکاری نبود زیرا در بسیاری و شاید در اغلب موارد حادثه‌ی طبیعیِ مورد نظر پس از مدت کوتاه یا درازی، پس از اجرای مراسم رخ می‌داد و ذهنی بسیار تیزتر از حد معمول لازم بود تا دریابد که حتی در این موارد اجرای مراسم علت حادثه نبوده است. همیشه متعاقبِ مراسمی که برای وزاندن باد یا میراندن دشمن اجرا می‌شد، دیر یا زود، حادثه‌ی مورد نظر طبیعتاً رخ می‌داد و انسانِ بدوی را باید معذور داشت که فکر می‌کرد وقوع آن نتیجه‌ی مستقیم مراسم و بهترین دلیلِ اثربخش بودنِ آن است. هم‌چنین، مراسمی که بامدادان برای کمک به طلوع خورشید، یا در بهار برای بیدار کردن زمین از خواب زمستانی اجرا می‌شود، ظاهراً، لااقل در نواحی معتدل، همواره با توفیق قرین خواهد بود زیرا در این نواحی خورشید هر بامداد چراغ تابانش را از مشرق برمی‌افروزد و هر سال دشت‌های بهاری جامه‌ی فاخری از سبزی و گیاه می‌پوشند. بنابراین، وحشیِ واقعگرا با غرایز محافظه کارش می‌توانسته است به باریک‌بینی‌های شکاکِ نظرپرداز و فیلسوف تندرو گوش نسپارد که می‌خواست بگوید «با این همه، طلوع خورشید و بهار نتایج مستقیم اجرای به موقعِ آن مراسمِ روزانه یا سالانه نبوده است و آن مراسم چه در موسم خود برگزار و چه اصلاً موقوف شوند، خورشید احتمالاً همچنان طلوع خواهد کرد و درختان شکوفه خواهند داد. این تردیدهای بدبینانه را او طبیعتاً با تحقیر و انزجار سرزنش می‌کرد و آن را خیالاتی واهی و مضر به ایمان و آشکارا مغایر تجربه می‌نامید. او می‌توانست بگوید «آیا ساده‌تر از این چیزی هست که من شمع کوچکم را در روی زمین روشن کنم و خورشید شعله‌ی عظیمش را در آسمان بیفروزد؟ خوشحال می‌شوم بدانم که وقتی من در بهار لباس سبزم را می‌پوشم درختان هم مثل من همین کار را نمی‌کنند؟ این حقایق برای همه آشکار است و من به آن معتقدم. من آدمِ واقع‌بینِ ساده‌ای هستم نه یکی از آن نظریه‌پردازان موشکاف و منطق‌نگرِ جنابعالی. نظریه و تفکر و این‌طور چیزها به جای خود خوبند و من هیچ ایرادی از این بابت به تو نمی‌گیرم البته به شرطی که نخواهی عملی‌شان بکنی. ولی بگذار من به واقعیات بچسبم. این‌طوری، می‌فهمم کجایم.» مغلطهٔ این استدلال برای ما آشکار است زیرا درباره‌ی چیزهایی صحبت می‌کند که مدتهاست برای ما حل شده است. اما فکر کنید که استدلالی دقیقاً به همان اهمیت دربارهٔی چیزهایی که هنوز مورد بحث است به‌کار رود. آن‌وقت آیا ممکن نیست شنونده‌ی انگلیسی آن را منطقی بداند و گوینده‌اش را آدمی عاقبت‌اندیش

بشناسد که شاید چندان عقلانی و فرزانه نباشد اما فهمیده و حسابگر است؟ اگر چنین استدلال‌هایی هنوز بین خود ما مورد قبول است، آیا جا دارد تعجب کنیم که چرا وحشیان دیری بدان پای‌بند بوده‌اند و بطلانش را درنمی‌یافتند؟

فصل ۴

انسانْ‌خدایان

تصور خدایان به کُندی قوام یافت.

نمونه‌هایی که در فصل پیشین از اعتقادات و کردار اقوام ابتدایی در سراسر جهان ارائه داده‌ام شاید بتواند ثابت کند که آدم ابتدایی نمی‌تواند محدودیت‌هایی را که برای ما بدیهی است در مورد قدرت و سلطه‌اش بر طبیعت بپذیرد. در جامعه‌ای که هرکس کمابیش از قدرت‌هایی فرضی برخوردار است که ما نیروهای فوق طبیعی می‌نامیم، بدیهی است که تمایز بین خدایان و انسان‌ها تا حدودی مخدوش یا به ندرت مشخص است. مفهومِ خدایان به مثابه موجوداتی فوق بشری و برخوردار از نیروهایی که از نظر کمّی و حتی کیفی دور از دسترس‌اند در طول تاریخ به تدریج قوام یافته است. در نزد انسان‌های بدوی عوامل مافوق طبیعی چندان برتر از انسان نیستند، اگر اصلاً باشند، زیرا احتمالاً آن‌ها را به زور و تهدید به انجام دادنِ خواسته‌های خودشان وامی‌داشتند. در این مرحله از تفکرْ جهان یک دموکراسی بزرگ به نظر می‌آید که همه‌ی موجودات‌اش اعم از طبیعی و فوق‌طبیعی در وضعیت برابر به سر می‌برند. اما انسان با داناتر شدن عظمت طبیعت و ضعف و کوچکیِ خود را در مقابل آن روشن‌تر می‌بیند. ولی پی بردن به ضعف خود باعث نمی‌شود که در نتیجه معتقد به ناتوانی آن موجودات فوق طبیعی گردد که به خیال او سرتاسر جهان هستی را اشغال کرده بودند. برعکس، اعتقاد به قدرت آن‌ها را قوت بیشتری می‌بخشد. زیرا تصور جهان چون نظامی از نیروهای غیرشخصی که طبق قوانینی ثابت کار می‌کنند هنوز کاملاً بر او آشکار نشده یا شکل نگرفته است. نطفه‌ی این فکر را مسلماً در ذهن دارد و نه فقط در جادو بلکه در بسیاری از امور روزانه بر اساس آن عمل می‌کند. اما فکر هنوز ناپخته است و وقتی می‌کوشد جهانی را که در آن می‌زید توضیح دهد، آن را تظاهر اراده‌ی آگاه و عوامل شخصی می‌یابد. از این رو اگر خود را ضعیف و کوچک می‌یابد، موجوداتی را که دستگاه عظیم طبیعت را اداره می‌کنند چقدر باید بزرگ و نیرومند دانسته باشد! بنابراین وقتی به تدریج تصورِ قدیمیِ برابری با خدایان رنگ می‌بازد، همان دم به این امید چنگ می‌زند که روند طبیعت را بدون واسطه با امکانات خودش یعنی با جادو جهت بدهد و خدایان را بیش از هر زمانِ دیگری تنها منبع قدرت‌های فوق‌طبیعی می‌پندارد که زمانی خود را در آن‌ها

با رشد مذهب جادو به مرتبه‌ی هنر سیاه تنزل می‌کند.

سهیم می‌دانست. بنابراین با پیشرفت دانش، دعا و قربانی مهم‌ترین جایگاه را در مراسم مذهبی اشغال می‌کند، و جادو که زمانی با آن‌ها برابر و همان‌قدر مشروع بود به تدریج پس می‌نشیند و به مرتبه‌ی هنر سیاه تنزل می‌کند. حالا جادو، چیزی بیهوده و در عین حال کفرآمیز، نوعی تجاوز به قلمرو خدایان محسوب می‌شود و به عنوان جادو همواره مورد مخالفت کاهنان است که شهرت و نفوذشان با ظهور و سقوط خدایان‌شان فزونی و کاستی می‌پذیرد. بدین‌سان، وقتی در دوره‌ای بعد تمایز بین دین و خرافات مشخص می‌شود، درمی‌یابیم که قربانی‌ها و دعا ذخایر بخشِ پرهیزگارانه و روشنگرِ جامعه‌اند، حال آن‌که جادو پناهگاه خرافات و جهالت است. اما وقتی، باز هم در دوره‌ای بعد، مفهوم نیروهای بنیادی به مثابه عوامل شخصی جا به بازشناسیِ قانون طبیعی می‌دهد، جادو که به طور ضمنی مبتنی بر توالیِ ضرور و تغییرناپذیر علت و معلول، مستقل از اراده‌ی شخصی است، از درون هاله‌ی بی‌اعتباری و ابهامی که بر گِردش تنیده شده بود دوباره ظاهر می‌شود و با تحقیق در توالی علّی در طبیعت، مستقیماً راه را برای علم هموار می‌کند. کیمیا به شیمی می‌انجامد.

تصور انسان ـ خدا، یا انسانی برخوردار از نیروی خدایی یا فوق طبیعی، اساساً به این دوره‌ی اولیه‌ی تاریخ دین تعلق دارد که خدا و انسان هنوز موجوداتی از یک سنخ پنداشته می‌شوند و ورطه‌ای گذرناپذیر که در تفکر آتی بین آن‌ها گشوده می‌شود آن‌ها را از هم جدا نکرده است. از این رو، هرچند ممکن است تصور خدایی مجسم در وجود انسان برای ما شگفت‌انگیز به نظر آید، برای انسان اولیه که انسانِ خداگونه یا خدای انسان‌گونه را فقط مرتبه‌ای عالی‌تر از همان نیروهای فوق طبیعی می‌داند که با اعتقاد کامل برای خودش قایل است، چندان عجیب نبود. او تمایزی بسیار مشخص نیز بین خدا و جادوگر نیرومند قایل نبود. خدایان او اغلب فقط جادوگرهایی نامرئی‌اند که پشت پرده‌ی طبیعت همان سحر و افسون‌هایی را در کار می‌کنند که انسان جادوگر در قالبی مرئی و مجسم در میان همنوعانش انجام می‌دهد. و چون عموماً اعتقاد بر این بود که خدایانْ خود را به شکل انسان به بندگان‌شان ظاهر می‌کنند، برای جادوگر، با آن قدرت معجزه‌آسایی که برای خود قایل است، آسان است که چون خدایی مجسم شهرت یابد. بدین‌سان پزشک قبیله یا جادوگر که در آغاز کمی بیشتر از یک تردستِ ساده بود به صورت خدا و فرمانروایی تمام‌عیار در تنِ واحد درمی‌آید. فقط در سخن از او به عنوان خدا باید از دخالت دادن آن پندارهای بسیار مجرد و پیچیده‌ای که از لحاظ ما با واژه‌ی خدا همراه است به مفهومی که بدوی از الوهیت دارد برحذر بود. پندارهای ما در این معنای ژرف حاصلِ تکاملِ فکری و اخلاقیِ دور و درازی است و بدوی از این پندارها چندان دور و بیگانه است که حتی اگر آن‌ها را برایش توضیح دهیم درنمی‌یابند. غالب مجادلاتی که بر سر مذهب اقوام عقب‌مانده درگرفته است

صرفاً از یک سوء تفاهم دوجانبه برمی‌خیزد. بدوی اندیشه‌ی انسان متمدن را درنمی‌یابد و معدودی از آدم‌های متمدن تفکر بدوی را درمی‌یابند. وقتی بدوی واژه‌ی خدا را به‌کار می‌بَرَد موجود خاصی را در نظر دارد: وقتی انسان متمدن واژه‌ی خدا را به‌کار می‌بَرَد موجودی بسیار متفاوت را در ذهن دارد؛ و اگر هیچ‌یک نمی‌توانند خود را در دیدگاه طرف دیگر قرار دهند، که عموماً هم چنین است، از گفتگوی آن‌ها چیزی جز اغتشاش و سوءتفاهم حاصل نمی‌شود. اگر ما آدم‌های متمدن اصرار داریم که نام «خدا» را به آن مفهوم خاص از ماهیت الٰهی محدود کنیم که خودمان ساخته‌ایم، در این صورت باید اقرار کنیم که بدوی اصلاً خدا ندارد. اما اگر قبول می‌کنیم که بسیاری از بدوی‌های پیشرفته‌تر لااقل تصوری ابتدایی از نوعی موجودات فوق طبیعی دارند که می‌توان خداشان نامید، هرچند نه کاملاً به آن معنایی که ما از این لفظ اراده می‌کنیم، در این صورت حقایق و نکات تاریخ را بهتر می‌توان دریافت. تصور ابتدایی به بیشترین احتمال حاکی از نطفه‌ای است که اقوام متمدنْ مفاهیم عالیِ خود را از الوهیت به تدریج از آن حاصل کرده‌اند و اگر بتوان کل مسیر این تکامل را وارسی کرد، شاید بتوان دید زنجیره‌ای که تصور ما را از الوهیّت به تصور مرد بدوی از آن پیوند می‌دهد، زنجیره‌ای واحد و ناگسسته است.

با این توضیحات و این تذکرات، اکنون نمونه‌هایی به دست خواهم داد از خدایانی که به اعتقادِ پرستندگانِ خود در قالب انسان‌های زنده اعم از زن و مرد مجسم شده بودند. شخصی که گمان می‌رود خدا در وجود او ظاهر شده است به هیچ روی همیشه شاه یا از تبار شاهی نیست. تجسم مورد نظر ممکن است حتی در نازل‌ترین اشخاص صورت گیرد. مثلاً در هند خدای انسان‌وار به صورت پنبه‌شوی و دیگری به صورت پسر یک درودگر زندگی را آغاز می‌کند. بنابراین نمونه‌ها منحصراً از میان شاهان و شاهزادگان نخواهد بود چرا که می‌خواهم اصل کلّیِ الوهیّت انسان‌های زنده و به عبارت دیگر تجسم خدا در قالب انسانی را تبیین کرده باشم. این‌گونه خدایان مجسم در جوامع ابتدایی متداول‌اند. تجسم ممکن است موقت یا دائمی باشد. در حالت اول، تجسم یا حلول ــ که معمولاً الهام یا تسخیر شناخته می‌شود ــ خود را به صورت دانش فوق طبیعی نشان می‌دهد تا قدرت فوق طبیعی. به عبارت دیگر، تظاهر معمولِ آن غیب‌گویی و پیشگویی است تا معجزات. از سوی دیگر، وقتی تجسم جنبه‌ی موقت نداشته باشد، وقتی روح الوهی برای همیشه در قالب انسانی متجسد شده باشد، معمولاً از انسان ـ خدا انتظار می‌رود که با نشان‌دادن معجزات وجود خود را توجیه کند. فقط باید به یاد داشت که در نظر انسان‌هایی که در این مرحله از تفکر قرار دارند معجزه نقض قوانین طبیعی نیست. انسان بدوی که تصوری از قانون طبیعی ندارد نمی‌تواند نقض آن را تصور کند. معجزه به نظر وی صرفاً تظاهر شگفت‌آور یک نیروی معمول است.

تجسّدِ موقتیِ خدایان.

اعتقاد به حلول یا الهام موقت شمول جهانی دارد. گمان می‌رود که هر از گاهی روحی یا خدایی در بعضی افراد حلول می‌کند و تا زمانی که این تسخیر ادامه دارد، شخصیت خود آن‌ها مسکوت می‌مانَد و حضور روح با لرزش و تکان‌های شدیدِ تمامِ بدن شخص، با حرکات و سکنات تند و سرکش و نگاه‌های پرشور و هیجان نمایان می‌شود و اینها همه نه به خود شخص بلکه به روحی که در تن او حلول کرده است ارجاع می‌شود و در این حالت غیرعادی همه‌ی اظهارات او به عنوان صدای خدا یا روحی که در درون او ساکن است و از دهان او سخن می‌گوید پذیرفته می‌شود. از این رو مثلاً در جزایر ساندویچ*، شاه که شخصیت خدا است سروش غیبی را از نهانگاهش در محفظه‌ای از جگنِ بافته بیان می‌کرد. اما در جزایر جنوب اقیانوس آرام خدا «مرتباً در تن کاهن حلول می‌کرد و او تو گویی متورم از الوهیّت به عنوان عاملی بااراده سخن نمی‌گفت و کاری نمی‌کرد بلکه گفتار و حرکاتش یکسره زیر نفوذ قدرت فوق‌طبیعی بود. از این لحاظ تشابه شگفتی بین غیبگویان ابتداییِ پلی‌نزی و غیبگویان مشهور جوامعِ یونان باستان وجود داشت. به محض این‌که گمان می‌رفت خدا در کاهن حلول کرده است او سخت برانگیخته می‌شد و از فرط شور و هیجان تا سرحد ذیوانگی می‌رسید، ماهیچه‌های تنش متشنج می‌شد، بدنش متورم می‌شد، صورتش درهم می‌رفت و دهشتناک می‌شد و چشم‌ها حالتی وحشی و برافروخته می‌یافت. در این وضع روی زمین می‌غلتید، دهنش کف می‌کرد. تو گوییِ از فشار و نفوذ الوهیتی که در او حلول کرده بود در رنج و تعب بود و با جیغ‌های تند و سر و صدای وحشیانه و غالباً مبهم اراده‌ی خدا را آشکار می‌ساخت. کاهنانی که حضور داشتند و آیین‌های رمزی اجرا می‌کردند پیام‌هایی را که او بدین‌گونه دریافت می‌کرد می‌گرفتند و به مردم اطلاع می‌دادند. وقتی کاهن سروش غیبی را رسانده بود حمله‌ی سرکش به تدریج فروکش می‌کرد و آرامشی نسبی جایگزین‌اش می‌شد. اما خدا همیشه به محض برقراری ارتباط او را ترک نمی‌گفت. گاهی همان **تورا** یا کاهن دو یا سه روز همچنان در تسخیر روح یا خدا بود؛ تکه‌ای پارچه‌ی محلی، از نوعی غریب که دور بازو پیچیده می‌شد، نشانه‌ی الهام یا همنشینیِ خدا با آن شخص بود. اعمال او در این مدت عمل خدا دانسته می‌شد و بنابراین به گفته‌هایش و طرز رفتارش سخت توجه می‌کردند... کاهن در موقع **اوروهیا** (در معرض الهام روح) همیشه چون خدا مقدس بود و در این مدت **آتوا** یا خدا نامیده می‌شد در صورتی که در مواقع عادی نامش **تورا** یا کاهن بود.»

اما نمونه‌های این‌گونه الهام موقت در همه‌جای دنیا چنان معمول و اکنون به واسطه‌ی کتاب‌های مردم‌شناسی چندان آشناست که لزومی ندارد توضیحات بیشتری درباره‌ی اصل کلّی آن بدهیم. با این حال بهتر است به دو شیوه‌ی خاص الهام موقت اشاره‌ای بکنیم زیرا شاید کمتر از انواع دیگر شناخته شده باشند و بعداً مناسبتی پیش خواهد آمد که به آنها

رجوع کنیم. یکی از این شیوه‌های ایجاد الهام مکیدن خون تازه‌ی قربانیِ ذبح‌شده است. در معبد آپولو دیرادیوتس در آرگوس ماهی یک بار بره‌ای شبانه قربانی می‌کردند، زنی که می‌بایست قاعده‌ی طهارت نگه دارد خون بره را می‌چشید و به این وسیله از خدا الهام می‌یافت و غیبگویی و پیش‌بینی می‌کرد. در ایگیرا واقع در آکایا کاهنه‌ی «زهین» پیش از آن‌که برای پیشگویی به غار بر شود خون تازه‌ی گاوی را می‌نوشید. همین‌طور در بین کورو ویکاران‌ها، گروه پرنده‌بازان و گدایان در جنوب هند، معتقد بودند که کالیِ الٰهه بر کاهن نزول می‌کند و او پس از مکیدن خونی که از گلوی بریده‌ی بُزی جاری است می‌تواند غیبگویی کند. در جشنواره‌ی آلفور در میناهاسا در سلب شمالی پس از کشتن خوکی، کاهن وحشیانه بر او می‌جهد، سر در محل بریدگی فرو می‌برد و خونش را می‌نوشد. سپس به زور از جسد جدایش می‌کنند و بر چارپایه‌ای می‌نشانند و او آنجا پیشگویی می‌کند که آن سال محصول برنج چگونه خواهد بود. بار دیگر هجوم می‌آورد و دهان بر بریدگی می‌نهد و خون می‌آشامد. باز به زور جدایش می‌کنند و بر چارپایه می‌گذارند و او پیش‌بینی‌اش را ادامه می‌دهد. گمان می‌کنند آنجا روحی هست که قدرت پیشگویی دارد.

شیوه‌ی دیگر ایجاد الهامِ موقت که می‌خواهم به آن بپردازم استفاده از درخت یا گیاهی مقدس است. بدین‌سان در هندوکش از شاخ و برگ سدر مقدس آتشی برمی‌افروزند و داینیال یا سی‌بیل با پارچه‌ای بر سر دود غلیظ تند را استنشاق می‌کند تا دستخوش تشنج می‌شود و بیهوش به زمین می‌افتد. دیری نمی‌گذرد که زن برمی‌خیزد و آوایی گوش‌خراش برمی‌آورَد که حاضران با صدایی بلند تکرارش می‌کنند. همین‌طور زن پیشگوی آپولو برگِ بو را می‌خورْد و دودش را فرو می‌کشید تا پیشگویی کند. باکانال‌ها پاپیتال می‌خوردند و خشمی که بر آنها الهام می‌شد به اعتقاد برخی ناشی از خواص هیجان‌آور و مست‌کننده‌ی گیاه بود. در اوگاندا کاهن برای آن‌که از خداوند الهام گیرد به شدت چپق می‌کشد تا گیج و مجنون شود. آن صدای پرهیجان و بلندی که سپس صحبت می‌کند صدای خدا انگاشته می‌شود که به واسطه او سخن می‌گوید. در مادورا، جزیره‌ای دورتر از کرانه‌ی شمالی جاوه، هر روحی واسطه‌ی معین خود را دارد که غالباً زن است تا مرد. او برای آن‌که خود را آماده‌ی پذیرفتن روح سازد دود بخور استشمام می‌کند، می‌نشیند و سر بر روی بخوردان می‌گیرد. کم‌کم نوعی حالت خلسه به او دست می‌دهد که با جیغ و چهره در هم کشیدن و تشنج‌های شدید همراه است و چون آرام گیرد سخنان‌اش ندای غیبی انگاشته می‌شود که اظهاراتِ روحِ سکنا گزیده در درونِ اوست که روح خود وی را موقتاً مسکوت گذاشته است. شخصی که موقتاً الهام می‌یابد به اعتقاد رایج نه تنها معرفت الهی بلکه حداقل بعضی اوقات قدرت الهی نیز کسب می‌کند. در کامبوج هنگام شیوع بیماری، اهالی چند دهکده جمع می‌شوند و با گروه موزیک در جلو به سراغ مردی می‌روند که خدای محلی به اعتقاد آن‌ها او را برای

تجسم موقت خود برگزیده است. وقتی او را یافتند به محراب خدا می‌برند و رمز حلول در آنجا روی می‌دهد. آنگاه آن شخص برای همگان محترم می‌شود. همو به خدا التماس می‌کند که روستا را در برابر طاعون حفظ کند. نقشی از آپولو که در غاری مقدس در هایله نزدیک گلنزیا قرار داشت به اعتقاد موجود قدرت فوق بشری بروز می‌داد. مردان مقدسی که از آن الهام گرفته بودند از پرتگاه‌ها پایین می‌پریدند، درختان گشن را از ریشه بیرون می‌کشیدند و از تنگ‌ترین گردنه‌ها آن را بر پشت خود حمل می‌کردند. کارهای محیرالعقول درویشان نیز از همین گونه است.

انسانْ‌خدایان، یا انسان‌هایی که به طور دائم در تصرف یک نیروی خدایی بودند.

تا بدین‌جا دیدیم که بدویْ ناتوان از تشخیص محدودیت قدرتش در کنترل طبیعت، برای خود و دیگران قدرتی قایل است که امروز از نظر ما فوق طبیعی است. علاوه بر این، دیدیم که غیر از و فراتر از این فوق طبیعت‌گرایی گمان می‌رفت که بعضی افراد برای مدت کوتاهی از روحی الهی الهام می‌گیرند و از این رو به طور موقت از دانش و قدرت الوهیتی که در آنها حلول کرده است برخوردار می‌شوند. از این‌گونه باورها فقط یک گام ساده به این اعتقاد باقی است که افرادی به طور دائم تحت سیطره‌ی یک خداواره قرار می‌گیرند یا به نحو نامعینِ دیگری قدرت فوق طبیعی عظیمی می‌یابند که در مرتبه‌ی خدایان قرار می‌گیرند و با دعا و قربانی تجلیل می‌شوند. گاهی این خدایانِ انسانْ‌صورت کاربردهای صرفاً فوق طبیعی یا روحانی دارند. گاهی علاوه بر آنْ قدرت سیاسیِ عظیمی از خود نشان می‌دهند. در مورد اخیر در عین خدایی فرمانروا نیز هستند و حکومت دینی برقرار است. بدین‌سان در جزایر مارکزاس* یا واشینگتن افرادی بودند که در طول زندگیشان منزلت خدایی داشتند. گمان می‌رفت که سلطه‌ای فوق طبیعی بر عناصر هستی دارند: می‌توانستند محصولی فراوان به بار آرند یا زمین را عقیم و بایر گردانند؛ و می‌توانستند باعث بیماری یا مرگ شوند. برای فرونشاندن خشم آنان انسان‌ها را برایشان قربانی می‌کردند. این‌گونه افراد زیاد نبودند، در هر جزیره حداکثر یک یا دو نفر پیدا می‌شدند که در انزوای اسرارآمیزی می‌زیستند. قدرت آنها گاهی، نه همیشه، موروثی بود. یک مبلّغ مذهبی یکی از این انسان ـ خداها را به عینه شرح داده است. خدا مرد بسیار پیری بود که در خانه‌ای بزرگ در میان حصار می‌زیست. در خانه نوعی محراب وجود داشت و از تیرهای سقف و شاخه‌ی درختان اطراف خانه اسکلت‌های انسانی وارونه آویزان بود. جز افرادی که برای خدمت به خدا وقف شده بودند کسی وارد حصار نمی‌شد؛ فقط در روزهایی که قرار بود انسانی قربانی شود امکان داشت افراد عادی به نحوی وارد حریم شوند. برای این انسان ـ خدا بیش از خدایان دیگر قربانی می‌شد. غالباً در جلو خانه‌اش بر نوعی چوب‌بست می‌نشست و در آنِ واحد دو یا سه نفر انسانِ قربانی طلب می‌کرد. به خاطر خوف شدیدی که ایجاد کرده بود همیشه قربانی‌ها را فراهم می‌آوردند، از سراسر جزیره به او متوسل می‌شدند و از هر سو

برایش پیشکش می‌فرستادند. باز در جزایر دریای جنوب به طور کلی، آن‌طور که می‌شنویم، در هر جزیره شخصی نماینده یا تجسم الوهیت بود. اینان خدا نامیده می‌شدند و از گوهری الهی سرشته شده بودند. انسان ـ خداگاهی فرمانروا نیز بود. بیشتر کاهن یا صاحب‌منصبی دون‌پایه بود.

مصریان باستان پرستش را فقط به سگ و گربه و بچه گوزن محدود نمی‌کردند و با گشاده‌دستی انسان‌ها را نیز مشمول آن می‌ساختند. یکی از آن انسان‌های خداوار در دهکده‌ی آنابیس سکنا داشت و قربانی‌هایی پُخته را در محراب به او تقدیم می‌کردند، پُرفیری می‌گوید در این ضمن او درست مثل انسانی عادی مشغول صرف ناهارش می‌شد. در عهد کلاسیک امپدوکلس فیلسوف سیسیلی خود را نه صرفاً جادوگر بلکه خدا می‌داند. او اصرار داشت که می‌تواند به پیروانش یاد دهد که باد را بوزانند یا بخوابانند، باران ببارانند و خورشید را به تابیدن وادارند، بیماری و پیری را دور و مرده را زنده کنند. وقتی دمتریوس پولیورستس دموکراسی آتن را در ۳۰۷ ق.م. بازآورد آتنی‌ها برایش و پدرش آنتیگونوس مقام خدایی قایل شدند و به «خدایانِ نجات‌دهنده» ملقب کردند. برایشان محراب‌ها ساخته شد و کاهنی برای پرستش آنان گماشته شد. مردم با سرود و رقص، با گُلبند و بخور و شراب طهور به دیدار نجات‌دهنده‌ی خود می‌رفتند؛ در خیابان‌ها گرد می‌آمدند و در آوازهاشان می‌گفتند که او تنها خدای حقیقی است زیرا خدایان دیگر می‌خوابند یا در دوردست‌ها ساکن‌اند یا اصلاً نیستند. آلمانی‌های باستان معتقد بودند که چیزی مقدس در زنان هست و از این رو به عنوان غیبگو به آنان رجوع می‌کردند. می‌گویند زنان مقدس آن‌ها به پیچش رودخانه‌ها می‌نگریستند و به زمزمه یا غرش آب گوش می‌دادند و از روی منظره و صدا پیش‌بینی می‌کردند که چه خواهد شد. اما اغلبْ ستایش مردان پیشتر رفت و زنان را به عنوان الهه‌های زنده و واقعی پرستیدند. مثلاً در دوران حکومت وسپازیان زنی به نام وِلِدا از قبیله‌ی بروکتری را عموماً خداواره‌ای می‌دانستند و او در این مقام بر آنان حکومت می‌کرد و نفوذش تا دوردست‌ها رفته بود. در برجی بر کنار رود لیپه، شاخه‌ای از رود راین، می‌زیست. وقتی مردم کُلُنی پیکی برای بستن پیمان پیش‌اش فرستادند به سفرا اجازه داده نشد به حضورش برسند؛ مذاکرات را کاهنی انجام داد که بلندگوی الهه بود و غیبگویی‌های او را به دیگران اعلام می‌کرد. این نمونه نشان می‌دهد که تصور الوهیت و سلطنت در بین نیاکان بدوی ما چه راحت با هم ادغام می‌شدند. می‌گویند در بین قوم گتای تا آغاز دوران اخیر همیشه مردی وجود داشت که تجسم خدا بود و مردم او را خدا می‌خواندند. بر سر کوهی مقدس مکان داشت و مشاور پادشاه بود.

به گفته‌ی دوس‌سانتوس، مورخ قدیم پرتغالی، قوم زیمبابا یا موزیمبا، قومی در جنوب شرقی آفریقا، «بت‌پرست نیستند و خدایی نمی‌شناسند و به جای آن پادشاه خود را

می‌ستایند و خدایش می‌دانند و می‌گویند که در جهان از همه بهتر و بزرگ‌تر است خود شاه می‌گوید که تنها خدای روی زمین است و به همین دلیل اگر وقتی باران بیاید که دلخواه او نیست یا هوا زیاد گرم باشد آسمان را به جرم سرپیچی از فرمان خود هدف تیر قرار می‌دهد.» قوم ماشونا در آفریقای جنوبی به اسقف خود اطلاع دادند که زمانی یک خدا داشتند اما ماتابل‌ها او را تبعید کردند.* «این شخص بازتاب رسمی غریب در برخی روستاها بود که کسی را به عنوان خدای خود برمی‌گزیدند. مردم گویا از او چاره‌جویی می‌کردند و برایش پیشکش و هدایا می‌فرستادند. یکی از این خدایان در ایام قدیم در دهکده‌ای متعلق به رییسی موسوم به ماگوندی وجود داشت. از ما خواسته شد که در نزدیک دهکده تفنگی شلیک نکنیم وگرنه ممکن است او بترسد.» این خدای ماشونا سابقاً موظف بود هر سال برای شاهِ ماتابِل چهار گاو سیاه و یک رقص پیشکش کند. یک مبلغ مذهبی نحوه‌ی اجرای رقص مذکور در برابر کلبه‌ی سلطنتی را دیده و شرح داده است. خدای تیره‌پوست سه ساعت مداوم و طاقت‌فرسا بدون وقفه، با صدای داریه زنگی، تق‌تق قاشقک‌ها و نوای کشدارِ آوازی یکنواخت به رقصی دیوانه‌آسا می‌پرداخت، پیچ و تاب می‌خورد و چونْ خوکی عرق کرده چنان چست و چالاک می‌جهید که از قدرت و انعطاف پاهای خداگونه‌اش انتظار می‌رفت.

قوم باگاندا* در آفریقای مرکزی به خدای دریاچه‌ی نیانزا که گاهی در مرد یا زنی حلول می‌کرد اعتقاد داشتند. خدای مجسم همگان از جمله شاه و سرکردگان را به هراس می‌افکندْ. وقتی حلول صورت می‌یافت، آن شخص یا بهتر بگوییم آن خدا حدود یک مایل و نیم از کرانه‌ی دریاچه دور می‌شد و آنجا پیش از پرداختن به وظایف مقدس‌اش به انتظار ظهور ماه نو می‌نشست. از لحظه‌ای که هلال پریده‌رنگِ ماه در آسمان نمودار می‌شد. شاه و همه‌ی رعایایش مطیع فرمانِ انسانْ‌خدا یا **لوباره** (خدا) بودند و او نه‌تنها در امور ایمانی و آیینی بلکه در امور جنگ و حکومت نیز حاکم مطلق می‌شد. غیبگویی می‌کرد؛ با سخنی می‌توانست موجب بیماری شود یا شفا دهد، مانع بارش شود و قحطی به بار آورَد. وقتی از او چاره‌جویی می‌کردند پیشکش‌های کلان دریافت می‌کرد. سرکرده‌ی اوروا، منطقه‌ای وسیع در غرب دریاچه‌ی تانگانیکا «برای خود منزلت و قدرت خدایی قایل است و وانمود می‌کند که روزها می‌تواند بی احساس گرسنگی از خوردن غذا پرهیز کند و در واقع مدعی است که به عنوان خدا فراتر از آن است که نیازمند خوراک باشد و خوردن و آشامیدن و دودکردن را فقط برای لذت آن انجام می‌دهد.» در بین گالاها وقتی زنی از خانه‌داری خسته می‌شود شروع می‌کند به بریده بریده سخن گفتن و تحقیر شدید خود. این نشانه‌ی حلولِ کالوْ روح مقدس در اوست. شوهرش بیدرنگ به خاک می‌افتد و او را ستایش می‌کند؛ عنوان حقیرِ «همسر» را از او برمی‌گیرند و «سرور»

خطابش می‌کنند؛ وظایف خانگی دیگر برعهده‌ی او نیست و اراده‌ی وی قانون الهی محسوب می‌شود.

شاهِ لوانگو* در میان قوم خود «منزلت خدایی داشت و سامبی و پانگو نامیده می‌شود که به معنی خدا است. آن‌ها معتقدند که وقتی بخواهد می‌تواند باران نازل کند و سالی یک‌بار در ماه دسامبر که موسم نیاز به باران است مردم به حضورش می‌آیند و استمداد باران می‌کنند.» در این موقع شاه بر تخت می‌ایستد و تیری به هوا می‌اندازد که گمان می‌رود موجب باران خواهد شد. همین‌ها را برای شاه مومباسا* نیز قایل‌اند. پادشاهِ بنین تا همین چند سال پیش که حکومت روحانی‌اش در روی زمین با سلاح دنیویِ تفنگداران دریایی و ملوان‌های انگلیسی پایانی ناگهانی یافت در قلمرو خود پرستیده می‌شد. «او اینجا مقامی بالاتر از پاپ در اروپای کاتولیک دارد؛ زیرا نه فقط نماینده‌ی خدا در روی زمین، بلکه خودِ خداست و رعایایش او را به همین عنوان هم می‌پرستند و هم از او اطاعت می‌کنند هرچند معتقدم ستایش‌شان بیشتر از روی ترس است تا عشق.» پادشاهِ ایدا در عملیات نیجر به افسران انگلیسی گفت «خدا مرا به صورت خویش آفرید، من چون خدایم و او مرا به شاهی گماشت.»

یک مستبد بسیار خون‌آشامِ برمه‌ای به نام بادون‌ساکن که ددمنشی از همان قیافه‌اش نمایان بود و در ضمن حکومتش افراد بیشتری به دست جلاد به هلاکت رسیدند تا به دست دشمن خارجی، به ملت گفته بود که موجودی فراتر از انسان‌های عادی است و بزرگ‌ترین امتیازش به پاداش کارهای نیکِ بسیاری که انجام داده است به او ارزانی شده. از این رو عنوان شاه را کنار گذاشت و در صدد برآمد که منزلت خدایی برای خود قایل شود. به این قصد و به تقلید از بودا، که پیش از عروج به مرتبه‌ی خدایی کاخ و حرمسرای شاهی‌اش را ترک گفته و از دنیا کناره گرفته بود، بادون ساکن از کاخ خود به معبدی عظیم، بزرگترین معبد آن سرزمین که سال‌ها صرف ساختمانش شده بود، نقل مکان کرد. آنجا مجالسی با داناترین کاهنان ترتیب داد و کوشید متقاعدشان کند پنج هزار سالی که قرار بود قانون بودا مستقر باشد اکنون به سر آمده و او همان خدایی است که باید پس از این مدت ظهور کند و قانون خود را جایگزین قانون قدیم سازد. اما سخت سرافکنده شد وقتی بسیاری از کاهنان برخلاف آن استدلال کردند و این سرخوردگی، همراه با عشق شدید وی به قدرت و ناتوانی‌اش از ادامه‌ی زندگیِ زاهدانه، به سرعت خیال الوهیت را از سرش بدر کرد و به کاخ و حرمسرایش بازآورد. شاه سیام «منزلتی همتای خدایان دارد. رعایایش نباید به چهره‌ی او نگاه کنند؛ وقتی می‌گذرد در برابرش به خاک می‌افتند و چون به حضورش برسند زانو می‌زنند و آرنج‌ها بر زمین می‌نهند.» در آنجا زبان ویژه‌ای به شخص و صفات مقدس او اختصاص دارد و باید هنگام صحبت با او یا درباره‌ی او به کار رود. تسلط بر این واژگان

عجیب حتی برای خود بومیان نیز دشوار است. موهای سرِ سلطان، کف پایش، بوی تنش، و در واقع هر جزئی از وجودش اعم از درونی و بیرونی، نام خاصی دارد. وقتی می‌خورَد یا می‌آشامد، می‌خوابد یا می‌رود، واژه‌های خاصی برای نشان‌دادنِ این‌که سلطان این کارها را انجام می‌دهد وجود دارد و به‌کار بردنِ آن‌ها در مورد کارهای اشخاص دیگر مجاز نیست. در زبان سیامی واژه‌ای برای نامیدن موجودی بالاتر و عالیقدرتر از سلطان وجود ندارد و مبلغان مذهبی به هنگام صحبت از خدا مجبورند از واژه‌ی بومی برای شاه استفاده کنند.

انسان‌خدایان در هند.

اما شاید هیچ کشوری در جهان از نظر کثرتِ انسانْ‌خدا به پای هند نرسد؛ در هیچ جایی عنایت خداوندی این چنین با گشاده‌دستی بر همه‌ی طبقات جامعه از شاهان گرفته تا شیرفروشان ارزانی نشده است. به این ترتیب در بین توداها، روستاییانی در تپه‌های نیلگری جنوب هند، لبنیات‌فروشی حرمِ امن است و برای شیرفروش مقام خدایی قایل شده‌اند. یکی از این شیرفروشان خداگونه در پاسخ این سؤال که آیا توداها به آفتاب سلام می‌دهند گفت «آن بیچاره‌ها بله، اما من، یک خدا! چرا باید به خورشید سلام کنم؟» همه حتی پدر شیرفروشِ در برابر او تعظیم می‌کنند و کسی جرئت ندارد چیزی را از او دریغ کند. هیچ انسانی جز شیرفروش دیگر حق ندارد او را لمس کند و او برای همه که از او چاره می‌خواهند با صدای خدا غیب‌گویی می‌کند.

هم‌چنین در هند «هر شاهی کمی پایین‌تر از خدای حاضر است.» مانو*، قانون‌نامه‌ی هندو، فراتر می‌رود و می‌گوید «حتی شاه خردسال نباید از این فکر ناراحت شود که انسانی معمولی و فانی بیش نیست زیرا او خدایی والاست در هیئت آدمی.» می‌گویند چند سال پیش در اُریسا فرقه‌ای بود که ملکه ویکتوریای فقید را در هنگام حیاتش به عنوان خدای بزرگ خود می‌پرستید. و تا امروز در هند همه‌ی اشخاص زنده‌ای که به خاطر قدرت زیاد یا شجاعت‌شان یا به تصور این‌که قدرت معجزه دارند و مشهورند در خطر اینند که به عنوان خدا مورد پرستش قرار گیرند. بدین‌سان، فرقه‌ای در پنجاب خدایی را به نام نیکال‌سن می‌پرستیدند. این نیکال‌سن کسی نبود جز ژنرال نیکلسنِ مخوف، و ژنرال به هیچ نحو نتوانست کاری کند یا چیزی بگوید که آتشِ پرستندگان خود را سرد گردانَد. هرچه بیشتر آن‌ها را تنبیه کرد، آن هیبت دینی که موجب پرستش وی بود بیشتر شد. در زمانی نه چندان دور در بنارس خدایی مشهور در یکی از بزرگان هندو حلول کرد که نام خوش‌آهنگِ سوامی بهاسکارا نانداجی ساراسواتی را بر خود داشت و به گونه‌ای غیرعادی شبیه کاردینال منینگِ* فقید بود با این فرق که ابتکار و خلاقیت بیشتری داشت. از چشمانش برق انساندوستی ساطع بود و آن خرسندیِ معصومانه از منزلت خدایی که پرستندگان ساده‌لوحش برای او قایل بودند از چهره‌اش خوانده می‌شد.

در چینچواد شهرکی تقریباً ده مایل دورتر از پونا در غرب هند، خانواده‌ای زندگی

می‌کند که به اعتقاد بخش بزرگی از ماهراتاها گان‌پوتی، خدای فیل‌سر، در هر نسل از آن خانواده در تن یک نفر حلول می‌کند. این خدای نامدار نخستین بار حدود سال ۱۴۶۰ در کالبد یکی از برهمن‌های پونا به نام مورابا گورسین که با پرهیز، ریاضت و دعا در پی رستگاری بود تجسم یافت. او پاداش پارسایی‌اش را دید. خدا در رؤیایی شبانه بر وی ظاهر شد و وعده داد که قسمتی از روح قدسی خویش را به او و به هفت پشت از اعقاب او ارزانی می‌دارد. وعده‌ی الهی تحقق یافت و هفت حلول متوالی که از پدر به پسر منتقل می‌شد واقع شد و فروغِ گان‌پوتی را به دنیای ظلمانی بازرساند. در انتهای این سلسله، خدایی سنگین جثه با چشمانی بسیار بیحال در سال ۱۸۱۰ درگذشت، اما حقیقتِ امر چنان مقدس و داراییِ معبد چندان قابل توجه بود که برهمنان نتوانستند این خسران ناگفتنی را که بر جهانی غافل از برکات گان‌پوتی واقع می‌شد تحمل کنند. از این رو گشتند و کسی را گیر آوردند که روح قدسیِ خداوند در او ظاهر شده بود و این ظهور در زنجیره‌ای بی‌وقفه در واسطه‌های ظهور روح یزدانی از آن زمان تاکنون به خوبی تداوم یافته است. اما بر اساس یک قانون مرموز اقتصاد روحانی، که از عملکرد آن در تاریخ دین می‌توان متأسف بود اما امکان تغییردادنش نیست، معجزاتی که انسان‌خدایان در این ایام تباه انجام می‌دهند، با معجزه‌هایی که اسلاف آنان در ایام قدیم صورت می‌دادند قابل مقایسه نیست: حتی گفته‌اند تنها نشانه‌ای که خدا به این نسل تبهکار کنونی نمایانده است معجزه‌ی اطعام و رهاسازی سالانه‌ی انبوه مردم در چینچواد است.

یک فرقه‌ی هندو که نمایندگان زیادی در بمبئی و هند مرکزی دارد، معتقدند که بزرگان روحانی آنان موسوم به مهاراجه‌ها نمایندگان یا حتی تجسّم عینی کریشنا در روی زمین‌اند. و چون کریشنا با محبت فراوان از آسمان بر نیازهای جانشینان و نمایندگانش در روی زمین می‌نگرد، مراسمی خاص موسوم به وقف نفس ایجاد شده است که پرستندگان مؤمن‌اش ضمن آن تن خود، جان خود و شاید مهم‌تر از همه، اموال دنیوی خود را نثار تجسم و تجسد خجسته‌ی وی می‌کنند و به زنان این اعتقاد را می‌آموزند که والاترین سعادت برای آنان و خانواده‌هایشان در این است که خود را به آغوش این اشخاص بسپارند که در وجودشان سرشت الهی به طور مرموزی همنشینِ صورت و حتی امیال بشر حقیقی است.

تظاهر به الوهیت در بین مسیحیان.

خود مسیحیت از آثار این توهمات باطل یکسره عاری نگشته است: در واقع غالباً به گزافه‌ی عبثِ متظاهران به الوهیتی برابر با مسیح یا حتی فراتر از او آلوده شده است. در قرن دوم مونتانوسِ فریگیایی مدعی شد که تجسم تثلیث است و خدای پدر، خدای پسر و روح‌القدس در وجود او یگانه شده است. این موردی استثنایی که ادعای گزافِ فردی نامتعادل و نابخرد باشد نیست. از قدیم‌ترین ایام تا حال حاضر فرقه‌های زیادی معتقد شده‌اند که نه مسیح، بلکه خود خدا در هر مسیحیِ مؤمنی حلول می‌کند و با پرستش

یکدیگر این اعتقاد را به نتیجه‌ی منطقی‌اش رسانده‌اند. ترتولیان می‌نویسد که در قرن دوم یارانِ مسیحی‌اش در کارتاژ چنین می‌کردند؛ اصحابِ قدیسْ کلمبا وی را به عنوان تجسم مسیح می‌پرسیدند؛ و در قرن هشتم الیپاندوس تولدویی مسیح را «خدایی در میان خدایان» می‌نامید به این معنی که همه‌ی مؤمنان درست مثل خود عیسیٰ خدا هستند. پرستش یکدیگر در بین آلبیژنس‌ها* معمول بود و در اوایل قرن چهاردهم صدها بار در اسناد دادگاه تفتیش عقاید تولوز ذکر شده است.

در قرن سیزدهم، فرقه‌ای موسوم به «برادران و خواهران روح آزاد» ظهور کرد که اعتقاد داشت هر کسی می‌تواند با تفکر و تعمق طولانی و پی‌گیر به طرزی وصف‌ناپذیر با خدا یگانه شود و با اصل و منشأ همه چیز یکی گردد، و کسی که بدین‌گونه تا خدا فرا رفته و با ذات مبارک وی درآمیخته و عملاً بخشی از الوهیت گشته باشد، پسر خدا است به همان طرز و معنایی که خود عیسی هست و بنابراین از مصونیتی شکوهمند در برابر قیود همه‌ی قوانین بشری و الهی برخوردار است. اینان در باطن برانگیخته از این باور فرخنده، اما در ظاهرْ با رفتار و حالتی جنون‌آمیز و پریشان اینجا و آنجا سرگردان بودند، سر و وضعی بسیار عجیب و غریب داشتند و با داد و فریاد شدید گدایی می‌کردند و هر نوع کار و تلاش شرافتمندانه را به عنوان مانعی بر سرِ راه تفکر الهی و عروج روح به سوی منشأ ارواح با تحقیر رد می‌کردند. زنانی در این دربه‌دری همراه‌شان بودند که زندگی بسیار صمیمانه‌ای با هم داشتند. آنهایی که فکر می‌کردند در حیات روحانی به مراتب عالی نایل شده‌اند در اجتماعات خود تقریباً رخت و لباس را کنار می‌نهادند و حجب و حیا و متانت را نشانه‌ی فساد باطن و خصیصه‌ی روحی می‌دانستند که هنوز کاملاً از سلطه‌ی تن رها نشده و به اتحاد با الوهیت نایل نگشته است. گاهی دادگاه تفتیش عقاید حرکت به سوی این پیوند رازورزانه را تسریع می‌کرد و آنان نه فقط با آرامشی بی‌خدشه، بلکه با احساس پیروزمندانه‌ی شادی و سرور تن به آتش می‌سپردند.

حدود سال ۱۸۳۰ در یکی از ایالات اتحادیه‌ی امریکا در مرز کنتاکی شیادی مدعی شد که پسر خدا و منجیِ بشریت است و به روی زمین بازآمده است که گناهکاران، بی‌ایمان‌ها و بدکاران را به ادای وظایف‌شان دعوت کند. می‌گفت اگر این آدم‌ها در مهلتی معین خود را و رفتارشان را اصلاح نکنند، علامت خواهد داد و دنیا در چشم به هم‌زدنی ویران خواهد شد. این لافزنی‌ها را حتی توانگران و صاحبان مقام باور کردند. سرانجام یک آلمانی با فروتنی از این مسیح جدید خواست که این بلای مهیب را برای همشهریان او به زبان آلمانی اعلام کند زیرا آن‌ها انگلیسی نمی‌دانند و انصاف نیست که به این دلیل مغضوب واقع شوند. منجی قلابی در پاسخ با صداقت تمام اقرار کرد که آلمانی نمی‌داند. مرد آلمانی گفت «چی! تو پسر خدا هستی و همه‌ی زبان‌های روی زمین را و حتی زبان آلمانی را نمی‌دانی؟ بیا، بیا که

حقه‌بازی، ریاکاری، دیوانه‌ای. جای تو تـوی تـیمارستان است.» حـاضران خـندیدند و از بلاهت خود شرمسار شدند.

تناسخ انسان‌خدایان.

گاهی با مرگ خدای مجسم روحِ الهی به جسمی دیگر منتقل می‌شود، تاتارهای بودایی به تعداد زیادی بودای زنده معتقدند که به عنوان لامای بزرگ ریاست مهم‌ترین صومعه‌ها را به عهده دارند. وقتی یکی از این لاماهای بـزرگ مـی‌میرد پـیروانش عـزا نـمی‌گیرند زیـرا می‌دانند که به زودی به صورت طفلی زاده می‌شود و بازمی‌گردد. تنها نگرانی‌شان پیدا کردن جای تولد اوست. اگر در آن مدت رنگـین‌کمانی دیـدند آن را نشـانه‌ای از جـانب لامـای درگذشته می‌دانند که آنان را به گهواره‌ی وی راهنمایی خواهد کرد. گاهی خودِ خدای کودک هویت خویش را آشکار می‌کند. می‌گوید «منم لامای بزرگ، بودای زنـده‌ی مـعبدِ فـلان و فلان. مرا به صومعه‌ام ببرید. من رییسِ بیمرگِ آن صومعه‌ام.» جای تولد بودا به هر نحو که کشف شود، چه با اقرار خود بودا و چه با نشانه‌ای در آسمان، به دنبال آن چادرها برافراشته می‌شود و زیارت‌های پرسرور غالباً به سرکردگی شاه یا یکی از اعضای برجسته‌ی خاندان سلطنتی برای یافتن و به خانه بردن خدای کودک ترتیب می‌یابد. او عموماً در تبت به دنـیا می‌آید که سرزمین مقدس است و کاروان برای رسیدن به او اغلب باید از بیابان‌های بسیار مهیب بگذرد. وقتی سرانجام کودک را می‌یابند بـه خـاک مـی‌افـتند و او را مـی‌پرستند. بـا این حال پیش از آن‌که به عنوان لامای بزرگِ مورد نظر شناخته شود بایستی آنان را کاملاً از هویت خود مطمئن سازد. نام صومعه‌ای را که مدعیِ ریاست آن است، فاصله و مسافت آن، تعداد راهبانی را که در آن زندگی می‌کنند، از او می‌پرسند. هم‌چنین باید عادات لامای بزرگِ درگذشته و نحوه‌ی مرگش را شرح دهد. سپس اشیای مختلف مـثل کـتاب دعـا، قـوری و فنجان پیشش می‌نهند و او باید به آن که در حیات پیشین‌اش به کار می‌برده است اشاره کند. اگر این‌همه را بی‌سهو و خطا انجام دهد ادعایش پذیرفته می‌شود و پیروزمندانه به سـوی صومعه‌اش می‌برند. سرکرده‌ی همه‌ی لاماها دالایی لاما ساکن لهاسا است که واتیکانِ تبت محسوب می‌شود. او را خدای زنده‌ای می‌دانند که پس از مرگ روح خدایی و فناناپذیرش در وجود طفلی دوباره زاده می‌شود. بنابر بعضی گزارش‌ها طرز شناساییِ دالایی لاما همانند شیوه‌ی کشف لامای بزرگِ عادی است که قـبلاً گـفته شـد. گـزارش‌هـای دیگـر سـخن از قرعه‌کشی و برداشتن قرعه از توی کاسه‌ای زرین می‌گویند. هرجا که او زاده شود درختان و گیاهان سبز می‌شوند؛ به فرمانش گل‌ها می‌شکفد و چشمه‌ها جاری می‌شود؛ و حضورش برکات آسمانی را نازل می‌کند.

اما در این مناطق او تنها کسی نیست که مقام خدایی دارد. صورت اسامی همه‌ی خدایان مجسم در امپراتوری چین در لی‌فان‌یوان یا اداره‌ی مستعمرات در پکن نگهداری می‌شود. تعداد خدایانی که به این ترتیب جواز دریافت کرده‌اند یکصد و شصت است. تبت از ایـن

میان سی خدا سهم دارد، مغولستان شمالی نوزده خدا دارد و مغولستان جنوبی از برکات پنجاه و هفت خدا بهره‌مند است. دولت چین که پدرانه نگران رفاه اتباع خود است، نوزاییِ خدایانِ مندرج در صورت اسامی را در هرجایی جز تبت ممنوع می‌کند. هراس آنها از این است که در غیر این‌صورت تولد خدایی در مغولستان با تهییج وطن‌پرستی نهفته و روحیه‌ی جنگ‌طلبانه‌ی مغولان پیامدهای وخیم سیاسی داشته باشد زیرا ممکن است در گردِ خدای محلّیِ جاه‌طلبی از تبار شاهان متحد شوند و بخواهند که به زور شمشیرْ سلطنتی موقت و هم‌چنین روحانی برایش دست‌وپا کنند. اما به جز این خدایان عام یا مجاز انبوهی خدای خصوصی کوچکتر یا کاروززانِ الوهیتِ غیرمجاز نیز وجوددارند که در گوشه و کنار مشغول معجزه و برکت‌دادن به قوم خودند و در سال‌های اخیر دولت چین چشم بر نوزاییِ این خداگونه‌های پیش‌پا افتاده در خارج از تبت بسته است. با این حال با به دنیا آمدن‌شان آن‌ها را و کاروززانِ معمولی را زیر نظر می‌گیرد و اگر احدی کج‌رفتاری کند بیدرنگ سرکوب و به صومعه‌ای دورافتاده تبعید می‌شود و زاده‌شدنِ دوباره‌اش در جسمی دیگر به شدت ممنوع می‌گردد.

از بررسی منزلت دینیِ شاه در جوامع ابتدایی می‌توان دریافت که ادعای قدرتِ خدایی و فوق طبیعیِ فرمانروایانِ امپراتوری‌های بزرگ تاریخی مثلاً در مصر، مکزیک و پرو، حاصل ساده‌ی نخوتیِ متورم یا تظاهرِ صرف تملق گزاف نبوده و صرفاً بقا و گسترشِ خداپنداریِ شاهان زنده در بین اقوام وحشی قدیم است. از این رو، مثلاً، اینکاهای پرو را به عنوان فرزندان خورشید چون خدا محترم می‌داشتند؛ آنها ممکن نبود خطا کنند و کسی تصورِ بیحرمتی به شخص، به شرف یا دارایی شاه یا هریک از اعضای خاندان سلطنتی را به خود راه نمی‌داد. هم‌چنین، اینکاها چون غالب افراد، بیماری را شرّ تلقی نمی‌کردند، آن را پیامی از سوی پدرشان خورشید می‌دانستند که از آنان می‌خواست بیایند و با او در آسمان بیارامند. بنابراین کلماتی که یک اینکا در صحبت از مرگ خود به کار می‌برد چنین بود: «پدرم خواسته است که پیش او بروم.» آنان با پیشکشی و قربانی برای بهبود یافتن با اراده‌ی پدرشان مخالفت نمی‌کردند اما علناً می‌گفتند که آن‌ها را به آرام گرفتن در نزد خود فرا خوانده است. فاتحان اسپانیایی که از دره‌های گرم به فلات وسیع آندِ کلمبیا پا گذاشتند، با شگفتی مردمانی یافتند که برخلاف جماعات وحشیِ جنگل‌های شرجی که آن پایین پشت سر نهاده بودند، از تمدنی قابل توجه برخوردار بودند، کشاورزی می‌کردند و حکومتی داشتند که هومبولت با حکومت‌های مذهبیِ تبت و ژاپن مقایسه کرده است. این مردمان چیبچاها و مویسکاها یا موزکاها بودند و به دو قلمرو سلطنتی تقسیم می‌شدند که پایتخت‌شان در بوگوتا و تونجا بود اما ظاهراً در وابستگیِ روحی به مرشد اعظمِ سوگاموزو یا ایراکا متحد بودند. مشهور بود که این حاکم روحانی با مساعی مرتاضانه‌ی فراوان از چنان

قداستی برخوردار گشته است که آب‌ها و باران به فرمان اویند و اوضاع جوّی به اراده‌ی وی بستگی دارد. شاهان مکزیک به هنگام جلوس، چنانکه دیدیم، سوگند یاد می‌کردند که خورشید را به تابیدن، ابرها را به باریدن، رودخانه‌ها را به جریان و زمین را به بارِ فراوان دادن وادارند. می‌شنویم که مونتزوما، آخرین فرمانروای مکزیک، را چون خدایی می‌پرستیدند.

خدایان قدیم بابلی از عهد سارگون اول تا سلسله‌ی چهارمِ اور یا بعدتر ادعای خدایی داشتند. به‌خصوص فرمانروایانِ سلسله‌ی اور برای خود معابدی بنا کرده بودند؛ مجسمه‌های خود را در پرستشگاه‌ها قرار می‌دادند و امر می‌کردند که مردم برای آنها قربانی کنند؛ ماه هشتم به شاهان اختصاص داشت و قربانی‌ها در هنگام ماه نو و در پانزدهم هر ماه انجام می‌گرفت. هم‌چنین پادشاهان اشکانیْ خود را برادران خورشید و ماه می‌دانستند و چون خدا پرستیده می‌شدند. حتی زدنِ یک عضو عادی خاندان اشکانی بی‌حرمتی به مقدسات محسوب می‌شد.

الوهیتِ فرمانروایانِ مصر.

فرمانروایان مصر در طول حیات خود منزلت خدایی داشتند، برایشان قربانی می‌شد و کاهنانی خاص در معابدی خاص آنان را می‌پرستیدند. در واقع پرستش شاهان گاهی پرستش خدایان را تحت‌الشعاع قرار می‌داد. بدین‌گونه در عهد سلطنتِ مِرنرا مقامی بلندپایه اعلام کرد که جایگاه‌های زیادی ساخته است تا روح شاه، مِرنرای جاودان، «بیش از همه‌ی خدایان» در آنجا حاضر شود. هیچ تردیدی نبود که شاه مدعی الوهیت واقعی است؛ او «خدای بزرگ»، و «هوروس زرین» و پسر رآ بود. او نه تنها مدعی سلطنت بر مصر که مدعی تسلط بر «همه‌ی سرزمین‌ها و ملت‌ها» بود، سرتاسرِ عالَم، از شرق تا غرب، «همه گستره‌ی مدار عظیم خورشید»، «آسمان و آنچه در آن قرار دارد، زمین و هرچه روی آن هست»، «هر جانوری که بر دو یا چهار پا راه می‌رود، همه‌ی پرندگان و جنبندگان، همه‌ی جهان داشته‌هایش را به او پیشکش می‌کند.» در واقع آنچه که بر خورشید ـ خدا اطلاق می‌شد به طور جزمی به فرمانروای مصر قابل اسناد بود. عناوین او مستقیماً از عناوین خورشید ـ خدا اخذ می‌شد: گفته شده است فرمانروای مصر در طول حیاتش هر مفهوم ممکن را که مصریان از الوهیت برای خود ساخته‌اند تجسم می‌بخشید. به عنوان خدای فوق بشر با تولد و سلطنت‌اش پس از مرگ به صورت انسانی خداگونه و پرستیدنی درمی‌آمد. از این رو هرآنچه که از خدایان قابل تصور بود در او جمع آمده بود.

تحولِ فرمانروایانِ مقدس از جادوگران.

اکنون طرح ما ــ زیرا آنچه آمد جز طرحی نیست ــ از تطور آن سلطنت مقدس که عالی‌ترین شکل خود را، کامل‌ترین تظاهر خود را، در فرمانروایی‌های پرو و مصر یافت، کامل شده است. این نهاد از لحاظ تاریخی ظاهراً در میان جادوگران عمومی یا پزشکان قبیله به وجود آمده است و از نظر منطقی بر استنتاج غلط از تداعی معانی استوار است. انسان نظام

تصوراتش را به اشتباه با نظام طبیعت یکی گرفت و از این رو فکر کرد کنترلی که بر افکار خود دارد، یا به نظر می‌رسد که دارد، به او اجازه می‌دهد همین کنترل را بر اشیا نیز داشته باشد. کسانی که به دلیلی، به سبب قوت یا ضعفِ اعضای طبیعی خود، گمان می‌کردند که این قدرت‌های جادویی را به منتها درجه دارا هستند، کم‌کم از دیگران متمایز گشتند و گروه جداگانه‌ای را تشکیل دادند که مقدر بود اثری بسیار دوررس بر تکامل سیاسی، دینی و فکری بشریت بگذارد. پیشرفت اجتماعی، چنانکه می‌دانیم، اساساً شامل تمایز متوالی نقش‌ها، یا به زبان ساده‌تر، تقسیم کار است. کاری که در جامعه‌ی بدوی همه به یکسان و همه به طور ناقص یا تقریباً ناقص انجام می‌دهند، به تدریج بین طبقات مختلفِ کارگران تقسیم شد و بیش از پیش کاملتر انجام گرفت؛ و از آنجا که همه در تولیدات مادی و غیرمادی این کارِ تخصصی شده سهیم‌اند، همه‌ی جامعه از تخصصی شدنِ فزاینده سود می‌برد. با این حساب جادوگران یا پزشکان قبیله ظاهراً قدیم‌ترین طبقه‌ی صناعی یا حرفه‌ای در تکامل جامعه‌اند. زیرا جادوگر در هر قبیله‌ی بدوی که برای ما شناخته شده است وجود دارد و در میان پست‌ترین بدویان، مثل بومیان استرالیا، تنها طبقه‌ی حرفه‌ایِ موجود است. با گذشت زمان و تداوم روندِ تمایز، گروه پزشکان قبیله خود به طبقاتی چون مداواکنندگان بیماری، باران‌سازها و مانند آن تقسیم می‌شوند، در حالی که قدرتمندترین عضو گروه مقام سرکرده را برای خود کسب می‌کند و به تدریج به صورت فرمانروایی مقدس درمی‌آید. نقش قدیم جادوگری‌اش بیش از پیش کم‌رنگ‌تر می‌شود و چون دین به آهستگی جادو را کنار می‌زند، جا به وظایف کاهنانه یا حتی الهی می‌دهد. باز مدت‌زمانی بعد تفکیکی بین جنبه‌ی مدنی و دینیِ سلطنت و فرمانروایی حاصل می‌شود، قدرت دنیوی را یک‌تن و قدرت معنوی را فردی دیگر به عهده می‌گیرد. در این بین، جادوگران، که با چیرگی دین ممکن بود دفع شده باشند اما ریشه‌کن شدن‌شان امکان نداشت، هنوز به هنرهای مرموز قدیم‌شان در مقابله با مراسم جدید قربانی و نیایش چسبیده‌اند و هنوز زیرکترین آن‌ها مغلطه‌ی جادو را درک می‌کنند و دستکاری در نیروهای طبیعت را به طرزی مؤثرتر در خدمت منافع بشر قرار می‌دهند؛ کوتاه سخن، جادو را به سوی علم می‌کشانند؛ به هیچ وجه نمی‌خواهم بگویم که مسیر تحول در همه‌جا دقیقاً بر این روال و مسیر بود: این تحول بی‌تردید در جوامع مختلف صورت‌های بسیار مختلف داشته است. قصدم فقط این است که گرایش کلی آن را البته به نظر خودم، در بسیط‌ترین صورت‌اش، نشان دهم. این تکامل نقش‌ها از دیدگاه صنعتی از یکنواختی به تنوع و از دیدگاه سیاسی از دموکراسی به استبداد بوده است. ما در این بررسی، به تاریخ آتیِ سلطنت، به‌خصوص زوال استبداد و جایگزین شدن اَشکالی از حکومت که با نیازهای عالی‌تر انسان متناسب‌تر بود، کاری نداریم: مضمون بررسی ما رشد، نه زوالِ، یک نهادِ عظیم و، در زمان خود، مفید است.

فصل ۵

فرمانروایانِ بخشیِ طبیعت

فرمانروایانِ بخشیِ طبیعت.

بررسی‌های پیشین نشان داده است که همان مجموعه وظایف مقدسِ همراه با مقام سلطنت که در فرمانروای بیشه‌زار در نِمی، شاهِ آیین‌ها در روم، و دادرسِ موسوم بـه شـاه در آتـن می‌بینیم، پیوسته خارج از محدوده‌ی دوران عتیق کلاسیک ظاهر می‌شود و مشخصه‌ی عامِ جوامع در همه‌ی دوران‌ها از بربریت تا تمدن است. علاوه بر این، به نظر می‌رسد که کاهنِ فرمانروا غالباً شاه است و نه در اسم که، در واقع، به دستی نگین پادشاهی و به دستی عصای روحانیت دارد. اینها همه مؤید نگـرش سـنّتی بـه مـنشأ شـاهانِ افـتخاری و روحـانی در جمهوری‌های یونان و ایتالیاست. دست‌کم با نشان دادنِ این‌که آمیزش قدرت روحـانی و دنیوی، که نمونه‌اش در سنّتِ یونانی ـ ایتالیایی به خاطر می‌آید، عـملاً در بسـیاری جـاها وجود دارد، هرگونه گمان عدم احتمال را که شاید در این خصوص وجود داشـته بـاشد از میان برداشته‌ایم. بنابراین اکنون به حق می‌توان پرسید آیا امکان ندارد که فرمانروای بیشه‌زار منشأئی داشته باشد همانند آن‌که طبق سنّتی محتمل بر فرمانروای قربانی در روم و پادشاه اسمی در یونان تعلق می‌گیرد؟ به عبارت دیگر، آیا ممکن نیـست پیشکسوتانِ او سلسله‌ای از شاهان بوده باشند که انـقلابی جـمهوری‌خواه از قـدرت سـیاسی خـلع‌شان کـرده و فـقط وظیفه‌ی مذهبی و سایه‌ی تاجی را برایشان باقی گذاشته است؟ دست‌کم به دو دلیل می‌توان به این پرسش جواب منفی داد. دلیل اول از اقامتگاهِ کاهنِ نِمی برمی‌خیزد و دلیل دیگـر از لقب او، فرمانروای بیشه‌زار. اگر اسلاف وی شاه به مـعنی مـعمولی‌اش بـودند، او مسـلماً می‌بایست مانند شاهان مخلوعِ روم و آتن، در شهری که دیهیم شاهی از او گرفته شده بود اقامت می‌گزید. این شهر می‌بایست آریسیا بوده باشد زیرا نزدیکترین شهر بود. اما آریـسیا سه مایل دورتر از صومعه‌ی جنگلیِ او در ساحل دریـاچه قـرار داشت. او اگـر حکـومت می‌کرد، قلمروش نه در شهر که در جنگل بود، و همین‌طور لقـبش، فـرمانروای بـیشه‌زار، کمتر اجازه می‌دهد فکر کنیم که هرگز شاهی به معنای معمول کلمه بوده است. به احتمال بیشتر او شاه طبیعت، و بخش خاصی از طبیعت یعنی بیشه‌زار بود که لقبش نیز از آن می‌آمد. اگر بتوانیم نمونه‌هایی از آنچه که می‌توان فرمانروایان بخشی طبیعت نامید پیدا کنیم، این

فرمانروایان اشخاصی هستند که گمان می‌رود به عناصر یا جنبه‌های خاصی از طبیعت حاکمند و احتمالاً همانندی بیشتری با فرمانروای بیشه‌زار دارند تا فرمانروایان خداگونه‌ای که تاکنون دیده‌ایم و کنترل‌شان بر طبیعت غالباً عام است تا خاص. نمونه‌ی این‌گونه فرمانروایان بخشی کم نیست.

فرمانروایانِ باران در آفریقا.

بر تپه‌ای در بوما نزدیک دهانه‌ی رود کنگو، نامْ وُلووُمو فرمانروای باد و باران سکونت دارد. در خصوص بعضی قبایل ساکن در نیل علیا می‌شنویم که فرمانروا به معنای متداول آن ندارند؛ تنها کسانی که به این معنی می‌شناسند فرمانروایان باران یا ماتاکودو هستند که قادرند در موعد مناسب، یعنی فصل بارش، باران نازل کنند. پیش از آن‌که در آخر ماه مارس باران نازل شود، آن سرزمین بیابانی تفتیده و بی‌بار و بر است و چارپایان که ثروت اصلی مردم را تشکیل می‌دهند از کمبود علوفه در شرف نابودی‌اند. از این رو وقتی آخر ماه مارس فرا می‌رسد هرخانواده‌ای به فرمانروای باران متوسل می‌شود و گاوی به او پیشکش می‌کند تا مگر باران حیات‌بخش را از آسمان بر مزارع تشنه و پژمرده نازل کند. اگر رگبار در نگیرد مردم انجمن می‌کنند و می‌خواهند که فرمانروا برایشان باران بیاورد، اگر آسمان هنوز هم بی‌ابر باشد؛ شکم او را پاره می‌کنند زیرا معتقدند باد و باران در شکم اوست. در قبیله‌ی باری یکی از این فرمانروایانِ باران با پاشیدن آب به زمین با زنگوله‌ای دستی باران نازل می‌کند.

کاهنِ آلفای.

در بین قبایل حوالی حبشه منصب مشابهی وجود دارد و نحوه‌ی آن را بیننده‌ای چنین شرح داده است: «کاهنِ آلفای، به قول قوم باریا و کوناما، منصب مهمی است. معتقدند او قدرت نازل کردن باران دارد. این شغل قبلاً بین الگب‌ها رایج بود و ظاهراً هنوز بین سیاهانِ نوبا مرسوم است. آلفای در باریا، که قوم کوتامای شمالی نیز به او روی می‌آورند، نزدیک تمبادره بر فراز کوهی با خانواده‌اش زندگی می‌کند. مردم هدایایی به صورت لباس و میوه برایش می‌آورند و زمینی بزرگ را به نام خود او برایش می‌کارند. او نوعی شاه است و منصب‌اش به طور موروثی به برادر یا پسر خواهرش می‌رسد. او را قادر به نازل کردن باران و راندن ملخ می‌دانند. اما اگر نتواند انتظار مردم را برآوَرَد و خشکسالی بزرگی واقع شود آلفای را سنگسار می‌کنند و می‌کشند و نزدیک‌ترین خویشانش باید نخستین سنگ را پرتاب کنند. وقتی ما آنجا بودیم کاهن آلفای هنوز یک پیرمرد بود. اما شنیدم که باران‌سازی برای او بسیار خطرناک شده بود و او شغل‌اش را رها کرده بود.»

فرمانروایانِ آتش و آب در کامبوج.

در جنگل‌های کامبوج دو حاکم مرموز می‌زیند که به شاه آتش و شاه آب مشهورند. شهرت‌شان در سرتاسر جنوب شبه جزیره‌ی بزرگ هندوچین پیچیده است اما اندک اثری از آن به غرب رسیده. تا همین چند سال پیش، تا آنجا که می‌دانم، هیچ اروپایی‌یی آن دو را ندیده بود و اگر تا این اواخر ارتباط بین آنها و شاه کامبوج که سال به سال با آنها به تبادل هدایا می‌پردازد برقرار نبود، زندگی‌شان حتی شاید به صورت افسانه درآمده بود. نقش

شاهانه‌ی آنها جنبه‌ی کاملاً رازورزانه یا روحی دارد؛ هیچ نوع اقتدار سیاسی ندارند؛ روستاییان ساده‌ای هستند که با عرق جبین و پیشکشی‌های مؤمنان امرار معاش می‌کنند. بنا به گزارشی آنها در انزوای مطلق زندگی می‌کنند هرگز همدیگر را و صورت انسانی را نمی‌بینند. به طور متوالی در هفت برجی که بر هفت کوه ساخته شده است زندگی می‌کنند و هر سال از برجی به برج دیگر نقل مکان می‌کنند. مردم مخفیانه می‌آیند و چیزی مورد نیاز معیشتی‌شان را بر سر راه‌شان قرار می‌دهند. سلطنت‌شان هفت سال طول می‌کشد یعنی مدتی که برای اقامت متوالی در همه‌ی برج‌ها لازم است اما اغلب‌شان پیش از سرآمدنِ این مدت می‌میرند. این مقام‌ها در یک (و بنا به گزارش‌های دیگر) یا دو خاندان شاهی موروثی است که مورد توجه فراوان‌اند و عوایدی خاص خود دارند و از کارکردن بر روی زمین معافند. اما طبیعتاً این منزلت غبطه‌انگیز نیست و وقتی به متصدی نیاز افتد همه‌ی مردان حایز شرایط (باید قوی و بچه‌دار باشند) می‌گریزند و پنهان می‌شوند. گزارشی دیگر اکراه نامزدان موروثی را از قبول این منصب می‌پذیرد اما بر گزارش انزوای زاهدانه‌ی آن‌ها در هفت برج صحّه نمی‌گذارد. بر آن است که مردم هنگام عبور این شاهان مرموز در برابرشان به خاک می‌افتادند زیرا در غیر این‌صورت گردبادی مهیب شهر را در کام می‌کشید. شاهان آتش و آب، همچون بسیاری دیگر از شاهان مقدس که بعداً درباره‌شان بیشتر خواهیم دانست، نباید به مرگ طبیعی بمیرند زیرا به شهرت‌شان لطمه می‌خورد. هم‌چنین وقتی یکی‌شان سخت بیمار باشد، ریش‌سفیدان مشورت می‌کنند و اگر فکر کنند که درمان‌شدنی نیست با خنجر می‌کشندش. پیکرش را می‌سوزانند و خاکسترش را با احترام جمع می‌کنند و تا پنج سال در ملأعام از آن تجلیل می‌کنند. قسمتی از آن به بیوه‌ی او داده می‌شود و او در ظرفی از آن نگهداری می‌کند و وقتی برای گریستن بر سر قبر شوی خود می‌رود آن را باید بر پشت خود حمل کند.

قدرت‌های فوق طبیعی فرمانروایانِ آتش و آب.

می‌گویند شاه آتش، که مقامش مهم‌تر است و در قدرت فوق‌طبیعی‌اش هرگز تردیدی پیش نیامده، هنگام عروسی‌ها، جشن‌ها و مراسم قربانی برای **یان** یا روح بر کار گماشته می‌شود. در این مواقع جایگاهی خاص برای او مهیا می‌سازند و راهی را که باید از آن عبور کند با پارچه‌ی سفید نخی فرش می‌کنند. یکی از دلایل محدودکردن این منصب شاهانه به یک خانواده آن است که این خانواده دارای افسون‌ها و طلسم‌های مشهوری است که اگر از خانواده بیرون روند اثرشان را از دست می‌دهند یا از بین می‌روند. این طلسم‌ها سه‌تا هستند: میوه‌ی گیاهی رونده موسوم به **کوی** که در اعصار پیشین به هنگام آخرین سیلاب جمع‌آوری شده اما هنوز هم سبز و تازه است؛ یک خیزران، که باز قدیمی است اما گُل‌هایی دارد که هرگز نمی‌پژمرند؛ و بالاخره شمشیری که دارای **یان** یا روح است و شمشیر را حفظ می‌کند و معجزه‌هایی با آن صورت می‌دهد. می‌گویند روح مال برده‌ای بوده که هنگام

ساختن شمشیر خونش اتفاقاً بر تیغه‌ی آن چکید و خود وی به جبران گناه ناخواسته‌اش، مرگی خودخواسته را پذیرفت. شاه آب به وسیله‌ی دو طلسم اول می‌تواند سیل و آبشاران برانگیزد که می‌تواند خشکسالی را براندازد. اگر شاه آتش شمشیر جادویی را اندکی از نیامش بیرون کشد، خورشید نهان می‌شود و آدم‌ها و جانوران به خوابی عمیق فرو می‌روند؛ اگر همه‌ی شمشیر از نیام برآید دنیا به آخر می‌رسد. برای این شمشیر شگفت،گاو و خوک و مرغ و اردک به خاطر باران قربانی می‌شود. آن را همواره در میان پنبه و ابریشم نگه می‌دارند و هر سال جزو هدایایی که شاهِ کامبوج می‌فرستد مقادیر زیادی پارچه برای پیچیدن به دور شمشیر مقدس وجود دارد.

برخلاف رسم معمول این سرزمین که خاک‌کردن مردگان است، پیکر هر دوی این شاهانِ مرموز سوزانده می‌شود و ناخن‌ها و بعضی دندان‌ها و استخوان‌هاشان را با احساسی مذهبی به عنوان تعویذ نگه می‌دارند. در همان دم‌که جسد بر روی تل آتش در حال سوختن است، خویشان جادوگرِ متوفی به ترس از آنکه به این مقامِ پرزیان که با مرگ جادوگر بی‌صاحب شده است برگزیره شوند به جنگل می‌گریزند و مخفی می‌شوند. مردم به جستجوی آن‌ها می‌روند و نخستین کسی که نهانگاهش کشف می‌شود به عنوان شاه آتش یا آب برگزیده می‌شود.

باری، این‌ها نمونه‌ی چیزی است که من فرمانروایان بخشیِ طبیعت نامیده‌ام. اما اینها بانگی از دوردستِ جنگل‌های کامبوج و سرچشمه‌های رود نیل به سوی ایتالیاست. گرچه فرمانروایان باران، آب و آتش پیدا شده‌اند، هنوز باید فرمانروای بیشه‌زاری پیدا کرد که همتای کاهن آریسیایی باشد که آن لقب را دارد. شاید آن را در جایی نزدیک‌تر به خانه بیابیم.

فصل ۶

پرستش درختان

۱

جنگل‌های بزرگِ اروپای باستان.

در تاریخ دینیِ قوم آریایی در اروپا پرستش درختان نقشی مهم بازی کرده است. این طبیعی‌ترین امر است زیرا در آغاز تاریخْ اروپا پوشیده از جنگل‌های عظیمِ ماقبل تاریخ بود که پهنه‌های بی‌درخت در میان آن شاید مثل جزیره‌هایی در میان اقیانوسی سبز به نظر می‌آمده‌اند. تا قرن نخستْ پیش از میلاد جنگل هرسین از راین به سوی شرق می‌گستردْ که هم پهناور و هم ناشناخته بود؛ آلمان‌ها، که سزار از آنان تحقیق می‌کرد، دو ماه در عمق آن پیش رفته بودند بی‌آن‌که به انتهایش برسند. چهار قرن بعد امپراتور ژولیان از آن دیدن کرده و دورافتادگی، تیرگی و سکوت جنگل ظاهراً در سرشت حساس او اثر عمیقی نهاده است. او اظهار داشت که در امپراتوری روم چیزی همانند آن نمی‌شناسد. در کشور خود ما بیشه‌زارهای کنت، ساری و ساسکس باقیمانده‌ی جنگل بزرگ آندرید است که زمانی سرتاسر نواحی جنوب شرقی جزیره را فرا گرفته بود. از طرف غرب ظاهراً همچنان گسترده است تا به جنگلی دیگر می‌پیوندد که از همشایر تا دِوُن ادامه دارد. در عصر هنری دوم اهالی لندن در جنگل‌های همستید هنوز گاو وحشی و گراز شکار می‌کردند. حتی در عهد پلانتاگنت‌های اخیر تعداد بیشه‌های سلطنتی به شصت و هشت می‌رسید. می‌گویند در جنگل آردن تا دوران جدید یک سنجاب می‌توانست تقریباً اندازه‌ی طول وارویک‌شر را از درختی به درختی بپرد و طی کند. حفاری توده‌ی دهکده‌ها در دره‌ی پو نشان داده است که خیلی پیش از ظهور و شاید بنیانگذاری روم شمال ایتالیا پوشیده از جنگل‌های انبوه نارون و بلوط بوده است. در اینجا، تاریخْ باستان‌شناسی را تأیید می‌کند، زیرا نویسندگان کلاسیک ارجاعات فراوان به جنگل‌های ایتالیا که اکنون از بین رفته است دارند. در زمانی نزدیک یعنی قرن چهارم پیش از میلاد روم با جنگل هراس‌آورِ کیمی‌نی از اتروریای مرکزی جدا می‌شد که لیوی با جنگل‌های آلمان مقایسه‌اش می‌کند. اگر به آن مورخ رُمی اعتماد کنیم، هیچ بازرگانی به اعماق گذرناپذیر آن راه نبرده بود؛ و وقتی سرداری رُمی پس از فرستادن دو

جوخه سرباز برای کشف اعماق آن سپاهش را به درون جنگل گسیل داشت و بر فراز کوه‌های پوشیده از جنگل رسید و زمین‌های پربار اتروریا را گسترده در زیر پای خود دید، کارش کارستانی پرجسارت تلقی شد. در یونان جنگل‌های زیبای کاج، بلوط و سایر درختان هنوز در دامنه‌های کوهستان بلند آرکادی دیده می‌شود، هنوز دره‌ی ژرفی را که لادون شتابان برای پیوستن به الفیوس مقدس از آن می‌گذرد با سبزی و طراوت خود زینت می‌دهد و تا همین چند سال پیش هنوز در آب‌های تیره‌ی رود تک‌افتاده‌ی فینیوس منعکس می‌شد. اما اینها صرفاً تکه‌هایی از آن جنگل‌هاست که در عهد باستان گستره‌های عظیمی را می‌پوشانید و در دورانی بسیار دورتر شاید شبه‌جزیرهٔ یونان را از دریای آن سو تا دریای این سو طی می‌کرد.

درخت‌پرستی در بین همه‌ی اقوام آریایی در اروپا.

گریم با بررسیِ واژه‌هایی که در زبان تیوتُنی[1] برای «معبد» هست نشان داد که احتمال دارد بین آلمان‌ها قدیم‌ترین معبدها جنگل‌های طبیعی بوده باشند*. به هر صورت، درخت‌پرستی در میان همه‌ی خاندان‌های بزرگ اروپایی از تبار آریایی کاملاً مصداق دارد. بین سلت‌ها بلوط‌پرستیِ درویدها برای همه آشناست و واژه‌ی قدیم‌شان برای معبد در ریشه و معنی ظاهراً با nemus لاتین، به معنیِ بیشه‌زار و درختستان، که هنوز در نام Nemi به جا مانده است، یکی است. بیشه‌زارهای مقدس بین آلمان‌های باستان متداول بود و درخت‌پرستی در بین اخلاف آنان امروزه کم و بیش منسوخ گشته است. حدود اهمیتِ این پرستش را در اعصار گذشته می‌توان از مجازات شدیدی که در قوانین کهن آلمانی برای کندن پوستِ تنه‌ی درخت زنده پیش‌بینی شده است دریافت. ناف مجرم را بیرون می‌کشیدند و به جایی از درخت که پوستش را کنده بود میخکوب می‌کردند و مجبورش می‌کردند دور درخت بگردد تا آنکه همه‌ی دل و روده‌اش به دور تنهٔ آن بپیچد. قصد از این مجازاتْ آشکارا تعویض پوست کنده‌شده‌ی مرده با جانشینی زنده بود که از خود مجرم گرفته می‌شد؛ نوعی زندگی در برابر زندگی، زندگی یک انسان در برابر زندگی یک درخت بود. در اپسالا، پایتخت کهن مذهبیِ سوئد، بیشه‌زاری مقدس وجود داشت که همه‌ی درخت‌های آن جنبه‌ی الوهیت داشتند. اسلاوهای بت‌پرستْ درختان و بیشه‌ها را می‌پرستیدند. اهالی لیتوانی تا نزدیکی‌های پایان قرن چهاردهم به مسیحیت نگرویدند و در هنگام گرویدن به دین جدیدْ درخت‌پرستی در بین‌شان رواج داشت. بعضی از آنان درختان بزرگ بلوط و سایر درختان بزرگ سایه‌دار را محترم می‌داشتند و از آن‌ها پاسخ‌های غیبی می‌شنیدند. بعضی دیگر بیشه‌زارانِ مقدس در کنار دهکده یا خانه‌های خود داشتند که شکستنِ حتی یک شاخه از آن گناه محسوب می‌شود. آن‌ها فکر می‌کردند هرکس شاخه‌ای

---

۱. Teutonic از اقوام قدیم اروپای شمالی شامل ژرمن‌ها و آلمان‌ها. ــ م.

از بیشه‌زار مقدس بشکند یا به مرگ ناگهانی می‌میرد یا یکی از اعضای بدنش فلج می‌شود. شـــواهـــد رواج درخت‌پرستی در یـونان و ایـتالیای بـاستان فـراوان است. مـثلاً در دیـرِ آیسکولاپیوس در کاس بریدن درخت سرو ممنوع و جریمه‌اش یکهزار دراخما بـود. امـا شاید هیچ‌جا در دنیای باستان این شکل عتیقِ مذهب بهتر از قلب خـود ابـرشهرِ روزگـار رعایت نمی‌شد. در «فوروم»، مرکز پرازدحام زندگی روم، درخت انجیرِ مقدسِ رُمولوس تا آخرین روزهای امپراتوری پرستیده می‌شد، و پژمردنِ تنه‌ی آن کافی بود کـه در سـرتاسرِ شهر ترس و وحشت برانگیزد. باز، در کمرکش تپه‌ی پالاتین یک درخت زغال‌اخته روییده بود که یکی از مقدس‌ترین چیزهای شهر روم بود. وقتی درخت به نظر رهگذری پژمرده و بیحال مـی‌نمود او بـلافاصله سـر و صـدا راه مـی‌انـداخت و آدم‌هـای تـوی خـیابان صـدا به صدایش می‌دادند و به زودی می‌شد مردم را دید که از هرسو آشفته و هراسان با سطل آب در دست دوان دوان می‌آیند، تو گویی (بـه قـول پـلوتارک) بـرای خـاموش کـردن حـریق می‌شتابند.

درخت‌پرستی در بین اقوامِ فنلاندی ـ اُگری.

در بین قبایل فنلاندی ـ اُگری‌تبار در اروپا این پـرستش عـتیق عـمدتاً در درخـتستان مقدس که همیشه با نرده‌ای محصور شده بود انجام می‌گرفت. این‌گونه بیشه‌ها غالباً شامل یک محوطه‌ی باز با تک و توکی درخت بود که در ایام قدیم پوستِ قربانی‌های پیشکشی را از شاخه‌های آن می‌آویختند. نقطهٔ مرکزی بیشه، دست‌کم در بین قبایل وُلگا، درخت مقدس بود که همه چیز را در کنار خود تحت‌الشعاع قرار می‌داد. پرستندگان دور آن گرد می‌آمدند و کاهن نیایش را آغاز می‌کرد، قربانی را در پای آن ذبح می‌کردند و شاخه‌هایش گاهی به جای منبر به‌کار می‌رفت. نمی‌بایست چوبی از آن بریده می‌شد یا شاخه‌ای می‌شکست، و ورود زن‌ها عموماً ممنوع بود.

وحشیان درخت را جاندار می‌دانستند.

اما لازم است پندارهایی را که مبنای پرستشِ درختان و گیاهان‌اند به تـفصیل بـیشتری بررسی کرد. به نظر بدویان، جهان عموماً جان‌دار است و گیاهان و درختان از ایـن قـاعده مستثنیٰ نیستند. به نظر او آن‌ها نیز چون خود او روح دارند و بر همین اساس با آن‌ها رفتار مـی‌کند. پـرفیری گـیاهشناس بـاستان مـی‌نویسد «مـی‌گویند انـسان‌های بـدوی زنـدگی غم‌انگیزی داشتند زیرا خرافات‌شان به حیوانات محدود نمی‌شد بلکه حتی گـیاهان را نـیز در بر می‌گرفت، چرا باید کشتن گاو یا گوسفند کاری بدتر از برانداختنِ درختِ صنوبر یـا بلوط باشد، مگر نه این‌که این درخت‌ها هم جان دارند؟» همین‌طور بـومیان هـیداتسـا در امریکای شمالی معتقدند هر چیز طبیعی برای خود روحی دارد، یا دقیق‌تر بگوییم، سایه‌ای دارد. برای این سایه‌ها، توجه یا احترامی معطوف می‌شود، امـا در مـورد هـمه بـه تسـاوی صورت نمی‌گیرد. مثلاً، سایه‌ی نوعی سپیدار، بزرگ‌ترین درخت در دره‌ی میـسوریِ علیا، را هوشمند می‌دانند که اگر کاملاً بگیسترد ممکن است در بعضی کارها بومیان را کمک کند؛ اما

سایه‌ی درختچه‌ها و گیاهان منزلت کمی دارد. وقتی رود میسوری، که در بهار طغیان می‌کند، نقاطی از ساحل را می‌شوید و چند درخت بلند را در خود غرق می‌کند، می‌گویند که روح درخت‌ها می‌گریند در حالی که ریشه هنوز به زمین چسبیده است تا آن‌که تنه‌ی درخت با صدای بلندی به درون سیلاب سقوط می‌کند. در گذشته بومیان فروافکندن این درختان غول‌آسا را خطا می‌دانستند و وقتی تنه‌ی درخت مورد نیاز بود فقط از درختانی که خود افتاده بودند استفاده می‌کردند. تا همین اواخر بعضی از پیرمردان زودباور می‌گفتند علت بسیاری از بدبیاری‌های مردم‌شان بی‌اعتناییِ جدید به حقوق سپیدار زنده است. قوم ایروکوا معتقدند که هر نوع درخت، درختچه، گیاه و علفی روح دارد و رسم آن‌ها این است که شکر این ارواح را به جا آرند. اینکاهای آفریقای شرقی برآنند که هر درختی و به ویژه هر درخت نارگیل روح دارد؛ «از بین بردن درخت نارگیل با مادرکشی برابر است زیرا این درخت درست مثل مادر به آنها حیات می‌دهد و غذا می‌رسانَد.» راهبان سیامی، که معتقدند ارواح همه‌جا هستند و نابودکردن هر چیز مصادره کردن خشونت‌بار یک روح است، شاخه‌ی درختی را نمی‌شکنند، «همچنان که دست آدم بیگناهی را نمی‌شکنند.» اینان البته بودایی‌اند. اما جانباوریِ بودایی نظریه‌ی فلسفی نیست فقط یک اعتقاد عام بدوی است که با نظام یک دین تاریخی ممزوج شده. این نظر بنفی و دیگران، که نظریه‌های جان‌باوری و تناسخ رایج در میان اقوام بدوی آسیا از بوداییگری مشتق شده است، قلب‌کردن واقعیات است.

گاهی فقط نوع خاصی از درختان دارای روح تلقی می‌شوند. در گربالجِ دالماسی می‌گویند که در بین درختان بزرگِ راش، بلوط و جز آن درخت‌هایی هستند که سایه یا روح دارند و اگر کسی یکی از آنها را بیندازد درجا می‌میرد یا دست‌کم بقیه‌ی عمرش ناتوان می‌شود. اگر جنگل‌نشینی در هراس است که مبادا درختی که افکنده است یکی از آن درخت‌ها باشد باید سرِ مرغی زنده را بر روی کنده‌ی آن درخت با همان تبری که درخت را انداخته است ببُرد. این باعث می‌شود از هر نوع گزندی مصون گردد حتی اگر آن درخت یکی از انواع جاندار بوده باشد. این درختانِ پنبهٔ کاپوک که ارتفاع تنه‌شان بسیار تماشایی است و از همه‌ی درختان جنگل از این نظر درمی‌گذرند، در سراسر غرب آفریقا از سنگال تا نیجر سخت مورد احترام‌اند و جایگاه خدا یا روح پنداشته می‌شوند. در بین اقوامِ ساکن «ساحل بردگان» که به زبان «یو» تکلم می‌کنند خدای نهان در این غول جنگلی هونتین نامیده می‌شود. درختانی که او به ویژه در آنها اقامت می‌کند ــ زیرا هر درختِ پنبه‌ی کاپوک از این موهبت برخوردار نمی‌شود ــ به برگهای نخل مزین‌اند و مرغ یا گاهی اوقات انسان قربانی به تنه‌اش می‌بندند یا در پای آن قرار می‌دهند. درختی را که با برگ نخل مشخص شده است به هیچ روی نباید برید یا صدمه زد. حتی درخت پنبه‌ی کاپوک را که تصور نمی‌شود جایگاه

هونتین باشد نباید انداخت مگر آن‌که مرد جنگلی به جبران بیحرمتی به مقدسات اول مرغی قربانی کند و روغن خرما پیشکش کند. غفلت از قربانی گناهی است که عقوبتش مرگ است. در کوه‌های کانگرای پنجاب هر سال دختری را پای درخت سدر کهنسالی قربانی می‌کردند و خانوارهای دهکده به نوبت قربانی را تقدیم می‌کردند. سالیان درازی نیست که آن درخت را بریده‌اند.

درختان اگر جان دارند پس لزوماً حسّاسند و بریدن آنها به صورت نوعی عمل جراحیِ ظریف درمی‌آید که باید با نهایت دقت و ملایمت ممکن انجام یابد تا درخت آزار نبیند، در غیر این‌صورت ممکن است برگردد و عمل‌کننده‌ی بیدقت یا ناوارد را هلاک کند. وقتی بلوطی را می‌افکنند «نوعی جیغ می‌کشد و می‌نالد که می‌توان یک مایل دورتر شنید، که گویی خاصیّتِ ناله‌ی بلوط است. ئی. وایلد چند بار آن را شنیده است.» اوجیب‌وای‌ها «خیلی کم درختان سبز یا زنده را می‌بُرند زیرا فکر می‌کنند که درخت را به درد می‌آوَرد و بعضی از پزشکان قبیله‌شان اقرار می‌کنند که نالیدن درختان را در زیر ضربه‌های تبر شنیده‌اند.» خونریزیِ درختان و نالیدن‌شان از درد یا رنجش به هنگام بریده شدن یا سوختن در کتاب‌های چینی، حتی در «تواریخ معیار»، بسیار رایج است. روستاییانِ قدیم در جاهایی از اتریش هنوز معتقدند که درختان جنگلی جان دارند و اجازه نمی‌دهند شکافی روی پوست درخت بدون علت خاصی ایجاد شود؛ آن‌ها از پدران‌شان شنیده‌اند که درخت‌ها برشِ روی تنه‌شان را همان‌قدر احساس می‌کنند که انسانْ زخم‌اش را، آن‌ها هنگام انداختن درخت از آن پوزش می‌خواهند، می‌گویند در پالاتیناتِ علیا نیز جنگلی‌ها پیش از انداختن درخت سالم و خرم هنوز از آن طلب بخشش می‌کنند. همین‌طور در جارکینو جنگل‌نشینان از درختی که می‌اندازندش طلب عفو می‌کنند. آیلوکین‌های لوزون پیش از آن‌که در جنگل بکر یا در کوهستان‌ها درختی را قطع کنند دعایی به این مضمون می‌خوانند: «دوست من، ناراحت مباش اگر چیزی را قطع می‌کنیم که به ما دستور داده‌اند.» این کار را برای آن می‌کنند که نفرت ارواح موجود در درختان را جلب نکنند زیرا آن‌ها می‌توانند با ایجاد بیماری و خیم انتقام بگیرند. قوم باسوکا در آفریقای مرکزی تصور می‌کند که با قطع یک درخت روح خشمگینِ آن ممکن است موجب مرگ رییس قبیله و خانواده‌اش شود، برای جلوگیری از این بلا آنان پیش از افکندن درخت با پزشک قبیله مشورت می‌کنند. اگر مرد دانا کار را روا بداند، جنگل‌نشین نخست مرغ و بزی برای درخت قربانی می‌کند و سپس چون نخستین ضربه‌ی تبر را زد دهان بر محل بریدگی می‌گذارد و کمی از شیره‌ی درخت را می‌مکد. به این ترتیب با درخت برادر می‌شود، مثل دو تنی که با مکیدنِ خونِ همدیگر برادرِ خونی می‌شوند. پس از آن می‌تواند بی‌ترس از عقوبتْ برادرش درخت را قطع کند. اما با روح درخت همیشه به احترام و مماشات رفتار نمی‌شود. اگر سخن ملایم و رفتار خوبْ آنان را

برنیانگیزد گاهی به رفتار خشن‌تر متوسل می‌شوند. درخت کلا در هند شرقی که تنه‌ی صافش اغلب تا هشتاد نود پا قد می‌کشد بی‌آنکه شاخه‌ی دیگری بدهد، میوه‌ای با طعم خوش و بوی بسیار بد دارد. مردم مالاکا درخت را به خاطر میوه‌اش می‌کارند و برای بارور ساختن درخت به مراسم غریبی متوسل می‌شوند. نزدیک جوگرا در سالنگور باغچه‌ای از درختان کلا وجود دارد و در روز خاصی روستاییان در آنجا جمع می‌شوند. یکی از جادوگران تبری برمی‌دارد و چند ضربه‌ی دقیق به تنه‌ی بی‌بارترین درخت می‌زند و می‌گوید «حالا میوه می‌دهی یا نه؟ اگر ندهی، می‌اندازمت.» درخت به این پرسش از دهان مرد دیگری که در همان نزدیکی از درختِ دیگری بالا رفته است (از درخت کلا نمی‌توان بالا رفت) پاسخ می‌دهد «چرا، حالا میوه می‌دهم، خواهش می‌کنم مرا قطع نکن.» همین‌طور در ژاپن برای بارور کردن درخت دو مرد به باغی می‌روند. یکی از درختی بالا می‌رود و دیگر با تبری در دست پای درخت می‌ایستد. مرد پایینی از درخت می‌پرسد که آیا سال بعد بار خواهد داد و تهدیدش می‌کند که اگر بار ندهد قطعش می‌کند. مرد بالای درخت به جای درخت جواب می‌دهد که بار فراوان خواهد داد. شاید شگفت‌آور بنماید که این نوع باغداری مشابه دقیقی در اروپا دارد. در شب کریسمس روستاییِ اسلاوُنی و بلغاری تبری را تهدیدکنان به سوی درخت میوه‌ی بی‌باری تکان می‌دهد و مرد دیگری وساطت‌کنان می‌گوید «قطعش نکن، این بار دیگر میوه می‌دهد.» سه بار تبر تکان می‌خورد و سه بار وساطت آن مرد جلوی ضربه را می‌گیرد. از آن پس درختِ هراسیده یقیناً سال بعد میوه می‌دهد.

درختان با یکدیگر ازدواج می‌کنند.

این تصور که درختان و گیاهان موجودات جاندارند طبیعتاً موجب این اعتقاد می‌شود که نر و ماده هستند و می‌توانند به معنی واقعیِ کلمه، نه صرفاً مجازی و شاعرانه، با هم ازدواج کنند. این تصوّر تخیّلِ محض نیست زیرا نباتات همچون حیوانات جنسیت دارند و با جفت شدنِ عناصر نر و ماده تولید مثل می‌کنند. اما با آنکه در همه‌ی حیوانات عالیْ اندام تناسلیِ دو جنس در افراد مختلف به طور جداگانه وجود دارد، در غالب گیاهان این اندام‌ها در هر نوع واحد با هم‌اند، با این حال این قانونْ به هیچ وجه عام نیست و در بسیاری از انواع گیاهانْ نر و ماده از هم جدا هستند. ظاهراً بعضی بدویان از این جداگانگی آگاهی داشتند زیرا گفته شده است که مائوری‌ها «از جنسیت درختان آگاهی دارند و نام‌های جداگانه‌ای برای نر و ماده‌ی بعضی درختان دارند.» مردمان باستان تفاوت بین درخت خرمای نر و ماده را می‌دانستند و آن‌ها را به طور مصنوعی با تکاندنِ گرده‌ی درخت نر بر روی گل‌های درختِ ماده بارور می‌کردند. بارورسازی در بهار صورت می‌گرفت. در بین قوم بت‌پرستِ حران ماه باروری نخل را ماهِ خرما می‌نامیدند و جشن ازدواج همه‌ی خدایان و زن‌خدایان را در این ماه برگزار می‌کردند. وصلت‌های کاذب و عقیم نباتات که در خرافات هندو نقشی

باروری‌سازیِ مصنوعیِ نخل خرما.

ازدواج درختان در هند.

بازی می‌کند غیر از این وصلت حقیقی و بارور است. مثلاً اگر یک هندو انبه‌زاری کشت کرده باشد، نه خود و نه زنش، مادام که وی رسماً یکی از درختان را به عنوان داماد به ازدواج درختی از نوع دیگر، معمولاً درخت تمرهندی که نزدیک آن درخت می‌روید، درنیاورده است نباید از میوه‌ی آن بچشند. اگر درخت تمر هندی نباشد که جای عروس را بگیرد از یاسمن استفاده می‌کنند. مخارج این ازدواج غالباً چشمگیر است زیرا هرچه برهمن بیشتری به جشن دعوت شود، سرفرازیِ صاحب باغ بیشتر خواهد بود. می‌گویند خانواده‌ای زیورآلات طلا و نقره‌اش را می‌فروخت و تا آنجا که می‌توانست پول قرض می‌کرد تا جشن ازدواج درخت انبه و یاسمن را با تشریفات و شکوه لازم برگزار کند. روستاییان آلمانی در شب کریسمس درختان میوه را با الیاف گیاهی به هم می‌بستند تا بارور گردند و معتقد بودند که این ازدواجِ درخت‌هاست. در مولوکا وقتی درخت میخک شکوفه می‌کند مثل زن آبستن با آن رفتار می‌کنند. نزدیک درخت نباید سر و صدا کرد؛ شب‌ها نباید چراغ یا آتش از کنارشان عبور داد؛ نباید کلاه بر سر به آن نزدیک شد، نزدیک آن چیز روپوشیده نباید باشد، اگر همه‌ی اینها رعایت نشود درخت می‌ترسد و به بار نمی‌نشیند یا میوه‌هایش زود می‌ریزد، درست مثل زایمان زودرسِ زنی که در دوره‌ی حاملگی ترسیده باشد. همین‌طور در شرق رویش شالیزار نیز غالباً چون دوران حاملگی زنان دانسته می‌شود. در آمبوینا هنگامی که برنج شکوفه کرد مردم می‌گویند آبستن است و نزدیک مزرعه تیر شلیک نمی‌کنند و سر و صدا راه نمی‌اندازند. وگرنه با ترسیدن برنج محصول به بار نمی‌آید و حاصلی جز کاه بی‌دانه به دست نمی‌آید.

گاهی تصور می‌رود که ارواح مردگان به درخت‌ها جان می‌بخشند. قبیله‌ی دی‌یِری در استرالیای مرکزی بعضی درختان را که به نظرشان شکل دگرگون شدهٔ نیاکان آنهاست سخت محترم می‌دارند. از این رو از آنها با احترام یاد می‌کنند و مراقبند که آسیب نبینند یا نسوزند. اگر مهاجران وادار به قطع‌کردن‌شان کنند سخت اعتراض می‌کنند و اصرار می‌ورزند که در این صورت روی خوشی نخواهند دید و به خاطر عدم مراقبت از نیاکان‌شان مجازات می‌شوند. بعضی از ساکنان فیلیپین معتقدند که روح نیاکان‌شان در بعضی درخت‌ها جا دارد و بنابراین از آن‌ها مراقبت می‌کنند. اگر مجبور به قطع یکی از این درختان شوند این عذر را می‌آورند که کشیش آنان را وادار به این کار کرده است. ارواح ترجیحاً در درخت‌های بلند و شکوهمند با شاخه‌های بلند و درهم خانه می‌کنند. وقتی باد در لابلای برگ‌ها می‌پیچد بومیان آن را صدای ارواح تلقی می‌کنند و هرگز بی‌آن‌که به احترام تعظیم کنند از کنار آن‌ها رد نمی‌شوند و به خاطر برهم زدن آرامش و خلوت روح از او پوزش می‌طلبند. در بین ایگوروت‌ها هر دهکده برای خودْ درخت مقدسی دارد که ارواح نیاکانِ قوم در آن سکونت دارد. به این درخت نذر و هدایا تقدیم می‌کنند و اگر آسیبی بدان رسد معتقدند که عواقب

سوئی برای دهکده در بر خواهد داشت. اگر درخت قطع شود دهکده و همه‌ی ساکنانش به ناگزیر هلاک خواهد شد.

در کُره روح کسانی که از طاعون یا در کنار راه می‌میرند و زنی که سر زا می‌رود بی‌چون و چرا در تن درخت جایگزین می‌شود. برای این ارواح نان شیرینی و شراب و گوشت خوک بر روی تکه سنگ‌هایی که پای درخت‌ها توده می‌شود پیشکش می‌کنند. در چین از زمان‌های دیرین و به یاد نیامدنی رسم بود که کنار گورها درخت بکارند تا روح مردگان را نیرو دهد و به این ترتیب جسد را از تباه شدن بازدارد؛ و چون فکر می‌کردند که سروِ همیشه سبز و کاج بیش از سایر درخت‌ها نیروی حیات دارند برای این کار ترجیح داده می‌شدند. بدین‌سان درختانی که در گورستان‌ها می‌رویند گاهی با ارواح مردگان یکسان پنداشته می‌شوند. بین قوم میائو ـ کیا از بومیان چین جنوبی و غربی، در مدخل هر دهکده‌ای یک درخت مقدس قرار دارد و اهالی معتقدند که ارواح نیاکان اولیه‌شان در آن سکونت دارند و همو بر سرنوشت‌شان حاکم است. گاهی در کنار دهکده باغی مقدس هست که درخت‌هایش می‌خشکند و می‌پوسند. شاخه‌های شکسته و فروافتاده‌ای روی زمین انباشته است و کسی حق ندارد به آن‌ها دست بزند مگر آن‌که اول از روح درخت اجازه بگیرد و پیشکشی بدهد. در بین ماراوهای آفریقای جنوبی قبرستان همیشه مکانی مقدس انگاشته می‌شود که در آن نباید درختی را قطع کرد یا حیوانی را کُشت زیرا تصور بر این است که آنجا همه چیز در تصرف ارواح مردگان است.

گاهی درخت را نه جسم بلکه صرفاً جایگاه ارواح می‌دانستند.

در اغلب، اگر نه در همه‌ی، این موارد روح را ساکن درخت می‌دانند. او به درخت جان می‌دهد و با آن درد می‌کشد و می‌میرد. اما بنا به اعتقادی دیگر و شاید جدیدتر درخت نه پیکر بلکه فقط جایگاه روح درخت است که می‌تواند به دلخواه خود آن را ترک کند و به آن بازگردد. اهالی سیائو، از جزیره‌های هند شرقی، به ارواحی جنگلی معتقدند که در جنگل‌ها یا درخت‌های بزرگ تک‌افتاده اقامت دارند. هنگامی که قرص ماه کامل است ارواح از پناهگاه‌شان بیرون می‌آیند و پرسه می‌زنند. روح سری بزرگ، دست‌ها و پاهایی بسیار بلند و جثه‌ای کلان دارد. مردم برای راضی ساختن روح بیشه‌ها غذا، مرغ، بز و مانند آن را به عنوان پیشکش برای آن‌ها می‌برند و در جاهایی که فکر می‌کنند اقامتگاه آنهاست قرار می‌دهند. اهالی نیاس فکر می‌کنند که هنگام مرگ درخت روح آزادشده‌ی آن به صورت شیطان درمی‌آید و می‌تواند نخل نارگیلی را فقط با فروآمدن بر شاخه‌هایش نابود کند و با نشستن بر یکی از تیرک‌هایی که پایه‌ی خانه است مرگ همه‌ی بچه‌های خانه را باعث شود. هم‌چنین معتقدند که بعضی درخت‌ها همیشه در تصرف شیاطین سرگردان‌اند و با از بین رفتن درخت آزادانه به تبهکاری می‌پردازند. از این رو مردم به این درخت‌ها احترام می‌گذارند و مراقبند که کسی آنها را قطع نکند. کم نیست مراسمی که هنگام افکندنِ درختان جن‌زده

رعایت می‌شود و استوار بر این باور است که ارواح قدرت آن را دارند که به دلخواه یـا در صورت لزوم درخت را ترک کنند. از این رو وقتی جزیره‌نشینانِ پلیو درختی را می‌افکـنند روح درخت را وامی‌دارند آن را ترک کند و بر درخت دیگری جـای گـیرد. سـیاهان مکّـارِ «ساحل بردگان» که می‌خواهند یک درخت **آشورین** را بیفکنند اما می‌دانند تا زمانی که روح در درخت لانه کرده است این کار ممکن نیست، کمی روغن خرما را چون طعمه‌ای بر زمین می‌گذارند و سپس وقتی روحْ بی‌شک و سوءظن درخت را ترک می‌کند تا آن طعمه‌ی لذیذ را برُباید بیدرنگ درخت را قطع می‌کنند. وقتی تابونگ‌کوهای سِلِب می‌خواهند محوطه‌ای را در میان جنگل از درخت خالی کنند و برنج بکارند، خانه‌ی کوچکی می‌سازند و آن را با پارچه‌های کوچک و کمی غذا و طلا می‌آرایند. سپس همه‌ی ارواح جنگل را صدا می‌زنند و خانه‌ی کوچک را با محتویاتش به آنها پیشکش می‌کنند و از آن‌ها می‌خواهـند آن مـحل را ترک کنند. در این موقع می‌توانند به آسودگی به بریدن درختان مشغول شـوند بـی‌آن‌که از آسیب‌دیدن هراسی به دل راه دهند. توموری‌ها، قبیله‌ی دیگر سلب، پـیش از فـروافکـندن درختی بلند برگ تنبولی پای درخت می‌گذارند و از روحِ ساکن در درخت می‌خواهند که جایش را تغییر دهد. علاوه بر این، نـردبانی کـوچک بـه تـنه‌ی درخت تکـیه مـی‌دهند تـا به سلامت و راحت فرود آید. ماندلینگ‌های سوماترا می‌کوشند تقصیر این‌گونه اعمال ناروا را به گردن مقامات هلندی بیندازند. وقتی مردی از وسط جنگل جاده‌ای می‌کشد و مجبور می‌شود درختی را که سدّ راه است بیندازد، قبل از آن‌که تبرش را به کار بیندازد می‌گوید «ای روحی که در این درخت خانه داری، بر من مگیر اگر خانه‌ات را خراب می‌کنم، زیـرا ایـن خواسته‌ی من نیست بلکه دستور کارفرماست.» و وقتی بخشی از جنگل را بـرای کشت و زرع پاک می‌کند لازم است قبل از آن‌که پناهگاه گیاهیِ ارواح جنگل را با خاک یکسان کند با آنان به تفاهم رضایت‌بخشی برسد. به این منظور به وسط زمین مـورد نـظر مـی‌رود، خـم می‌شود و وانمود می‌کند که نامه‌ای را برمی‌دارد. سپس تکه کاغذی را باز می‌کند و با صدای بلند مشغول خواندن نامه‌ی خیالی می‌شود که از دولت هلند رسیده است و به او دستور اکید داده‌اند که بی‌درنگ محوطه‌ای از جنگل را پاکسازی و آماده کند. پس از این اعمال می‌گوید «ای ارواح، شنیدید که! باید فوراً مشغول پاک‌کردن محوطه شوم وگرنه به دارم می‌کشند.»

حتی وقتی درخت قطع شده و به صورت الوار درآمده و بـرای سـاختن خـانه بـه کـار می‌رود ممکن است روح جنگل هنوز در تن الوار پنهان شده باشد، بنابراین بعضی‌ها پیش یا پس از اقامت در خانه‌ی جدید در صدد جلب رضایت او برمی‌آیند. وقتی خانه تازه مهیا شد توراجاهای سلب بُزی، خوکی یا گاوی می‌کشند و همه‌ی چوب‌های خانه را به خون حیوان می‌آلایند. خانه اگر **لوبو** یا خانه‌ی ارواح باشد مرغ یا سگی را در تیزه‌ی پشت‌بام می‌کُشند و می‌گذارند که خون‌اش از دو طرف بریزد. توتاپوی بدوی‌تر در چنین مواقعی انسانی را در

پشت‌بام قربانی می‌کند. این عمل در بام خانه‌ی **لوبو** یا معبد به همان مقصود صورت می‌گیرد که به خون آلودنِ چوب‌های خانه‌ی معمولی. غرضْ ارضای خاطر ارواح جنگل است که هنوز در تن الوارها نهانند. آنها به این وسیله راضی می‌شوند و به ساکنان خانه آزاری نمی‌رسانند. به همین دلیل مردم سلب و مولوکا سخت می‌ترسند از این‌که دیرکی را سرنگون در ساختمانِ خانه کار بگذارند زیرا روح جنگل که ممکن است هنوز در الوار لانه کرده باشد از این خواری می‌رنجد و ساکنان خانه را به بیماری گرفتار می‌کند. کایان‌های برنئو معتقدند که ارواح درخت در خصوص حرمت و شرف خود مماشات نمی‌کنند و هر آسیب و رنجی را که به آنان برسد با درد و بیماری پاسخ می‌دهند. بنابراین پس از ساختن خانه که باعث شده است با درختان زیادی به ناچار بدرفتاری کنند، یک سال آیین توبه به جا می‌آورند و در این مدت از بسیاری چیزها مانند کشتن خرس، گربه وحشی و مار پرهیز می‌کنند.

گذرِ روح درخت به خدای انسان‌ریختِ جنگل.

وقتی درخت نه دیگر پیکره‌ی روح درخت، بلکه صرفاً قرارگاه او محسوب می‌شود که هر لحظه خواست می‌تواند ترک‌اش کند، پیشرفت مهمی در تفکر دینی حاصل شده است. جان‌باوری به آیین چند خدایی انجامیده. به عبارت دیگر، به جای زنده و هشیار دانستنِ درخت، انسانْ اکنون آن را فقط جسمی بی‌جان و لَخت می‌بیند که برای مدتی کوتاه یا دراز مسکن موجودی فوق‌طبیعی شده است که چون می‌تواند آزادانه از درختی به درخت دیگر رود، بنابراین از نوعی حق تصرف و سَروری بر درختان برخوردار است و دیگر نه جانِ درخت که خدای جنگل می‌شود. به محض اینکه روح درخت بدین‌گونه از هر درخت خاصی فارغ می‌گردد کم‌کم شکلش را تغییر می‌دهد و به هیئت انسان درمی‌آید، چراکه تفکر ابتدایی عموماً گرایش به آن دارد که هر موجود ذهنیِ مجردی را به شکل عینیِ انسانی درآوَرَد. بدین‌سان در هنر کلاسیک خداگونه‌های جنگلی به شکل انسان نشان داده می‌شوند و سرشت جنگلی‌شان با یک شاخه یا نشانه‌ی صریح دیگری تصویر می‌شود، اما این تغییر شکل بر سرشت ذاتی روح درخت اثر نمی‌گذارد. قدرت‌هایی که وی به عنوان روح درخت در درخت پدید می‌آوَرَد به عنوان خدای درختان نیز در اختیار اوست. می‌کوشم این نکته را اکنون نشان دهم. نخست نشان می‌دهم که درختان به عنوان موجودات جاندار قادرند باران نازل کنند، خورشید را به تابش وادارند، گله‌ها و رمه‌ی چارپایان را به زاد و ولد وادار کنند و باعث سهولت زایمانِ زنان گردند و دوم آن‌که همین نیروها به درختْ‌خدایانی نسبت داده می‌شوند که موجوداتی انسان‌ریخت تصور می‌شوند یا عملاً در انسان‌های زنده تجسم یافته‌اند.

تصورِ این‌که درختان مسبب باران و آفتابند.

پس، نخست گمان بر این است که درختان یا ارواحِ درخت می‌توانند باران و آفتاب بیاورند. وقتی جرومِ پراگی، مبلّغِ مذهبی، لیتوانی‌های کافر را تشویق می‌کرد که بیشه‌های

مقدس‌شان را براندازند، گروهی از زنان از شهریار لیتوانی خواستند او را ساکت کند. می‌گفتند آنها با این کار مسکن خدایی را از بین می‌بَرند که برای آن‌ها باران و آفتاب می‌فرستد. قوم مندرس در آسام برآنند که اگر درختی در بیشه‌ی مقدس قطع شود خدایان جنگلی نارضاییِ خود را با قطع کردن باران نشان می‌دهند. اهالی مونیو، دهکده‌ای در منطقه‌ی پستِ برمه‌ی علیا، برای برانگیختن باران بزرگترین درخت تمر هندی نزدیک دهکده را که جایگاه ارواح (نات) و ناظر بر باران دانسته می‌شود، انتخاب می‌کنند. آنگاه نان، نارگیل، بارهنگ و مرغ به روح نگهبان دهکده و روحی که آورنده‌ی باران است پیشکش می‌کنند و چنین دعا می‌کنند: «ای خدا، ای **نات** بر ما بیچارگانِ فانی رحم‌آور و باران را دریغ مدار. این پیشکش‌ها را به طیب خاطر نثارت می‌کنیم پس شب و روز بر ما باران نازل کن.» سپس به افتخار درخت تمر هندی اشربه پیشکش می‌شود و بعد سه زن مسّن با لباس‌های آراسته و گردنبند و گوشواره ترانه‌ی باران می‌خوانند.

تصورِ این‌که درخت موجب رشد کشت می‌شود.

هم‌چنین، روح درخت سبب رشد کشت می‌شود. در بین مندارها هر دهکده‌ای بیشه‌ی مقدسی دارد و «مسئولیت محصول با خدایانِ بیشه است و در همه‌ی جشن‌های بزرگ کشاورزی بِه ویژه از آنان تجلیل می‌شود.» سیاهان ساحل طلا در پای درختانِ بزرگِ خاصی قربانی می‌کنند و معتقدند اگر یکی از آن‌ها قطع شود همه‌ی ثمرات زمین نابود می‌شود. گالاها دورِ درختانِ مقدس دونفره می‌رقصند و برای خوب بودن محصول دعا می‌کنند. هر زوج از یک زن و یک مرد تشکیل می‌شود و با چوبی که هرکس یک سرِ آن را گرفته است به هم می‌پیوندند. زیر بغل‌شان جوانه‌ی ذرت یا علف سرسبز می‌گذارند. روستاییان سوئدی شاخه‌ی پربرگی در کنار هر شیار مزرعه‌ی ذرت‌شان فرو می‌کنند و اعتقاد دارند که فراوانی محصول را تضمین می‌کند. همین نکته در رسم آلمانی و فرانسویِ «جوانه‌ی خرمن» دیده می‌شود. این شاخه یا درختی بزرگ است آراسته با جوانه‌های ذرت که با آخرین ارابه از خرمنگاه می‌آورند و بر بام خانه‌ی باغ یا انبار قرار می‌دهند و یک سال همان‌جا می‌مانَد. مانهارت نشان داده است که این شاخه یا درختْ تجسم روح درخت است که به طور کلی روح گیاهان دانسته می‌شود و اثر نیروبخش و بارورسازنده‌اش بدین‌گونه به طور خاص برای رشد کردن ذرت به‌کار می‌رود. از این رو در سوابیا «جوانه‌ی خرمن» را در میان آخرین خوشه‌های ذرت که در مزرعه مانده است می‌بندند؛ در جاهای دیگر آن را در مزرعه‌ی ذرت می‌کارند و آخرین بافه‌ی خرمن را به تنه‌ی آن می‌بندند.

درخت موجب زاد و ولد و سهولت زایمان زنان می‌شود.

باز، روح درخت موجب ازدیاد گیاهان و زیادیِ زاد و ولد زنان می‌شود. در هند شمالی درخت کتان درخت مقدسی است. در یازدهم ماه فالگون (فوریه) نوشابه بر پای درخت می‌ریزند، نخی قرمز یا زرد دور تنه‌اش می‌بندند و خطاب به آن برای باروری زنان، حیوانات و محصول دعا می‌کنند. باز در هند شمالی درخت نارگیل را یکی از مقدس‌ترین

میوه‌ها می‌دانند و آن را سریفالا یا میوه‌ی «سری» الهه‌ی سعادت می‌نامند. درخت نارگیل مظهر باروری است و در سراسر هند علیا در معبدها نگهداری می‌شود و کاهنانْ آن را به زنانی که در آرزوی مادرشدن‌اند می‌دهند. در شهر کوانزویک کالابارِ قدیم نخلی می‌پرورند که ضامن آبستن شدن زنانِ نازایی است که میوه از شاخه‌ی آن خورده‌اند. در اروپا درخت بهار یا دیرکِ بهار را ظاهراً دارای همان قدرت در مورد زنان و چارپایان می‌دانند. بدین‌گونه، در بعضی از نقاط آلمان در روز اول ماه مه روستاییانْ برای هر اسب و گاوی یک درخت بهار یا جوانه‌ی بهار در کنار درِ طویله‌ها و آغل‌ها قرار می‌دهند و معتقدند که شیر گاو را زیاد می‌کند. در مورد ایرلندی‌ها می‌گویند که «به نظر آن‌ها شاخه‌ی سرسبزِ درخت که در اول ماه مه در خانه قرار دهند موجب فراوان شدن شیر در آن تابستان می‌شود.» در دوم ژوئیه بعضی از وِندها درخت بلوطی را در وسط میدان دهکده قرار می‌دادند و خروسی آهنی بر سر آن می‌نهادند؛ سپس دور آن می‌رقصیدند، سپس گله را دور آن می‌گرداندند تا بارور شود. سیرکاسی‌ها درخت گلابی را نگهبان گله می‌دانند. بنابراین درخت گلابی جوانی را در جنگل قطع می‌کنند، شاخه‌هایش را می‌کَنند و به خانه می‌آورند و چون خدایان می‌پرستند. تقریباً هر خانه‌ای یکی از این‌ها را دارد. در پاییز، در روز جشن، درخت را با تشریفات خاصی و با نوای موسیقی و همراه با فریادهای شادی همه‌ی ساکنان خانه که آن را نشانه‌ی بازآمدن برکت و سعادت می‌دانند به درون خانه می‌آورند. درخت مزین به شمع‌هاست و پنیری بر سرش قرار دارد. همه دور آن جمع می‌شوند و می‌خورند و می‌آشامند و آواز می‌خوانند. سپس با درخت خداحافظی می‌کنند و به حیاطش بازمی‌گردانند که بقیه‌ی سال را کنار دیوار، بی‌آن‌که اعتنایی به آن بکنند همان‌جا می‌مانَد.

در قبیله‌ی توهو بین مائوری‌ها «قدرت بارور ساختن زنان به درختان نسبت داده می‌شود. این درخت‌ها با بند ناف نیاکان اساطیری خاصی ارتباط دارند. همچنان که به واقع بند ناف همه‌ی کودکان تا همین اواخر بر آن‌ها آویزان بود. زن نازا می‌بایست این درخت را در آغوش می‌گرفت و بسته به این که طرف شرق یا غرب درخت را در آغوش می‌کشید، پسر یا دختر نصیب‌اش می‌شد.» رسم معمول اروپایی یعنی گذاشتن شاخه‌ای سرسبز در جلو یا در دیوار خانه‌ی دختری محبوب در روز اول ماه مه شاید از تصور قدرت باروریِ روح درخت ناشی شده است. در بعضی جاهای باواریا این‌گونه شاخه‌ها را در خانه‌ی زوج‌های تازه ازدواج کرده نیز قرار می‌دهند و فقط اگر زن در شرف زایمان باشد این رسم اجرا نمی‌شود زیرا در این صورت می‌گویند که شوهر یک «جوانه‌ی بهار» برای خودش آورده است. در اسلوونی جنوبی زن نازا که در آرزوی بچه است یک زیرپوش تازه را در شب عید جرجیس قدیس بر شاخه‌ی درخت پُرباری قرار می‌دهد، صبح روز بعد پیش از طلوع آفتاب به سراغ زیرپوش می‌رود اگر حشراتی توی زیرپوش خزیده باشند امیدوار

می‌شود که در آن سال به آرزویش خواهد رسید. بعد لباس را می‌پوشد و عقیده دارد که خودش نیز همچون درختی که زیرپوش شب را روی آن مانده بود بارور خواهد شد. در بین قاراقرقزها زنان نازا زیر درخت سیب دورافتاده‌ای روی زمین غلت می‌زنند تا زایندگی و برکت به آن‌ها رو کند. و سرانجام این‌که هم در سوئد و هم آفریقا معتقدند که درخت موجب سهولت زایمان زنان می‌شود. در بعضی نواحی سوئد سابقاً در جوار هر مزرعه‌ای یک درخت نگهبان یا bardträd (درخت لیمو، درختان زبان گنجشک، یا نارون) وجود داشت. کسی حتی برگی از این درخت مقدس را نیز نمی‌کَند زیرا هر آسیبی به درخت می‌رسید جزایش بدبختی یا بیماری بود. زنان آبستن دست دور تنه‌ی این درخت می‌انداختند تا زایمان راحتی داشته باشند. در بعضی قبایل سیاهپوست کنگو زنان آبستن از پوست درخت مقدسِ خاصی برای خودْ لباس درست می‌کنند زیرا معتقدند که خطرهای دوران حاملگی را از آنان دور می‌کند. داستان چسبیدن لتو به درخت بلوط و درخت زیتون یا دو درخت غار به هنگامی که خدایانِ دوقلو، آپولو و آرتمیس، را حامله بود شاید اشاره به اعتقاد یونانیِ مشابهی در خصوص تأثیر بعضی درخت‌ها در سهولت زایمان دارد.

۲

درختِ بهاران در اروپا.

از بررسی خصوصیات سودمندی که عموماً به ارواح درخت نسبت می‌دهند به آسانی می‌توان دریافت که چرا مراسمی چون درخت بهار یا دیرکِ بهار این چنین رواج یافته و در جشن‌های عمومیِ روستاییان اروپایی چنان جای مهمی اشغال کرده است. در بهار یا اوایل تابستان یا حتی در نیمه‌ی تابستان در بسیاری از مناطق اروپا رسم بود و هنوز هم هست که به جنگل بروند، درختی را قطع کنند و به دهکده بیاورند و دور آن به شادی و پایکوبی بپردازند یا مردم شاخ و برگ از جنگل بیاورند و بر خانه‌های خود ببندند. منظور از این مراسم آوردن برکت و اثرات سودمند روح درخت به درون خانه‌ها و دهکده است. به همین جهت است که در برخی نقاط درخت بهار را جلو هر خانه قرار می‌دهند یا درخت بهارِ دهکده را خانه به خانه می‌گردانند تا هر خانه‌ای از برکت آن سهمی داشته باشد. از میان انبوه شواهدی که در این خصوص وجود دارد نمونه‌هایی را برمی‌گزینیم. سِر هِنری پی‌یرس در *شرح چمنزارانِ غرب*، نوشته شده به سال ۱۶۸۲، می‌گوید: «در شب اول ماه مه هر خانواده در جلوِ درِ خانه‌اش شاخه‌ی سرسبزی پوشیده از گل‌های زرد می‌گذارد که در مراتع منطقه به فراوانی یافت می‌شود. در سرزمین‌هایی که چوب فراوان است، مردم درختان باریک بلند برپا می‌کنند که قد برمی‌افرازند، و تقریباً سراسر سال را به این کار ادامه می‌دهند، چنان که آدم غریبه ممکن است فکر کند آنان آبجوفروش و خانه‌ها همه آبجوفروشی‌اند.» در اول ماه

درختِ بهاران و شاخه‌ی بهاری در انگلستان.

مه در نورثمپتن‌شر درخت جوانی ده دوازده فوتی جلو هر خانه می‌کارند که گویی خودش رشد کرده است، بر روی آن و بر درِ خانه نیز گُل می‌پاشند. «از جمله‌ی رسومی که هنوز در بین مردم کورنوال رایج است می‌توان به آراستن در و ایوان خانه‌ها با شاخه‌ها و بوته‌های سرسبزِ درخت خفچه و افرا در اول ماه مه و کاشتن درخت یا کُنده‌ی درخت در جلو خانه‌ها اشاره کرد.» در شمال انگلیس در میان جوانان مرسوم بود که کمی پس از نیمه‌شب در صبح اول ماه مه از خواب برخیزند و با آوای موسیقی و شیپور به جنگل روند، شاخه‌هایی از درختان بکَنند و دسته گل و گلتاج‌ها بیارایند. سپس دمدمه‌های طلوع آفتاب برمی‌گشتند و شاخه‌های آراسته به گل را بر در و پنجره‌ی خانه‌هاشان قرار می‌دادند. در اَبینگدونِ برکشایر سابقاً جوان‌ها گروه گروه در صبح اول ماه مه بیرون می‌آمدند و آوازهای دسته‌جمعی می‌خواندند که نمونه‌هایی از آن چنین است:

شب همه شب، تا دم صبح، پرسه می‌زدیم
حالا برمی‌گردیم باز،
گلبندهای شادی با خود می‌آوریم،
برای تو گلبندهای شادی می‌آوریم
و پشت درِ خانه‌ات می‌ایستیم
نگاه کن چه شکوفاست شاخه‌هایش
نشان از دستکار خدا دارد.

روز اول ماه مه در سافرون والدن و دِبْدن در اسکس دخترکانْ دسته‌جمعی دسته گل در دست آوازخوانان پشت درِ خانه‌ها می‌روند؛ معمولاً عروسکی سپیدپوش در وسط دسته گل‌ها و گلبندها قرار دارد. در نقاط مختلف انگلیس رسوم مشابهی وجود داشته و اکنون نیز دارد. گلبندها عموماً به شکل رشته‌هایی است که یکدیگر را با زوایای قائمه قطع می‌کنند. ظاهراً در بعضی از جاهای ایرلند روستاییان حلقه گُلی پوشیده از ونِ کوهی و گل اشرفی با دو توپ معلق در وسط را هنوز در اول ماه مه با خود حمل می‌کنند. می‌گویند توپ‌ها که گاهی پوشیده از کاغذهای زرین و سیمین‌اند در اصلْ نماینده‌ی خورشید و ماه‌اند.

مراسم ماِ مه در فرانسه، آلمان و یونان.

در بعضی از روستاهای کوهستان واسگِس در نخستین یکشنبه‌ی ماه مه دختران جوان گروه گروه پشتِ درِ خانه‌ها می‌روند و در ستایش بهار سرود و ترانه‌ای می‌خوانند که در آن به «نان و گوشتی که در ماه مه فرا می‌رسد» اشاره می‌شود. اگر صاحبخانه پول به آن‌ها بدهد، شاخه‌ای سبز بر درِ خانه می‌زنند اما اگر جواب‌شان کنند دعا می‌کنند که اولاد زیاد داشته باشد اما نان برای سیرکردن‌شان نتواند فراهم سازد. در بخش فرانسویِ mayenne پسرهایی که Maillotins نامیده می‌شوند در اول ماه مه به سرِ زمین‌ها می‌روند و سرود می‌خوانند و در

عوض پول یا شراب می‌گیرند و نهال یا شاخه‌ی درختی می‌کارند. در نزدیکی ساوِرْن در آلزاس مردم با درختان بهار به راه می‌افتند. بین‌شان مردی سپیدپوش و سیاه‌چهره است و پیشاپیش او درخت بهار بزرگی حرکت می‌دهند اما هرکس نیز درخت کوچکی در دست دارد. یک نفر نیز سبد بزرگی دارد که توی آن تخم‌مرغ و گوشت و مانند آن جمع می‌کند. در پنجشنبه‌ی پیش از یکشنبه‌ی سفید[1] روستاییان روس «به جنگل می‌روند، آواز می‌خوانند، گلبند درست می‌کنند، و درخت غان جوانی را قطع می‌کنند و لباس زنانه به آن می‌پوشانند یا با نوارها و پارچه‌های رنگارنگ می‌آرایند. پس از آن جشنی می‌گیرند و در پایان آن درخت غانِ آراسته را برمی‌دارند و با رقص و آواز و شادمانی به دهکده می‌برند و در خانه‌ای قرارش می‌دهند که چون مهمان عالیقدری تا یکشنبه‌ی سفید همانجا می‌مانَد. در دو روزی که تا عید باقی است مرتب به آن خانه سر می‌زنند و از «مهمان» گرامی دیدن می‌کنند اما در روز سوم یعنی روز عید، درخت را برمی‌دارند و به رودخانه‌ای می‌اندازندش» و گلبندهای خود را نیز به دنبال آن به جریان آب می‌سپارند. در این رسمِ روسی لباسِ زنانه پوشاندن به درخت غان ظاهراً نشان‌دهنده‌ی انسان‌انگاریِ درخت است و افکندنِ آن به میان آب به احتمال زیاد نوعی افسونِ باران است.

در بعضی نقاط سوئد در شب اول ماه مه جوان‌ها هرکدام چندین شاخه‌ی سرسبز درخت غان در دست به صحرا می‌روند. پیشاپیش‌شان کسی ویولُن می‌زند و همگان ترانه‌های بهاری می‌خوانند. به این ترتیب خانه به خانه می‌گردند و در ترانه‌های خود برای هوای خوش و فراوانی محصول و سعادت دنیوی و اخروی دعا می‌کنند. یک نفر سبدی در دست دارد و هدایای مردم چون تخم‌مرغ و مانند آن را جمع‌آوری می‌کند. اگر از آن‌ها پذیرایی شود، شاخه‌ی پربرگی بر رواق خانه نصب می‌کنند. اما در سوئد نیمه‌ی تابستان موسم عمده‌ی برگزاری این مراسم است. در شب عید یحیای قدیس (بیست و سوم ژوئن) خانه‌ها را پاکیزه می‌کنند و با شاخه‌های سرسبز و گُل می‌آرایند. بر درگاهِ خانه و جاهای دیگرِ خانه نهال‌های صنوبر قرار می‌دهند و غالباً آلاچیق‌های کوچک سایه‌دار در حیاط خانه درست می‌کنند. در این روز در استکهلم نهالْ‌بازار برگزار می‌شود و آنجا هزاران دیرکِ بهاری (Maj Stănger) از شش اینچ تا دوازده فوت بلندی، آراسته به گل و سبزه و کاغذهای رنگی، تخم‌مرغ‌های رنگین و نقشدار و امثال آن به فروش می‌رسد. در تپه‌ها آتش‌های شادی می‌افروزند و مردم دور آن می‌رقصند و از رویش می‌پرند، اما رویداد اصلی این روز برنشاندنِ دیرک بهار است. این ستون یک درخت کاج ـ صنوبرِ راست و بلند است که

---

۱. Whitsunday. وجه تسمیه‌اش لباس سفیدی است که داوطلبان غسل تعمید در این روز می‌پوشند. هفتمین یکشنبه (پنجاه روز) پس از عید پاک. جشن کلیسا به مناسبت نزول روح‌القدس در روز «پنجاهه». ـ م

شاخه‌هایش را بریده‌اند. «گاهی حلقه و گاهی تکه چوب‌های ضربدری در فواصل منظم بر آن قرار می‌دهند، در بعضی مواقع نیز کمان، به نشانه‌ی آدمی دست به کمر، به جای آن‌ها نصب می‌کنند. از سر تا پا نه فقط خود دیرک بهار بلکه حلقه‌ها، کمان‌ها و غیره را با گل و بوته و برگ و نوارهای رنگارنگ پارچه‌ای، تخم‌مرغ رنگی و امثال آن می‌آرایند و بر فراز آن پره‌ی بادنما قرار می‌دهند که شاید هم پرچم است.» برافراشتنِ دیرک بهار و تزیین آن‌که به دست دختران دهکده صورت می‌گیرد رویدادی همراه با تشریفات فراوان است. مردم از هرجا دور آن گرد می‌آیند و در دایره‌ی بزرگی گردِ آن می‌رقصند. مراسم نیمه‌ی تابستان از همین نوع در برخی نقاط آلمان رایج است. مثلاً در آبادی‌های کوهستان هارتز علیا نهال‌های صنوبر که پوستِ آن را در قسمت‌های پایین کنده‌اند، در محوطه‌های باز قرار می‌دهند و با گل و تخم‌مرغ‌های زرد و قرمز می‌آرایند. جوان‌ها موقع روز و پیرترها شب دور این نهال‌ها می‌رقصند. در بعضی نقاط بوهم نیز دیرک بهار یا درخت نیمه‌ی تابستان در عید یحیای قدیس برپا می‌شود. جوان‌ها صنوبر یا کاج بلندی از جنگل می‌آورند و بر جایی بلند قرار می‌دهند و دختران آن را با دسته گل و گلبند و نوارهای قرمز می‌آرایند. بعداً آن را می‌سوزانند.

برپا کردن ستونِ رقص در دهکده‌های انگلستان.

لزومی ندارد مراسم برپا کردنِ ستون رقص یا درخت بهاریِ دهکده را در روز اول ماه مه که در نقاط مختلف اروپا مثل انگلیس، فرانسه و آلمان رایج است به تفصیل شرح دهیم. ذکر چند نمونه در این خصوص کافی است. نویسنده‌ی پیوریتن، فیلیپ استابز در ***کند و کاو در سنّت‌های غلط*** که نخستین بار در ۱۵۸۳ در لندن منتشر شد با اکراهی آشکار شرح می‌دهد که در عهد «بس» ملکه‌ی نیکوکار دیرک بهار از جنگل می‌آوردند. توصیف او تصویری دل‌انگیز از دوران خوشِ انگلستان در زمان قدیم ارائه می‌دهد. «در ماه مه، به هنگام یکشنبه‌ی سفید و مواقع دیگر، مردم از پیر و جوان، دختر و پسر، زن و مرد، شب به سوی جنگل و دشت و دمن روانه می‌شوند و همه‌ی شب را به شادمانی و پایکوبی می‌پردازند. صبح که برمی‌گردند درخت غان و شاخه و بوته با خود می‌آورند و در میدان ده برپا می‌دارند. جای عجب نیست، زیرا بین‌شان سرکرده‌ای هست که ناظر و مراقب همه‌ی آن مراسم و شادمانی‌هاست و شیطان نام دارد که همان فرمانروای دوزخ باشد. اما گرانبهاترین چیزی که از جنگل می‌آورند ستون بهاران است که با حرمت و توجه فراوان با خود حمل می‌کنند. بیست یا چهل رأس گاو این تنه‌ی درخت (یا بهتر بگوییم این بُتِ نفرت‌انگیز) را با خود می‌کشند. حلقه‌های زیبای گل به شاخ‌های آن‌ها می‌آویزند. تنه‌ی درخت را از سر تا پا با گل و بوته و شاخ و برگ و نوارهای رنگین می‌آرایند و با انواع رنگ‌ها نقاشی می‌کنند. دویست سیصد نفر از مرد و زن و کودک با شور و اشتیاق دنبال آن راه می‌افتند. بر فراز ستون هم پرچم و پارچه‌های رنگین نصب می‌کنند. ستون را در محوطه‌ای قرار می‌دهند و شاخ و

آوردنِ ستونِ رقص بهاران.

برگ بر آن می‌بندند و در کنار آن آلاچیق‌ها و سایبان‌های تابستانی می‌سازند و آنگاه مثل اقوام بت‌پرست که در ستایش بُت‌هایشان به رقص می‌پرداختند در گرد ستون به رقص و پایکوبی می‌پردازند. از منابع موثق و از اشخاص عالیقدر و مشهور شنیده‌ام که از چهل پنجاه یا صد دختری که شبانه به جنگل می‌روند کمتر از یک‌سوم‌شان دست‌نخورده و پاکدامن برمی‌گردند.»

در سوابیا در اول ماه مه درخت بلندی به ده می‌آورند و با پارچه‌ها و نوارهای رنگی می‌آرایند و برپا می‌دارند. سپس مردم همراه با ساز و آواز دور آن به رقص و پایکوبی می‌پردازند. درخت سراسر آن سال همچنان سرسبز می‌مانَد تا آن‌که سال بعد در ماه مه درخت تازه‌ای جای آن قرار دهند. در ساکسونی «مردم به آوردنِ نمایشیِ بهار (به صورت شاه و ملکه) به دهکده راضی نمی‌شوند. آنها خودِ سرسبزی بهار را از جنگل می‌آورند و به درون خانه‌ها می‌برند. این همان درخت ماه مه یا یکشنبه‌ی سفید است که در اسناد مربوط به قرن سیزدهم به این سو ذکر شده است. آوردن درخت بهار جنبه‌ی جشن هم داشت. مردم برای آوردن درخت و بهار (majum quderere) به جنگل می‌رفتند و به‌خصوص نهال صنوبر و غان با خود به ده می‌آوردند و در جلوِ خانه‌ها و طویله‌ها یا توی خانه‌ها قرار می‌دادند. جوان‌ها این درختِ ماه مه را که قبلاً شرح دادیم در جلوِ خانه‌ی محبوبه‌های خود به پا می‌کردند. غیر از این درختان بهار که خاص خانه‌ها بود، درخت بهاریِ بزرگی نیز در وسط میدان دهکده یا بازار عمومی برپا می‌شد که مردم از جنگل آورده بودند. همه در این درخت سهمی داشتند و از آن مراقبت می‌کردند. درخت شاخ و برگ نداشت و فقط کاکل آن سرسبز بود و از سر تا پا با پارچه‌ها و نوارهای رنگین تزیین شده بود و علاوه بر آن، انواع پیشکشی‌ها مثل سوسیس و کالباس و نان شیرینی و تخم‌مرغ بر آن می‌بستند. جوان‌ها سعی می‌کردند این جایزه‌ها را به دست آورند. دیرک‌های چوبی و لیزی که هنوز می‌توان در نمایشگاه‌ها دید یادگار همین دیرک‌های ماه مه است. مسابقهٔ دو یا اسب‌سواری تا پای درخت ماه مه انجام می‌گرفت ــ یکی از بازی‌های یکشنبه‌ی سفید که به مرور زمان هدف آن فراموش شده و امروزه به صورت رسمی عام در بسیاری از نقاط آلمان باقی مانده است.» در بردو در اول ماه مه پسران هر خیابان یک ستون ماه مه در آن محل درست می‌کنند و با گلبندها و تاج بزرگی می‌آرایند و سراسر آن ماه را هر شب دختر و پسر گرد آن می‌رقصند و آواز می‌خوانند. تا همین اواخر درختان ماه مه آراسته با گل و نوار را در اول ماه مه در هر ده و روستایی از ایالت زیبای پرووانس به پا می‌دارند. جوان‌ها پای درخت شادمانی می‌کنند و پیران می‌آسایند. ظاهراً در همه‌ی این موارد رسم این است یا این بود که هر سال درخت بهار جدیدی بیاورند. با این حال به نظر می‌رسد که در انگلستان دیرک ماه مه به عنوان یک قانون جنبه‌ی دائمی داشت و هر سال تجدید نمی‌شد.

دهکده‌های باواریای علیا ستون ماه مه خود را هر سه، چهار، یا پنج سال یک بار تجدید می‌کنند. این ستونْ درخت صنوبری است که از جنگل آورده شده و از همه‌ی نوارها و بوته‌ها و خوشه‌ها و نقش‌هایی که بر آن نصب شده است اساسی‌تر از همه گل و بوته‌ی سبز تیره‌ای است که «چون یادگاری» بر فراز آن قرار دارد و از این رو «سر و کار ما نه با چوبی خشک و بیجان بلکه درختی زنده از جنگل سرسبز است.» مشکل بتوان تردید کرد که اصلاً رسمِ معمول در همه‌جا برپا کردنِ درخت ماه مه جدیدی در هر سال بوده است. از آنجا که هدفِ از این رسمْ آوردنِ روح باروِر گیاه بود که به تازگی با فصل بهار برانگیخته شده، پس نقض غرض می‌بود اگر به جای درختی زنده، سرسبز و پرتوان، درختی خشکیده هر سال برپا می‌شد یا اجازه داده می‌شد که به طور دائم برجا بمانَد. با این حال وقتی معنای این سنّت فراموش شد و درخت ماه مه صرفاً به صورت جایی برای خوشگذرانی تابستانی درآمد، مردم دیگر دلیلی ندیدند که هر سال درخت تازه‌ای را قطع کنند و ترجیح دادند که همان درخت را به طور دائم نگهدارند و فقط در اول ماه مه با گل و بوته‌های تازه و سبز بیارایند. اما حتی وقتی که دیرک ماه مه به این ترتیب به صورت شیئی ثابت درآمده بود گهگاه لازم می‌آمد که جلوه‌ی درختی سرسبز، نه چوبی خشکیده و بیجان، به آن داده شود. بدین‌گونه، در ووْرهامِ چشایر «دو دیرکِ بهار هست که در این روز (اول ماه مه) با توجه کامل به شکوه باستانی آن‌ها را می‌آرایند؛ در تنه‌ی آن گلبندهایی نصب می‌کنند و بر فراز آن درخت غان یا درخت باریک بلندی از نوع دیگر با شاخ و برگ طبیعی قرار می‌دهند؛ پوستِ تنه‌ی درخت را می‌کَنند و ساقه را به دیرک می‌چسبانند به نحوی که از بالا به صورت یک درخت به نظر آید.» بدین‌سان، تجدید درختِ ماه مه شبیه تجدید جوانه‌ی خرمن است؛ هر دو را برای تضمینِ بخشِ سرسبزِ روحِ بارآورِ گیاه و حفظ آن در عرض سال تدارک می‌بینند، اما در عینِ آنکه اثربخشیِ جوانه‌ی خرمن محدود به تقویتِ رشد محصول است، تأثیر درختِ ماه مه یا شاخه‌ی ماه مه، چنان که دیدیم، زنان و چارپایان را نیز شامل می‌شود. و سرانجام، شایان ذکر است که درخت ماه مه قدیم را گاهی در آخر سال می‌سوزانند. به این صورت، در ناحیه‌ی پراگ جوان‌ها تکّه‌هایی از درخت ماه مه عمومی را می‌شکنند و پشت تمثال مقدس در اتاق‌شان قرار می‌دهند که تا اول ماه مه سال بعد بماند و سپس طعمه‌ی آتش می‌شوند. در ورتمبرگ شاخه‌هایی که در یکشنبه‌ی نخل در خانه‌ها قرار می‌دهد گاهی تا یک سال می‌مانَد و سپس آتش‌اش می‌زنند.

درخت بهاران در سرِ سال سوزانده می‌شود.

روح درخت جدا از درخت و مجسّم به شکل انسان.

تا اینجا ملاحظه کردیم که روح درخت را مقیم یا ذاتیِ درخت تصور می‌کنند. اکنون باید نشان دهیم که روح درخت غالباً جدا از درخت و به شکل انسان و حتی مجسم در زنان و مردان زنده تصور می‌شود. شواهد این نمایشِ انسان‌گونه‌ی روح درخت را عمدتاً می‌توان در آداب و رسوم عام روستاییان اروپا یافت. موارد آموزنده‌ای وجود دارد که روح درخت

در عین حال به صورت گیاه و انسان مجسم می‌شوند و در کنار هم قرار می‌گیرند تا گویی یکدیگر را به صراحت توضیح دهند. در این موارد، نمایشِ انسانیِ روح درخت گاهی آدمک یا عروسک و گاهی آدم زنده‌ای است، اما خواه آدمک، خواه آدم زنده، در کنار درخت یا شاخه‌ی درخت قرار می‌گیرد و، بنابراین، انسان یا آدمک و درخت یا شاخه‌ی آن با هم نوعی کتیبه‌ی دوزبانه تشکیل می‌دهند که گویی یکی ترجمه‌ی دیگری است. از این رو اینجا جایی برای این تردید نمی‌ماند که روح درخت عملاً به شکل انسان مجسم شده باشد. بر این اساس، در بوهم در چهارمین یکشنبه‌ی چله‌ی پرهیز، جوانان آدمکی را که مرگ نامیده می‌شود به آب می‌اندازند، سپس دختران به جنگل می‌روند، نهالی را قطع می‌کنند و آدمی سپیدپوش را که شبیه زنان است به آن می‌بندند و با درخت و آدمک‌شان خانه به خانه می‌گردند و هدیه و انعام جمع می‌کنند و ترانه‌هایی می‌خوانند که ترجیع‌بندش چنین است:

مرگ را از دهکده بیرون می‌کنیم
و تابستان را به ده‌مان بازمی‌آریم.

اینجا، چنان که بعداً ملاحظه خواهیم کرد، «تابستان» روح گیاه است که در بهار بازمی‌گردد یا احیا می‌شود. در بعضی نواحی کشور خود ما [انگلستان] بچه‌ها با دیرک‌های کوچک ماه مه در دست و عروسک آراسته‌ای که بانوی ماه مه می‌نامند برای گرفتن پول خرد به درِ خانه‌ها می‌روند. در این موارد، درخت و آدمک آشکارا معادلِ هم‌اند.

آیینِ لیتل می رُز.

در تانِ الزاس دختری موسوم به گلسرخ ماه مه (Little May Rose) با لباس سفید درخت بهاریِ کوچکی در دست می‌گیرد که با گلبند و نوارهای رنگین آراسته است. همراهانش هدیه از خانه‌ها می‌گیرند و این ترانه را می‌خوانند:

گلسرخِ بهاری سه بار چرخ بزن،
بگذار هِی نگاهت بکنیم!
گلسرخِ بهاری به جنگل سرسبز بیا،
همگی شادی کنیم.
از ماه مه اکنون به سوی گل‌ها می‌رویم.

در این ترانه‌ها خواسته می‌شود کسانی که چیزی نمی‌دهند سمورْ مرغ‌هاشان را به یغما بَرَد، تاک‌هاشان خوشه نبندد، درخت‌شان میوه نیارد، و زمین‌شان محصول ندهد. تصور می‌شود محصول آن سال بستگی به هدیه‌ای دارد که به این آوازخوان‌های ماه مه داده می‌شود. در اینجا و در موارد فوق وقتی کودکان در اول ماه مه با شاخه‌ی سرسبز و بوته و گلبند ترانه‌خوانان پول جمع می‌کنند به این معنی است آنان با روح گیاهْ فراوانی و نیک‌روزی به خانه‌ها می‌آورند و انتظار دارند در برابر خدمت‌شان پاداش بگیرند. در لیتوانیِ روس، در اول ماه مه، در کنار دهکده درختی سرسبز قرار می‌دهند، سپس جوانان روستا زیباترین

دختر را انتخاب می‌کنند، تاج بر سرش می‌گذارند، در شاخ و برگ صنوبرش غرق می‌کنند و در کنار درخت ماه مه می‌نشانند و همه گِرد درخت به رقص و آواز می‌پردازند و فریاد می‌زنند «آی بهار! آی بهار!» در بَری (Brie) (ایل دو فرانس) یک درختِ ماه مه در میدان ده برپا می‌کنند که برفرازش گُل گذاشته‌اند و تنه‌ی درخت با برگ و بوته پوشیده است و پایین‌تر از آن شاخه‌های بزرگ سرسبز قرار دارد. دخترها دورِ آن می‌رقصند و در همان حال پسری پوشیده از برگ و موسوم به عمو بهار آنجا جولان می‌دهد. در آبادی‌های کوچکِ کوهستان فرانکن والد در باواریای شمالی در دوم ماه مه یک درختِ **والبر** جلوِ میخانه‌ای برپا می‌کنند و مردی دورش می‌رقصد که سر تا پا غرق در کاه و پوشال است به طوری که ساقه‌های گندم در بالای سرش به هم می‌رسند و تاج‌مانندی درست می‌کند. او را **والبر** می‌نامند و پیشاپیشِ فوجِ مردم در کوچه و خیابان که با بوته‌های صنوبر تزیین شده است به راه می‌افتد.

درخت والبر.

در بین اسلاوهای کارینتیا، در عید جرجیسِ قدیس (بیست و سوم آوریل) جوانان درختی را که در شب عید قطع کرده‌اند با گل و بوته می‌آرایند. مردم همراه با رقص و موسیقی و پایکوبی درخت را با خود می‌برند. چهره‌ی اصلیِ جمعیت جرجیس سبزگون است که جوانی سر تا پا پوشیده از شاخ و برگ صنوبر است. در پایان مراسم، آدمکی را به جای جرجیسِ سبزگون توی آب می‌اندازند. هدفِ جوانی که نقش جرجیس سبزگون را بازی می‌کند این است که چنان به مهارت و چالاکی از میان شاخ و برگ بیرون آید و آدمک را به جای خود بگذارد که هیچ‌کس متوجه نشود. با این حال در بسیاری جاها، خودِ آن کسی که نقش جرجیس سبزگون را بازی می‌کند به رودخانه یا آبگیر می‌پرد با این نیّت که حتماً در تابستان بارش باران زمین‌ها و مراتع را سرسبز کند. در بعضی جاها گله را می‌آرایند و از آغل‌ها همراه این ترانه بیرون می‌آورند:

جرجیس سبزگون را می‌آوریم
با جرجیس سبزگون ما همرهیم
باشد که گله‌هامان را خوب بپرورد،
ورنه، توی آبش می‌کنیم.

در اینجا می‌بینیم که همان قدرتِ باران‌سازی و پروردنِ گله که به روحِ ساکن در درخت قائل‌اند به روحِ درختِ مجسم در انسان زنده نیز نسبت داده می‌شود.

در میان کولی‌های ترانسیلوانیا و رومانی عید جرجیسِ سبزگون جشن اصلی بهار است. بعضی از آن‌ها جشن را در دوشنبه‌ی عید پاک و بعضی دیگر در عید جرجیس قدیس برگزار می‌کنند. در شب جشن نهال بیدی را قطع می‌کنند و با گل و بوته می‌آرایند و در جایی قرار می‌دهند. زن‌های آبستن تکه‌ای از لباس‌شان را پای درخت می‌گذارند و یک شب همان‌جا

می‌مانَد. اگر صبح برگی از درخت روی آن افتاده باشد می‌دانند که زایمان راحتی خواهند داشت، پیران و بیماران شب نزد درخت می‌روند، سه بار بر آن تُف می‌کنند و می‌گویند «تو به‌زودی می‌میری ولی ما را زنده نگهدار.» صبح روز بعد کولی‌ها دور بید جمع می‌شوند. آدم اصلی جشن، جرجیس سبزگون، سر تا پا پوشیده از گل و بوته و برگ و گیاه است. مشتی علف پیش چارپایان قبیله می‌ریزد به این نیت که آن سال را هرگز دچار کمبود علوفه نشوند. آنگاه سه میخ آهنی راکه سه روز و سه شب توی آب بوده‌اند برمی‌دارد و به تنه‌ی درخت بید می‌کوبد، بعد بیرون‌شان می‌کشد و می‌اندازد توی آب تا روح آب را برانگیزد. بالاخره، وانمود می‌کند که جرجیس سبزگون را به آب می‌اندازد که در حقیقت جز آدمکی ساخته شده از شاخ و برگ نیست. در این روایت آشکارا قدرتِ تسهیل زایمانِ زنان و نیروی حیات بخشیدن به بیماران و پیران به درخت بید نسبت داده می‌شود، در حالی که جرجیس سبزگون، همتای انسانیِ درخت، گله را غذا می‌دهد و با ایجاد ارتباط غیرمستقیم بین ارواح آب و درخت رضایت و توجه آنان را جلب می‌کند.

بی‌آوردنِ نمونه‌های مشابه دیگر می‌توان نتایج صفحات قبل را در این سخنان مانهارت خلاصه کرد: «آداب و رسومی که ذکر شد کافی است تا با اطمینان نتیجه بگیریم که در این مراسمِ بهاری روح گیاه اغلب در درختِ ماه مه و علاوه بر آن در مردی ملبس به شاخ و برگ سبز و گل یا دختری در همان لباس مجسم می‌شود. این همان روحی است که به درخت جان می‌دهد و در گیاهان پست‌تر فعّال است و در درخت ماه مه و جوانه‌ی خرمن شناخته‌ایم. همواره تصور می‌کردند که روح حضور خود را در نخستین گل بهاری نشان می‌دهد و در وجود دختری که تجسم گلسرخ ماه مه است و هم‌چنین به عنوان بخشنده‌ی محصول در قالب **والبر** آشکار می‌کند. عقیده بر این بود که برگزاری مراسم با حضور این نماینده‌ی خدا همان آثار سودمند را بر طیور، درختان میوه و محصول دارد که حضور خود خدا. به عبارت دیگر، مقلد را نه تصویر بلکه نماینده‌ی واقعی روح گیاه می‌دانستند. برای همین بود که همراهان گلسرخ ماه مه و درخت ماه مه می‌گفتند آنهایی که از دادن تخم‌مرغ و گوشت و مانند آن خودداری می‌کنند از برکاتی که روح سیار ارزانی می‌دارد بی‌نصیب خواهند بود. می‌توان نتیجه گرفت که درخواست هدیه و خانه به خانه گشتن به همراه درخت ماه مه و جوانه‌ی بهاری (آوردن ماه مه یا تابستان) در همه‌جا اصولاً اهمیتی خطیر و، بهتر بگوییم، دینی داشته است؛ مردم واقعاً معتقد بودند که خدای رویش به طور نامرئی در شاخ و برگ‌ها حضور دارد؛ او را با حرکت دسته‌جمعی به همه‌ی خانه‌ها می‌آوردند تا برکات خود را ارزانی دهد. نام‌هایی چون مه، عمو بهار، بانوی بهار، بانوی ماه مه، ملکه‌ی بهار که غالباً به روح انسانوارِ گیاه می‌دادند آمیخته با انسان‌انگاریِ فصلی است که قدرت روح در آن تظاهرِ آشکارتری دارد.»

روح درخت یا روح گیاه مجسم در یک فرد.

تا اینجا ملاحظه کردیم که روح درخت یا روح گیاه به طور کلی یا فقط به صورت گیاه، مثلاً درخت، بوته و شاخ یا گُل ظاهر می‌شود، یا در آنِ واحد به صورت گیاه و انسان مثل درخت، بوته و شاخه یا گُل همراه با یک آدمک یا آدم زنده. حالا باید نشان داد که نمایش وی به صورت درخت، بوته و شاخه یا گُل گاهی یکسره محو می‌شود، در حالی که تظاهرش به صورت انسان زنده ادامه می‌یابد. در این مورد، خصوصیتِ نمایندگیِ شخص را معمولاً با لباسی از گل و بوته و برگ و گاهی نیز با نامی که به او داده می‌شود مشخص می‌کنند.

جرجیس سبزپوش در روسیه.

به این ترتیب در برخی نقاط روسیه در عید جرجیسِ قدیس جوانی، مثل جکِ سبزپوشِ خودمان، لباسی از گل و بوته و برگ به تن می‌کند. اسلُونها او را جرجیسِ سبزپوش می‌نامند. او با مشعلی فروزان در یک دست و نان شیرینی‌یی در دست دیگر به گندمزارها می‌رود و دخترانْ پشت سرش ترانه‌خوانان به راه می‌افتند. بعد خس و خاشاکی دایره‌وار را که در وسطاش نان شیرینی قرار دارد آتش می‌زنند. همه‌ی شرکت‌کنندگان در مراسم دور آتش می‌نشینند و نان شیرینی را بین خود تقسیم می‌کنند. در این رسم جرجیس سبزپوش آشکارا با جرجیس سبزگون که مثل او لباسی از برگ و گل و بوته می‌پوشد و در رسم‌های متداول در کارنیت، ترانسیلوانیا و رومانی به مناسبت ماه مه همراه درخت است یکسان است. هم‌چنین، می‌بینیم که در روسیه در عید یکشنبه‌ی سفید درخت صنوبری را لباس زنانه می‌پوشانند و توی خانه می‌گذارند. نمونه‌ی مشابه آنْ مراسمی است که دختران روس در دوشنبه‌ی سفید در پینسک انجام می‌دهند. آن‌ها از بین خود زیباترین دختر را انتخاب می‌کنند، او را با شاخ و برگی که از درختان صنوبر و افرا چیده‌اند می‌پوشانند و سپس در کوچه‌های دهکده می‌گردانند.

مراسم عید یکشنبه‌ی سفید در روسیه.

در رولا به محض آن‌که درختان در بهار برگ درآوردند بچه‌ها روز یکشنبه‌ای گرد هم می‌آیند و به جنگل می‌روند و یکی را به عنوان «مردِ کوچکِ برگ‌پوش» برمی‌گزینند. شاخ و برگ درختان را می‌چینند و بر بدن او می‌پیچند تا آنجا که فقط کفش‌های کودک از زیر پوشش گیاهی دیده شود. سوراخ‌هایی روی آن درست می‌کنند تا کودک بتواند اطراف خود را ببیند و دو نفر مرد کوچک برگ‌پوش را راهنمایی می‌کنند تا زمین نخورد. آنگاه آوازخوانان و رقصان او را به ده می‌برند و در به در می‌گردند و خوردنی‌هایی چون تخم‌مرغ، سرشیر، سوسیس، کالباس و نان شیرینی طلب می‌کنند. سرانجام آب بر مرد کوچک برگ‌پوش می‌پاشند و با خوردنی‌هایی که گرد آورده‌اند جشن می‌گیرند. در فریکتالِ سویس هنگام یکشنبه‌ی سفید پسرها به جنگل می‌روند و از میان خود یکی را با شاخ و برگ می‌آرایند و لاتِ یکشنبه می‌نامند. او سوار بر اسب با شاخه سرسبزی در دست به دهکده برمی‌گردد. بر سر چاه دهکده از او می‌خواهند که توقف کند. لاتِ برگ‌پوش را از اسب پیاده می‌کنند و توی آبگیر می‌اندازند. آنجا او حق دارد روی هرکس که دلش خواست آب بپاشد و

او از حق خود به‌خصوص در مورد دخترها و بچه‌های محل استفاده می‌کند. بچه‌محل‌ها دسته‌جمعی پشت سرش راه می‌افتند و ازش خواهش می‌کنند که به یمن این روز خیس‌شان کند.

در انگلستان مشهورترین نوع این مقلدهای برگ‌پوش جکِ سبزپوش است. او دوده‌پاک‌کنی است پیچیده در پوشش هرمی شکلِ حصیری که پوشیده از شاخه‌ی خاس و پیچک است و بر سرش تاجی از گل و نوارهای رنگین قرار دارد. در اول ماه مه با این سر و وضع پیشاپیشِ فوج دوده‌پاک‌کن‌ها می‌رقصد و از رهگذران پول می‌خواهد. فریکتال سبد حصیریِ مشابهی دارد که سبد یکشنبه نامیده می‌شود. به محض شکوفه کردن درختان، جایی را در جنگل نشان می‌کنند و جوان‌های دهکده در آنجا مخفیانه پوشش را درست می‌کنند وگرنه ممکن است دیگران جلوشان را بگیرند. با شاخ و برگ دو تا رشته هم درست می‌کنند که یکی را دور شانه می‌اندازند و دیگری به ساق پا بسته می‌شود. برای چشم‌ها و دهن نیز سوراخ‌هایی تعبیه می‌کنند، بالای همه‌ی این‌ها هم دسته‌ای گل و بوته قرار می‌گیرد. جک با این هیئت در وقت نماز عشا ناگهان در دهکده ظاهر می‌شود و سه پسر پیشاپیش وی در شیپورهایی می‌دمند که از پوست بید ساخته شده است. قصد اصلیِ یاران او برخلاف میل جوانان دهکده‌های همسایه که می‌خواهند سبد یکشنبه را بدزدند و بر سرِ چاه دهکده‌ی خود قرار دهند، این است که سبد یکشنبه را به سرِ چاه دهکده برسانند و او و سبد را آنجا نگهدارند.

از مجموعه‌ی مواردی که نمونه‌هایی از آن را ملاحظه کردیم آشکار است که شخص برگ‌پوش همتای درخت ماه مه، شاخه‌ی ماه مه یا عروسک ماه مه است که بچه‌ها در طلب پول و آذوقه خانه به خانه می‌گردانند. هر دو نماینده‌ی روح نیکوکار گیاه‌اند که در عوض دیدار او پول و غذا پیشکش می‌شود. شخص برگ‌پوش راکه نماینده‌ی روح گیاه است، غالباً شاه یا ملکه می‌دانند و به همین سبب شاه ماه مه، شاه یکشنبه‌ی سفید، ملکه‌ی ماه مه و مانند آن خوانده می‌شود. این القاب، همچنان که مانهارت می‌گوید، حاکی از آن است که روح مقیم در گیاه فرمانرواست و قدرت خلاقش وسیع و دوررس است.

نماینده‌ی برگ‌پوش سرسبزی، گاهی شاه یا ملکه نامیده می‌شود.

در دهکده‌ای نزدیک سالزوِدِل در یکشنبه‌ی سفید درخت بهار برپا می‌کنند و پسرها تا پای آن مسابقه‌ی دو می‌دهند؛ هرکس زودتر به درخت برسد شاه می‌شود؛ حلقه‌ی گل به گردنش می‌افکنند و خودْ شاخه‌ی ماه مه به دست می‌گیرد و وقتی دسته‌ی مردم می‌گذرد، شبنم از خاک می‌ستُرَد. آن‌ها در هر خانه‌ای ترانه‌ای می‌خوانند و برای اهل خانه نیک‌بختی آرزو می‌کنند تا «گاو سیاه در آغل شیر سفید دهد و مرغ سیاه در لانه تخم سفید بگذارد» و سپس سهمی از تخم‌مرغ و گوشت و مانند اینها طلب می‌کنند. در دهکده‌ی الگوت در سیلزی مراسمی موسوم به مسابقه‌ی شاه در یکشنبه‌ی سفید اجرا می‌شود. دیرکی را که

پارچه‌ای بر آن بسته شده در وسط چمنزاری قرار می‌دهند و جوان‌ها سواره به سوی آن می‌تازند. هرکس سعی می‌کند دستمال را در حین سواری از روی دیرک برباید. کسی که موفق به این کار شود شاه نامیده می‌شود. در اینجا دیرک آشکارا جانشین درخت ماه مه است. در بعضی دهات برونشویک در یکشنبه‌ی سفید شاه ماه مه راکاملاً در شاخه‌ی ماه مه فرو می‌پوشانند. در بعضی نقاط تورینگن نیز یک شاهِ ماه مه در یکشنبه‌ی سفید برمی‌گزینند اما پوشاک او کمی متفاوت است. چارچوبی درست می‌کنند که آدم تویش جا می‌گیرد؛ آن را با شاخ و برگ صنوبر کاملاً می‌پوشانند و بر بالایش تاجی از صنوبر و گل قرار می‌دهند و بر آن زنگوله‌ای می‌بندند. چارچوب را در جنگل می‌گذارند و شاه ماه مه توی آن می‌رود. بقیه بیرون می‌روند و دنبال او می‌گردند و چون پیدایش کردند، به دهکده پیش قاضی، کشیش، و دیگران برش می‌گردانند و آن‌ها باید حدس بزنند که چه کسی توی چارچوبِ گیاه‌پوش است. اگر حدس‌شان خطا بود، شاه ماه مه با تکان‌دادن سرش زنگ به صدا درمی‌آورد و کسی که غلط حدس زده باشد به عنوان جریمه باید آبجو یا چیزی مثل آن بدهد. در وارشتد پسران در یکشنبه‌ی سفید با قرعه یک شاه و یک پیشکار اعظم انتخاب می‌کنند. پیشکار را کاملاً با شاخه‌ی ماه می می‌پوشانند و تاجی چوبین بر سرش می‌گذارند که به گُل آراسته است و شمشیری چوبین به دستش می‌دهند. از سوی دیگر، شاه فقط با دسته گُلی بر روی کلاهش و یک نی در دست که نوار قرمز بر آن بسته‌اند، مشخص می‌شود. آنها خانه به خانه می‌گردند و تخم‌مرغ مطالبه می‌کنند و آنجا که چیزی نگیرند تهدید می‌کنند که آن سال را تا آخر مرغ‌شان تخم نخواهد کرد. در این رسم، پیشکار به دلایلی ظاهراً نشانه‌ی شاه را ربوده است. در هیلدزهایم، پنج شش نفر جوان بعد از ظهر دوشنبه‌ی سفید راه می‌افتند و در موقع مقتضی شلاق‌زنان از خانه‌ها تخم‌مرغ جمع می‌کنند. فرد اصلیِ گروه شاهِ برگ‌پوش نام دارد که چنان پوشیده از بوته‌های صنوبر است که جز پاهایش دیده نمی‌شود. سرپوش بزرگی از بوته‌ی صنوبر نیز به تن دارد. عصایی بلند به دست اوست که با آن می‌کوشد سگ‌ها و بچه‌های ولگرد را بگیرد. در بعضی نقاط بوهم در دوشنبه‌ی سفید جوان‌ها کلاه‌های بلندی از پوست درخت صنوبر آراسته به گُل بر سر می‌نهند. یکی لباس شاهی در بر دارد و با سورتمه‌ای به سوی سبزه‌زار دهکده می‌رانَد و اگر سر راهشان به آبگیری برسند سورتمه را همیشه به درون آن واژگون می‌کنند، وقتی به سبزه‌زار رسیدند دور شاه جمع می‌شوند. جارچی بر سنگی می‌پرد یا از درختی بالا می‌رود و همه‌ی خانه‌های ده و ساکنانش را هجو می‌کند. سپس سرپوش از سر برمی‌دارند و با لباس روز تعطیل همراه با درخت ماه مهٔ وارد دهکده می‌شوند و به درِ خانه‌ها می‌روند. گاهی نان شیرینی و تخم‌مرغ و غله گیرشان می‌آید. در گراس وارگولا نزدیک لانگن سالزا در قرن هجدهم «شاه علفی» در روز یکشنبه‌ی سفید در میان جمعی به راه می‌افتاد. شاه در محفظه‌ای هرمی از شاخ و برگ سپیدار

شاهِ برگ‌پوش.

شاه علفی.

نهان بود که بر فرازش تاجی شاهوار از گل و بوته قرار داشت. با همان هیئت بر اسبی سوار بود، چنانچه دنباله‌ی محفظه روی زمین کشیده می‌شد و فقط سوراخی بر آن وجود داشت که صورت‌اش دیده شود. همراه با جوان‌های اسب‌سوار همگی به سوی تالار شهر، خانه‌ی کشیش و مانند آن می‌راندند و جرعه‌ای آبجو دریافت می‌کردند. سپس شاهِ علفی زیر هفت درختِ زیزفون در ناحیه‌ی سامربرگِ محفظه‌ی گیاهی‌اش را ترک می‌کرد؛ تاج را به شهردار می‌دادند و شاخ و برگ‌ها را در کشتزارهای کتان فرو می‌کردند تا رشدشان بیشتر شود. در رسمِ اخیر تأثیر بارورکننده‌ی منسوب به نماینده‌ی روح درخت عیان است. در ناحیه‌ی پیلزن (بوهم) کلبه‌ای مخروطی از شاخ و برگ درختان و بدونِ در هنگام یکشنبه‌ی سفید در وسط دهکده برپا می‌شود. جوان‌های ده به دنبال شاه به سوی این کلبه روان می‌شوند. شاه شمشیری به کمر و کلاهی کله‌قندی از حصیر بر سر دارد. ملازمان او یک قاضی، یک جارچی و کسی موسوم به قورباغه کُش یا جلاد است. شخص اخیر نوعی دلقک ژنده‌پوش است با شمشیری زوار دررفته و نشسته بر اسبی مردنی. وقتی به کلبه رسیدند جارچی از اسب پیاده می‌شود و در جستجوی در کلبه را دور می‌زند و چون پیدا نمی‌کند، می‌گوید «آه، شاید قلعه‌ی جادو باشد. جادوگرها از لای شاخ و برگ تو می‌روند، نیازی به در ندارند.» سرانجام شمشیر می‌کشد و به زور راهش را به داخل کلبه باز می‌کند. در کلبه یک صندلی هست که خودش روی آن می‌نشیند و هجویه‌ای مقفیٰ درباره‌ی دختران، کشاورزان، و روزمزدهای ناحیه می‌خوانَد. وقتی تمام کرد، قورباغه کُش پیش می‌آید و پس از نشان دادن قفسی که تویش قورباغه هست، چوبه‌ی داری برپا می‌کند و قورباغه‌ها را به ردیف به دار می‌کشد. در ناحیه‌ی پلاس این مراسم کمی فرق می‌کند. شاه و سربازانش کاملاً پوشیده از پوسته‌ی درخت آراسته با گل و نوارهای رنگین‌اند؛ همه شمشیر بسته‌اند و سوار بر اسب‌هایی غرق در گل و بوته‌اند. جارچی هنگامی که توی آلاچیق زن‌ها و دخترهای دهکده را هجو می‌کند، مخفیانه قورباغه‌ای را نیشگون می‌گیرد تا صدا بدهد. شاه حکم مرگ قورباغه را می‌دهد؛ جلاد سر از تنش جدا می‌کند و لاشه‌ی خون‌آلودش را به میان تماشاگران می‌اندازد. سرانجام شاه از کلبه بیرون می‌آید و سربازها دنبالش روان می‌شوند. نیشگون گرفتن و سر کندنِ قورباغه، به قول مانهارت، بدون تردید، افسونِ باران است. دیدیم که بعضی از بومیان اورینوکو قورباغه‌ها را می‌زنند تا باران بیاید و کشتن قورباغه افسون باران اروپایی است.

ملکه‌ی بهاران و ملکه‌ی یکشنبه‌ی سفید.

غالباً روح گیاه را در بهار، به جای شاه، ملکه‌ای مجسم می‌کند. در ناحیه‌ی لیبکوویچ (بوهم) در چهارمین یکشنبه‌ی چله‌ی پرهیز، دختران سفید می‌پوشند و نخستین گل‌های بهاری، چون بنفشه و مینا، به موهایشان می‌زنند و با دختری که ملکه خوانده می‌شود و تاج گل به سر دارد در دهکده راه می‌افتند. در این گردش که با شکوه خاصی انجام می‌گیرد،

هیچ‌یک از دخترها نباید آرام بمانند بلکه مدام باید جست و خیزکنند و آواز بخوانند. در پشت درِ هر خانه ملکه آمدن بهار را خبر می‌دهد و برای اهل خانه نیک‌روزی و برکت آرزو می‌کند و در قبال آن تحفه‌ای می‌گیرد. در قسمت آلانیِ مجارستان دختران زیباترین دختر را به عنوان ملکه‌ی یکشنبه‌ی سفید، انتخاب می‌کنند، تاج‌گلی بزرگ بر سرش می‌گذارند و همراه او آوازخوانان در کوچه‌ها به راه می‌افتند. جلوِ درِ هر خانه‌ای می‌ایستند، ترانه‌ای قدیمی می‌خوانند و تحفه می‌گیرند. در جنوب شرق ایرلند در اول ماه مه زیباترین دختر تا دوازده ماه ملکه‌ی آن ناحیه می‌شد. تاجی از گل‌های صحرایی بر سر داشت. جشن و پایکوبی و ورزش‌های روستایی برگزار می‌شد و در آخر مراسم شبانه باشکوهی انجام می‌گرفت. ملکه در سالی که در آن مقام بود بر جشن و رقص‌های جوانان ریاست داشت. اگر پیش از اول ماه مه ازدواج می‌کرد مقامش را از دست می‌داد و تا تاریخ یاد شده جانشینی برایش انتخاب نمی‌شد. ملکه‌ی ماه مه در فرانسه متداول و در انگلستان شناخته است.

نمایش روح گیاه با شاه و ملکه یا عروس و داماد به طور همزمان.

هم‌چنین، روح گیاه گاهی در شاه و ملکه، در خان و خاتون یا عروس و داماد مجسم می‌شود. اینجا نیز مشابهتی بین تجسم انسان‌گونه و گیاه‌وارِ روح درخت وجود دارد زیرا پیشتر دیدیم که درختان گاهی با هم وصلت می‌کنند. در هالفورد در جنوب واروریک‌شر بچه‌ها در اول ماه مه به درِ خانه‌ها می‌روند، دوتا دوتا در گروهی به سرکردگی شاه و ملکه راه می‌افتند. دو پسر دیرک ماه مه به ارتفاع شش هفت فوت را حمل می‌کنند که با گل و بوته تزیین شده است و نزدیک به نوک دیرک دو چوب را به طور ضربدری بر آن بسته‌اند. اینها نیز با گل آراسته‌اند و از انتهای آن دو چوب رشته‌هایی با آرایش مشابه آویخته است. بچه‌ها در خانه‌ها آوازهای بهاری می‌خوانند و پول می‌گیرند که بعد از ظهر با آن در مدرسه چای می‌خرند. در یکی از دهات بوهم نزدیک کونیگ‌گراتس، در دوشنبه‌ی سفید بچه‌ها شاه‌بازی می‌کنند. در بازی شاه و ملکه‌ای زیر سایبانی راه می‌روند. ملکه گلبند به سر دارد و کوچکترین دختر توی یک سینی دو تا تاج را پشت سر آن‌ها حمل می‌کند. دختر و پسرهایی که اطراف شاه و ملکه هستند ساقدوش وینگه خوانده می‌شوند و همگی به درِ خانه‌ها می‌روند و تحفه می‌گیرند. یکی از مشخصات رایج جشن عمومی یکشنبه‌ی سفید در سیلزی مسابقه‌ی شاه شدن بود و تا حدودی هنوز هم هست. این مسابقه اشکال مختلفی داشت اما علامت و هدف آن عموماً درخت یا دیرک ماه مه بود. گاهی جوانی که موفق می‌شد از دیرک صاف بالا رود و جایزه را با خود پایین آوَرد شاه یکشنبه‌ی سفید خوانده می‌شد و سوگلی‌اش عروس یکشنبه‌ی سفید می‌شد. سپس شاه، با بوته‌ی ماه مه در دست، همراه دیگران به آبجوفروشی می‌رفت و شادمانی‌شان با رقص و ضیافت به پایان می‌رسید. کشاورزان و کارگران جوان غالباً سوار بر اسب تا پای درخت ماه مه که با گل و نوار و یک تاج آرایش یافته بود مسابقه می‌دادند. کسی که پیش از همه به دیرک می‌رسید شاه یکشنبه‌ی

شاه و ملکه‌ی یکشنبه‌ی سفید.

سفید می‌شد و بقیه می‌بایست آن روز از دستوراتش اطاعت کنند. بدترین سوار دلقک می‌شد. همه در کنار درخت ماه مه از اسب پیاده می‌شدند و شاه را روی دوش بلند می‌کردند. و به چالاکی از دیرک بالا می‌رفت و بوته‌ی ماه مه و تاج را که در بالا گذاشته بودند پایین می‌آورد. در این میان دلقک به آبجوفروشی می‌شتافت و سعی می‌کرد سی قرص نان را ببلعد و چهار شیشه کنیاک با بیشترین سرعت ممکن سربکشد. شاه نیز پیشاپیش بقیه با بوته‌ی ماه مه و تاج دنبالش می‌رفت. اگر هنگام ورودشان دلقک کار نان‌ها و کنیاک را تمام کرده بود و می‌توانست با سخن گفتن و ظرفی آبجو به شاه خوشامد گوید، حسابش را شاه پرداخت می‌کرد، در غیر این‌صورت مجبور بود خودش حساب را بپردازد. پس از وقت کلیسا گروه پُردبدبه وارد ده می‌شد. جلوِ دسته شاه سوار بر اسب می‌آمد که با گل و بوته آراسته بود و بوته‌ی ماه مه را می‌آورد. بعد دلقک بود که لباس‌هایش را پشت و رو پوشیده بود و ریشی بلند از کتان بر چانه و تاج یکشنبه‌ی سفید را بر سر داشت. دو سوار به نقش نگهبان در کنار آنان بود. دسته درِ هر خانه یا باغی می‌ایستاد. دو نگهبان پیاده می‌شدند، دلقک را در خانه حبس می‌کردند و از کدبانوی خانه وجهی می‌خواستند که صابون بخرند و ریش دلقک را بشویند. طبق آداب می‌توانستند هر آذوقه‌ای را که در قفسه نبود بردارند. سرانجام به خانه‌ای می‌رسیدند که خانه‌ی سوگلی شاه بود. به او به عنوان ملکه‌ی یکشنبه‌ی سفید سلام می‌کردند و هدایای مناسب دریافت می‌کردند ــ برای شوخی، حمایلی رنگارنگ، یک تکه پارچه، و یک پیشبند. شاه به عنوان جایزه یک جلیقه، دستمال گردن و از این قبیل می‌گرفت و می‌توانست بوته‌ی ماه مه یا درخت یکشنبه‌ی سفید را جلوِ خانه‌ی سرورش بگذارد که به عنوان یادگار تا همان روزِ سال بعد همان‌جا می‌ماندْ. بالاخره، دسته راهش را به سوی نوشگاه ادامه می‌داد و آنجا شاه و ملکه رقص را آغاز می‌کردند. گاهی شاه و ملکه‌ی یکشنبه‌ی سفید می‌توانستند طور دیگری به آن مقام برسند. مترسکی به جثه‌ی طبیعی را با کلاهی قرمز بر سر در گاری بین دو تن مسلح که نقش نگهبان را داشتند می‌بردند تا در دادگاهی تقلیدی محاکمه کنند. انبوه جمعیت دنبال گاری بود. پس از محاکمه‌ای ظاهری مترسک به مرگ محکوم می‌شد و در محل اعدام به چوب‌اش می‌بستند. جوان‌ها با چشمان بسته سعی می‌کردند با نیزه سوراخش کنند. کسی که موفق به این کار می‌شد به شاهی می‌رسید و سوگلی‌اش ملکه می‌شد. مترسک را گولیات می‌نامیدند.

عروس و دامادِ یکشنبه‌ی سفید در دانمارک.

در محلی از دانمارک رسم بود که در یکشنبه‌ی سفید دخترکی را به عنوان عروس یکشنبه‌ی سفید و پسرکی را به جای داماد بیارایند. دخترک را مثل عروس واقعی بزرگسال آرایش می‌کردند و تاجی از تازه‌ترین گل‌های بهاری بر سرش می‌نهادند. داماد را نیز با ظرافت با گل و نوار و قپّه زینت می‌دادند. سایر کودکانْ نیز منتهای سعی خود را می‌کردند تا خود را با گل‌های زرد بیارایند، سپس باشکوه و دبدبه به سوی خانه‌ها می‌رفتند. دو دختر

کوچک به عنوان ساقدوش عروس جلوتر می‌رفتند و شش یا هشت اسکورت پیشاپیش اسبِ چوبی می‌تاختند و به این وسیله آمدن‌شان را اعلام می‌کردند. از مردم تخم‌مرغ، کره، قرص نان، سرشیر، قهوه، شکر و شمع می‌گرفتند و در سبد می‌گذاشتند. از مزرعه‌ها که می‌گذشتند. زنان کدبانو در تدارک جشن عروسی کمک‌شان می‌کردند و بچه‌ها با کفش‌های چوبی بر زمین خاکیِ پاخورده شادمانه می‌رقصیدند تا آفتاب می‌زد و پرنده‌ها خواندن آغاز می‌کردند. این‌ها امروزه مال گذشته‌هاست. فقط پیرها هنوز عروسِ کوچولوی یکشنبه‌ی سفید و شکوه و جلالِ تقلیدی‌اش را به یاد می‌آورند.

عروس و دامادِ نیمه‌ی تابستان در سوئد و نروژ.

در سوئد مراسم مربوط به اول ماه مه یا یکشنبه‌ی سفید عموماً در نیمه‌ی تابستان رخ می‌دهد. همین‌طور می‌بینیم که در بعضی نقاط بلکینگِ سوئد هنوز عروس نیمه‌ی تابستان انتخاب می‌کنند و «نیمتاج کلیسا» را مدتی به او عاریه می‌دهند. عروس برای خود دامادی برمی‌گزیند و هدایایی برای آنها فراهم می‌شود و در این مدت زن و شوهر تلقی می‌شوند. جوان‌های دیگر نیز برای خود عروسی انتخاب می‌کنند. ظاهراً هنوز مراسم مشابهی در نروژ متداول است.

در حول و حوش بریانشون (دوفین) در اول ماه مه جوان‌ها یک نفر از خودشان راکه محبوبه‌اش ترکش کرده یا با دیگری ازدواج کرده است گیاه می‌پوشانند. او روی زمین دراز می‌کشد و خود را به خواب می‌زند. بعد دختری که او را دوست دارد و با او ازدواج می‌کند، می‌آید و بیدارش می‌کند و چون بلندش کرد بازویش را و پرچمی به او می‌دهد. بعد به آبجوفروشی می‌روند و رقص را آغاز می‌کنند. این دو باید در عرض سال عروسی کنند وگرنه مثل عزب‌های ترشیده با آنان رفتار می‌کنند و از همراهی جوانان محروم می‌شوند. پسر را داماد ماه مه می‌نامند. در آبجوفروشی لباس گیاهی‌اش را درمی‌آورَد و شریک رقص‌اش از آنهاکه گل هم تویش هست دسته گلی درست می‌کند و فرداکه باز به رقص می‌روند همان را به سینه‌ی خود می‌زند. مشابه این مراسمی روسی است که در منطقه‌ی نِرِکتا در پنجشنبه‌ی پیش از یکشنبه‌ی سفید اجرا می‌شود. دخترها به جنگل صنوبر می‌روند، دور صنوبر بلندی حلقه می‌زنند، از شاخه‌های پایینی‌اش حلقه‌ای برگ و بوته درست می‌کنند و دوتا دوتا از وسط آن همدیگر را می‌بوسند. دخترهایی که این‌طوری یکدیگر را می‌بوسند با هم وراجی می‌کنند. سپس یکی از دخترها پیش می‌آید و در حالی که ادای مرد مستی را درمی‌آورَد روی زمین نقش می‌بندد و روی علف‌ها می‌غلتد و وانمود می‌کند که به خوابی آنی فرو رفته است. دخترانِ دیگر او را می‌بوسند و بیدارش می‌کنند، بعد همگی آوازخوانان در جنگل به راه می‌افتند و گلبندهایی درست می‌کنند تا سر راه‌شان به دهکده در آب بیندازند. در سرنوشتِ گلبندهایی که به جریان رود سپرده می‌شوند آنان سرنوشت خود را مشاهده

می‌کنند. در اینجا نقش شخص خوابیده را شاید زمانی پسرها بازی می‌کردند. در این مراسم فرانسوی و روسی با دامادی از یاد رفته و در مراسم بعدی با عروسی از یاد رفته روبرو ییم. اسلوونهای اوبرکراین در سه‌شنبه‌ی اعتراف[۱] آدمکی پوشالی را با فریادهای شادی در کوچه‌های دهکده می‌گردانند سپس توی آبش می‌اندازند یا می‌سوزانند و از روی بلندیِ شعله آتش چگونگیِ محصول سال بعد را حدس می‌زنند. دنبال آن گروه پرهیاهو دختری نقابدار هست که چوبی بزرگ را با نخی با خود می‌کشد و می‌گوید که عروسی از یاد رفته است.

بنابر آنچه که ملاحظه شد، می‌توان نتیجه گرفت که بیدار کردنِ شخصِ از یاد رفته در این مراسم شاید نماینده‌ی احیای رویش گیاهی در فصل بهار است. اما آسان نیست که نقش خاص آنان را به داماد از یاد رفته و دختری که از خواب بیدارش می‌کند حواله کنیم. آیا شخصِ خوابیده جنگل بی‌برگ یا زمین لختِ زمستانی است؟ آیا دختری که بیدارش می‌کند سبزیِ پرطراوت یا آفتاب جان‌بخشِ بهاری است؟ دشوار بتوان، بر اساس شواهدی که در دست است، به این پرسش‌ها پاسخ داد.

در کوهستان‌های اسکاتلند احیای رویش بهاری را آشکارا در عید سن‌براید، روز اول فوریه، مجسم می‌کنند. به همین ترتیب در جزایر هیبرید «بانو و خدمتکاران هر خانواده بافه‌ای جو دوسر برمی‌دارند و لباس زنانه می‌پوشانند، در سبدی بزرگ قرار می‌دهند و کنارش چماقی می‌گذارند و این را بسترِ براید می‌نامند. سپس خانم و خدمتکاران سه بار بانگ می‌زنند «براید آمده، براید خوش آمده.» این مراسم درست پیش از آنکه به بستر روند انجام می‌شود و صبح که برخاستند، توی خاکستر را نگاه می‌کنند تا مگر اثر چماق براید را روی آن ببینند و اگر چنین بود آن را نشانه‌ای واقعی از محصول خوب و سالی پربرکت تلقی می‌کنند و در غیر این‌صورت آن را نشانه‌ی بدبختی و بدیمن می‌دانند.» همین مراسم را ناظر دیگری چنین گزارش می‌کند: «در شب عید تطهیر رسم است که در قسمتی از خانه نزدیکِ در، بستری از غله و علف درست کنند و رویش پلاسی بیندازند. وقتی همه چیز آماده شد، یک نفر بیرون می‌رود و سه بار تکرار می‌کند... «بریجیت، بریجیت، بیا. بسترت آماده است، بیا. یک یا چند شمع کنار آن سراسر شب روشن است.» همین‌طور در جزیره‌ی آدم در شب اول فوریه سابقاً مراسمی به افتخار بانوی ایرلندی اجرا می‌شد که برای گرفتن روبنده از ماگهولدِ قدیس به جزیره‌ی آدم رفت. در این مراسم بندیلی خاشاک جمع می‌کردند و با آن در آستانه‌ی در می‌ایستادند تا از بریجیت قدیس دعوت کنند به درون آید و شب را با آنها سر کند. سپس خاشاک و تراشه‌ها را بر زمین

---

۱. shrove tuesday: سه روزِ پیش از چهارشنبه‌ی خاکستر و آغاز چله‌ی پرهیز که صرف جشن و اعتراف به گناهان می‌شود. م.

می‌ریزند تا فرش یا بستری برای بریجیت قدیس شود. در این مراسم اسکاتلندی و مانکسی آشکار است که سن براید یا بریجیت قدیس یکی از الهه‌های باروریِ دوران بت‌پرستی است که در ردای مسیحی ژنده‌ای نهان شده است. شاید او کسی جز بریژیت الهه‌ی سلتی آتش و ظاهراً محصول کشاورزی نباشد.

فصل ۷

وصلت مقدس

۱

از بررسی پیشین جشن‌های بهاری و تابستانیِ اروپا می‌توان دریافت که نیاکانِ بدوی ما نیروهای رویش را به صورت نر و ماده مجسم می‌کردند و بر اساس جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی می‌کوشیدند رشد درختان و نباتات را با تجسم ازدواج خداواره‌های جنگلی در وجودِ شاه و ملکه‌ی ماه مه، عروس و داماد یکشنبه‌ی سفید و از این قبیل سرعت بخشند، این تجسم‌ها بنابراین صرفاً نمایش‌های نمادین یا تمثیلی و بازی‌های روستایی نبودند که برای سرگرم‌کردن یا آموزش مخاطبان روستایی طراحی شده باشند. افسون‌هایی بودند برای رویاندن جنگل، سرزدن گیاهان سرسبز و تازه، جوانه‌زدن غلات، و شکفتن گل‌ها و طبیعی بود که فکر کنیم ازدواج مقلدهای برگ‌پوش یا گل‌آذین هرچه بیشتر و دقیق‌تر ازدواج واقعی پریانِ جنگل را تقلید می‌کرد افسونِ مورد نظر نیز مؤثرتر می‌بود. به همین ترتیب می‌توان با احتمال زیادی چنین پنداشت که آن اسراف نمایان در برگزاری این مراسم در زمانی صرفاً جنبه‌ی تصادفی نداشت بلکه بخشی اساسی از مراسم و آیین‌ها بود و به عقیده‌ی اجراکنندگانِ آیین‌ها وصلت درختان و نباتات نمی‌توانست بدون آمیزشِ واقعی انسان‌های نر و ماده بارورکننده باشد. امروزه شاید بیهوده است که در اروپای متمدن دنبال مراسمی از این نوع بگردیم که صراحتاً به قصد تقویت رشد گیاهان برگزار می‌شود. اما اقوام بدوی در دیگر نقاط جهان آگاهانه آمیزش زن و مرد را وسیله‌ی قطعیت باروری خاک قرار داده‌اند و مراسمی را که هنوز در اروپا اجرا می‌شود یا تا همین اواخر اجرا می‌شد منطقاً فقط به عنوان آثار دیرنده‌ی همین مراسم می‌توان توضیح داد. نمونه‌های زیر این نکته را وامی‌گشاید.

ازدواج شاه و ملکه‌ی بهاران به قصد تسریع رشد گیاهان با جادوی هومیوپاتیک.

پی‌پایل‌های آمریکای مرکزی مدت چهار روز پیش از پاشیدن بذر به زمین با زن‌هایشان نزدیکی نمی‌کنند «تا در شب بذرافشانی حداکثر شهوت جنسی خود را داشته باشند. می‌گویند حتی بعضی‌ها در لحظه‌ای که نخستین دانه‌ی بذر در زیر خاک قرار می‌گیرد عمل جنسی انجام می‌دهند.» در واقع کاهن‌ها استفاده از زن‌ها را در آن لحظه به عنوان وظیفه‌ای

آمیزش زن و مرد برای رویاندنِ کشت.

دینی به مردم توصیه می‌کردند و بدون آنْ کاشتن بذر مشروع نبود. تنها توضیح این رسم ظاهراً این است که بومیان روند تولید مثل انسان را با روند تکثیر نباتات اشتباه می‌کردند و خیال می‌کردند که با توسل به آن در عین حال این را ممکن و میسر می‌سازند. در برخی نقاط جاوه هنگام نزدیکی سبز شدن ساقه‌ی برنج، کشاورز و زنش شب به سر مزرعه می‌رفتند و به نیت تقویت رشد و باروری محصول با هم جماع می‌کردند. در لتیِ سارماتا و بعضی جزیره‌های دیگر واقع در بین منتهاالیه غربی گینه‌ی نو و بخش شمالی استرالیا، اقوام ابتدایی خورشید را عنصر نرینه‌ای می‌دانند که زمین یا عنصر مادینه را بارور می‌سازد. آن را اُپو-لرا یا آقای خورشید می‌خوانند و به صورت چراغی ساخته‌شده از برگ‌های نارگیل مجسم می‌کنند که می‌توان در هر جایی از خانه و از درخت مقدس انجیر آویزان کرد. زیر درخت سنگ پهن بزرگی نهاده‌اند که جایگاه ذبح قربانی است. در بعضی جزیره‌ها سرِ دشمنان کشته‌شده را بر آن می‌گذاشتند و هنوز نیز می‌گذارند. سالی یک بار در آغاز فصل باران، آقای خورشید در درخت انجیر مقدس حلول می‌کند تا زمین را بارور سازد و برای تسهیل فرودآمدن وی نردبانی هفت پله در دسترس او قرار می‌دهند. نردبان را پای درخت می‌گذارند و با نقش کنده‌کاری‌شده‌ی پرندگانی که نوای زیر و نازک‌شان مژده‌ی آمدن خورشید را از شرق می‌دهد می‌آرایند. در این زمان خوک و سگ فراوان قربانی می‌کنند، همه از زن و مرد تن به خوشی و شادخواری می‌دهند؛ و آمیزش رمزی خورشید و زمین را علناً، در میانه‌ی رقص و آواز، با آمیزش واقعی زن و مرد در زیر درخت نمایش می‌دهند. هدف جشنواره، آن‌طور که گفته‌اند، فراخواندن باران، فراوانی غذا و آب، برکت رمه و اولاد و ثروت از خورشید، از آن جد بزرگ است. از خورشید می‌خواهند که بز ماده را دو یا سه بچه بدهد، آدم‌ها را زیاد کند، به جای خوک‌های مرده، خوک‌های زنده قرار دهد، کیسه‌های خالی برنج را پر کُند و از این قبیل. و برای آن‌که دعایشان مستجاب شود، برایش گوشت خوک و برنج و شراب پیشکش می‌کنند و می‌خواهند که فرود آید و بردارد. در جزایر با بار پرچم خاصی را در این جشنواره به نشانه‌ی نیروی خلاّقِ خورشید برمی‌افرازند. پرچم از نخ سفید است و حدود نُه فوت بلندی دارد و تصویر مردی در وضعی مناسب آن ایّام روی آن است. روا نیست این عیش و عشرت را صرفاً فورانِ شهوت افسارگسیخته بدانیم؛ تردیدی نیست که این را دانسته و جدی لازمه‌ی باروری زمین و سعادت نوع بشر می‌دانند و اجرا می‌کنند.

همین وسیله‌ای که به این ترتیب برای انگیزش رشد محصول به‌کار گرفته می‌شود طبیعتاً برای قطعیت باروری درختان نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد، در بعضی نقاط آمبوینا اگر وضع درختان میخک حاکی از کمبود احتمالیِ محصول باشد، مردان شب برهنه به سوی درختستان می‌روند و آنجا به صراحت در صدد بارور ساختن درختان برمی‌آیند، درست

همچنان که بخواهند زنان را آبستن سازند و در همان حال با صدای بلند «میخک بیشتر!» طلب می‌کنند. عقیده بر این است که به این ترتیب میوه‌ی درختان بیشتر می‌شود. در بین تنگخول‌های مانیپور*، هنگام برداشت برنج و پیش از کاشت، دختران و پسران با طناب کلفتی بافته از الیاف گیاه خزنده به طناب‌کشی می‌پردازند. ظرف‌های بزرگ آبجو را دور می‌گردانند و شب‌هنگام هر نوع قید و بند اخلاقی مرسوم از میان برداشته می‌شود و عشرت و هرزگی رواج می‌یابد.

در اوگاندا والدین دوقلوها را بارورکننده‌ی کشت می‌دانند.

باگانداهای آفریقای مرکزی با چنان شدتی معتقد به ارتباط نزدیک جماع زن و مرد و باروری زمین هستند که زن نازا را عموماً بیرون می‌کنند زیرا اعتقادشان این است که مانع باروری باغ شوهرش می‌شود. برعکس، زوجی که با آوردن دوقلو ثابت کرده‌اند سخت باروَرند، به نظر آن‌ها، دارای این قدرت نیز هستند که درخت بارهنگ را که غذای اصلی‌شان را تأمین می‌کند بارور سازند. اندک مدتی پس از زادن دوقلوها مراسمی برپا می‌شود که هدف آن آشکارا انتقال دادنِ خصلت زاینده‌ی والدین به درخت بارهنگ است. مادر به پشت روی علف‌ها نزدیک خانه می‌خوابد و یک گُلِ بارهنگ را بین پاهایش قرار می‌دهد، سپس شوهرش می‌آید و با آلتش گل را کنار می‌زند. آنگاه والدین رقص‌کُنان در باغ‌های دوستان نزدیک خود به راه می‌افتند و غرض ظاهراً افزودن بر محصول درخت بارهنگ است.

در نواحی مختلف اروپا مراسمی در بهار و وقت برداشت محصول متداول است که تفکرِ مبتنی بر همان تصور عام است که ارتباط زن و مرد با یکدیگر می‌تواند رشد محصول کشاورزی را افزایش دهد. مثلاً، در عید جرجیس قدیس (بیست و سوم آوریل) در اوکراین، کشیش در ردای مخصوص همراه دستیارانش به مزرعه‌های دهکده که کم‌کم به سبزی می‌زنند می‌رود و آن‌ها را برکت می‌دهد. پس از آن زوج‌های تازه وصلت کرده در بذرِ کاشته شده با هم روی زمین می‌غلتند، به این نیت که با این کار رشد محصول قوت بیشتری می‌گیرد. در بعضی نقاط روسیه خودکشیش همراه زنان روی سبزه‌های تازه رسته می‌غلتد و توجهی به گِل و لای و پستی و بلندی زمین در این حرکت سودبخش نمی‌کند. اگر کشیش ایستادگی یا سرزنش کند پیروانش می‌گویند «پدر جان، تو قلباً خواهانِ خوشیِ ما نیستی. نمی‌خواهی محصول غله‌مان خوب باشد اگرچه می‌خواهی با همان غله‌ی ما گذران کنی.» در بعضی نقاط آلمان هنگام خرمن زنان و مردانی که درو کرده‌اند با هم روی زمین می‌غلتند. باز این شاید صورت تعدیل‌شده‌ی رسمی قدیم‌تر و ابتدایی‌تر برای بارور ساختن زمین به شیوه‌های مورد استفاده‌ی پی‌پایل‌های آمریکای مرکزی سال‌ها قبل و کشتگران برنج در جاوه در حال حاضر است.

کفّ نفس به منظور رویاندنِ کشت.

برای پژوهنده‌ای که در صدد پی‌جویی مسیر غیرمستقیم ذهن بشر در جستجوی حقیقت است جالب خواهد بود که بداند همان اعتقاد نظری به تأثیر همدلانه‌ی جنسیت در

گیاهان که مردمانی را واداشته است تا شهوات را وسیله‌ی باروری زمین قرار دهند، مردمانی دیگر را واداشته که همان هدف را با وسیله‌ای کاملاً متضاد جستجو کنند. بومیان نیکاراگوئه از لحظه‌ی کاشت ذرت تا زمان درو آن پرهیزگارانه زندگی می‌کنند، از زنان‌شان دوری می‌کنند و در جایی دیگر می‌خوابند. نه نمک می‌خورند و نه کاکائو می‌نوشند و نه **چیچا** که مشروب تخمیرشده‌ی ذرت است. خلاصه این‌که این دوره برای آنان به گفته‌ی مورخ اسپانیایی دوره‌ی امساک است. هم‌چنین ارتباط همدلانه (سمپاتیک)ای که تصور می‌شود بین مراوده‌ی جنسی و باروری زمین وجود دارد خود را در این عقیده نشان می‌دهد که عشق نامشروع مستقیم و یا غیرمستقیم موجب ضایع شدن محصول و قطع باروری می‌شود. چنین باوری مثلاً در میان کارن‌های برمه رایج است. آنان تصور می‌کنند که زناکاری و فسق تأثیر شدیدی در صدمه زدن به کشت و محصول دارد. بدین‌سان، اگر کشت یکی دو سال بد باشد و بارانی نبارد، روستاییان آن را به گناهان نهانی از این نوع نسبت می‌دهند و می‌گویند که خدای آسمان و زمین از این گناهکاران در خشم است و گرد هم می‌آیند تا برای خشنود ساختن خدا پیشکشی‌ای فراهم آورند. هم‌چنین اگر زناکاری یا فسق و فجوری مشاهده شود ریش‌سفیدان دستور می‌دهند که گناهکاران باید خوک پرواری بخرند و ذبح کنند. سپس زن یک پای خوک و مرد پای دیگرش را برمی‌دارند و روی زمین با آن‌ها شیارهایی می‌کَنند و با خون خوک پُرش می‌کنند. فردای آن روز زمین را با دست می‌خراشند و این‌طور دعا می‌کنند: «ای خدای زمین و آسمان، ای خدای کوه‌ها و تپه‌ها، من باروری این ولایت را ضایع کرده‌ام. بر من خشم نگیر، بر من قهر روا مدار و بر من رحم‌آور و مرا بیامرز. اکنون کوه‌ها را ترمیم می‌کنم، تپه‌ها را مرهم می‌نهم و چشمه‌ها و دشت‌ها را. باشد که محصول آسیبی نبیند، باشد که در وطن من کارِ بی‌ثمر و کوششِ بی‌فرجام پیدا نشود. این‌ها را تا دوردست‌های افق بتاران. شالیزارها را پُربار و برنج را فراوان گردان. گیاهان را برویان. اگر کشت‌مان اندک است یاری چنان کن تا اندک محصولی عاید کنیم.» پس از آن‌که هر دو این دعا را کردند به خانه برمی‌گردند و می‌گویند که بر زمین مرهم نهاده‌اند و ترمیم‌اش کرده‌اند. باتاک‌های سوماترا تصور می‌کنند که اگر زن مجردی حامله شد لازم است فوراً، حتی به مردی پایین‌تر از خود، شوهر کند وگرنه مردم مورد حمله ببر قرار می‌گیرند و زمین محصول فراوان نمی‌دهد. گناه زنا با محارم به نظر آنان اگر فوراً جبران نشود تمامی محصول را آفت می‌زند. بیماری‌های واگیر و بلایای دیگر را که بر همگان عارض می‌شود تقریباً همیشه به گناه زنا با محارم نسبت می‌دهند و منظور از آن هر ازدواج مغایر با آداب و اعتقادات مرسوم است. در بعضی جاهای آفریقا گمان می‌رود که نقض کردن اخلاقیات جنسی موجب اختلال در کار طبیعت می‌شود و به خصوص در باروری و باردهی زمین تأثیر دارد. سیاهان لوانگو تصور می‌کنند که آمیزش مردی با دختری نابالغ را خداوند با

این تصور که رابطه‌ی نامشروع موجب آفت دیدن محصول می‌شود.

قحطی و گرسنگی تنبیه می‌کند، تا آن‌که گناهکاران به تاوان آن برهنه در برابر فرمانروا و جمع مردم برقصند و مردم بر آنان شن داغ و خرده شیشه پرتاب کنند، مثلاً در سال ۱۸۹۸ کشف شد که به خاطر خطای سه دختر که پیش از انجام مراسم موسوم به «خانه‌ی رنگی» حامله شده بودند قحطی شده است. در این مراسم دختر را قرمز رنگ می‌کردند و مدتی را به نشانه‌ی آن‌که بالغ شده است در جایی حبس می‌کردند. مردم سخت خشمگین بودند و در صدد تنبیه یا حتی کشتن دختران برآمدند. باویلی‌های لوانگو تصور می‌کنند که اگر مردی با زنی از طایفه‌ی مادرش ازواج کند قوانین ازدواج را نقض کرده و خداوند به قصاص آن باران را در موسم خاص آن دریغ می‌دارد. اعتقاد به تأثیر سوء جرائم جنسی در بین قوم نااندی در آفریقای شرقی بریتانیا نیز رایج است زیرا آنجا دختری که از جنگاوری بچه‌دار شده است هرگز نباید به انبار غله بنگرد مبادا که غله ضایع و فاسد شود. به نظر می‌رسد که یونانیان و رومیان قدیم نیز همین تصور را در مورد اثر مخرب زناکاری داشته‌اند. به گفته‌ی سوفوکل سرزمین تِب در عصر فرمانروایی ادیپ که ندانسته پدرش را کشت و با مادرش ازدواج کرد دچار خشکسالی، طاعون و نازایی زنان واحشام شد و هاتف دلفی اعلام کرد که تنها راه اعاده‌ی رونق و فراوانی به کشور تبعید گناهکار از آنجاست، گویی صِرف حضور وی گیاهان و حیوانات و زنان را می‌افسرد و تباه می‌کرد*. بی‌تردید شاعر و شنوندگانش این مصائب عظیم را عمدتاً به گناه پدرکُشی نسبت می‌دهند که بر ذمه‌ی ادیپ بود؛ اما نمی‌توانستند بخش زیادی از آن را نیز حاصل زنای وی با مادرش ندانند. هم‌چنین در ایتالیای باستان در عهد امپراتوری کلودیوس یک نجیب‌زاده‌ی رُمی متهم به زنا با خواهر خود شد. او خودکشی کرد، خواهرش تبعید شد و امپراتور دستور داد که مراسم و آیین‌های قدیمی خاصی که به طور سنّتی از قوانین شاه سرویوس تولیوس اخذ شده بود اجرا شود و نیز کاهنان در بیشه‌زار مقدس دیانا، احتمالاً همان بیشه‌زار مشهور آریسیا که نقطه‌ی آغاز پژوهش ماست، کفاره دهند. از آنجا که دیانا احتمالاً به طور کلّی الهه‌ی باروری و به طور اخص بارداری زنان بوده است، کفاره‌ای که به خاطر زنا با محارم در معبد او داده شد شاید بتواند مدرکی باشد بر این‌که رومیان چون سایر مردمان بداخلاقی جنسی را موجب تباه شدن ثمرات زمین و ثمرات زهدان هر دو می‌دانستند.

تصور این‌که نقض اخلاقیات جنسی موجب قطع بارش و بنابراین بار ندادن زمین می‌شود.

اعتقاد به تأثیر ضایع‌کننده‌ی زنا با محارم در میان یونانیان و رومیان.

بدین‌سان، این اعتقاد که زنا با محارم یا جرائم جنسی به طور کلّی قادر است باروری زمین را ضایع کند تصور رایجی بوده و احتمالاً به زمان عتیق بسیار دوری می‌رسد و شاید به عهد پیش از ظهور کشاورزی تعلق داشته است. می‌توان حدس زد که این اعتقاد در اصل جادویی بوده است تا مذهبی؛ به عبارت دیگر آفت و تباهی نخست نتیجه‌ی مستقیم خودِ عمل تلقی می‌شده است تا مجازاتی که خدایان یا ارواح بر گناهکار روا می‌داشتند. زنا با محارم که آمیزش غیرطبیعی دو جنس مخالف تلقی می‌شده است شاید مخلّ روند جاری و

اعتقاد به اثرات تباه‌کننده‌ی زنا با محارم شاید به ممنوعیت و حرمت آن کمک کرده است.

معمولِ تولید مثل و از این رو مانع بارآوری زمین و زاد و ولد حیوانات و آدمیان به نظر می‌رسید. در دوران بعدی طبیعتاً خشم موجودات روحانی موجب شده است که این تابوی کهن ممنوعیت دینی پیدا کند. اگر چنین باشد احتمال دارد آن بیم و نفرتی که زنا با محارم بین اغلب، گرچه نه به هیچ وجه همه‌ی، نژادهای انسانی برانگیخته است، از این خرافه‌ی کهن ناشی شده و بسی پس از فراموش شدن زمینه‌ی ذهنی آن به صورت غریزه‌ای در بسیاری از ملت‌ها منتقل شده است. مسلماً نحوه‌ی رفتاری که تصور می‌شد تأمین و تهیه‌ی غذا را به خطر می‌اندازد یا از بین می‌بَرَد و بنابراین بر معیشت و حیات کلّ آدمیان ضربه وارد می‌آوَرَد، هیچ نمی‌توانست کرد جز این‌که خود را در تخیل وحشیان به صورت خوفناک‌ترین گناه و جرم با وخیم‌ترین عواقب برای خیر و صلاح بشر درآوَرَد. این‌که چنین خرافه‌ای در آغاز تا کجا در جلوگیری از آمیزش خویشان نزدیک مؤثر و کارگر بوده است، به عبارت دیگر درجات ممنوعیتی را پدید آورده که هنوز در بین اکثریت عظیم بشریت اعم از وحشی و متمدن حاکم است، سؤالی است که مورخان ازدواج باید بدان بپردازند.

تا همین امروز بعضی از قبایل بومی آمریکای مرکزی خویشتنداری را وسیله‌ی رشد و افزایش محصول قرار می‌دهند. به این صورت می‌بینیم که بومیان ککچی پیش از افشاندن بذر ذرت جدا از زنان‌شان می‌خوابند و پنج روز گوشت نمی‌خورند و در بین لانکی‌نروها و کاجابونروها دوره‌ی امساک از لذات جسمانی تا سیزده روز طول می‌کشد. به همین صورت در بین بعضی از آلمانی‌های ترانسیلوانیا قاعده این است که هیچ مردی نباید در طی مدتی که مشغول بذرافشانی است با زنش بخوابد. همین قاعده در کالوتازگِ مجارستان متداول است. مردم تصور می‌کنند اگر این قاعده رعایت نشود محصول را آفت می‌زند. همین‌طور رییس قبیله‌ی کایتیش در استرالیای مرکزی در طول مدتی که مشغول اجرای مراسم جادویی برای رویاندن علف است از روابط زناشویی با همسرش سخت پرهیز می‌کند زیرا اعتقاد دارد که نقض این قانون مانع رویش درست سبزه و علف می‌شود. در بعضی جزایر ملانزی وقتی بوته‌های سیب‌زمینی هندی در حال عمل آمدن‌اند، مردان نزدیک باغ می‌خوابند و هرگز به زن‌هایشان نزدیک نمی‌شوند. اگر پس از نقض قاعده‌ی پرهیز وارد باغ شوند بارِ مزرعه ضایع می‌شود.

توضیح تناقض ظاهری در آداب و رسوم پیشگفته.

اگر پرسیده شود که چرا باورهای مشابه از نظر منطقی در میان اقوام مختلف به چنین رفتارهای متضادی مانند امساک شدید و هرزگی کمابیش علنی می‌انجامد پاسخ آن، به گونه‌ای که در ذهن بدوی پدیدار می‌شود، شاید چندان دور از دست نباشد. اگر انسان بدوی خود را از لحاظی، با طبیعت یگانه می‌بیند؛ اگر نمی‌تواند انگیزش‌ها و فرایندهای درونی خود را از شیوه‌های تکثیر نباتات و حیوانات در طبیعت متمایز سازد، به یکی از این

در نتیجه می‌رسد. یا معتقد می‌شود که با تن‌دادن به شهوات خود به تکثیر نباتات و حیوانات کمک می‌کند، یا تصور می‌کند که اگر از صرف نیروی شهوی خود برای تولید مثل خودداری کند، آن نیرو ذخیره می‌شود و موجودات دیگر اعم از گیاهان و حیوانات به نحوی از آن سود می‌جویند و نوع خود را تکثیر می‌کنند. بدین‌سان، آدم وحشی از یک فلسفه‌ی ابتدایی واحد، از یک نگرش بدویِ واحد به طبیعت و حیات، ممکن است از مسیرهای مختلف، قانون افراط یا تفریط، عیاشی یا پرهیز را استنباط کند.

نفع غیرمستقیم بعضی از این رسوم خرافی. نگرش زاهدانه‌ی امساک و خویشتنداری برای وحشیان قابل فهم نبود.

برای خوانندگانی که به دینی اشباع‌شده از آرمان‌گراییِ زاهدانه‌ی شرق معتقدند، توضیحات من از قاعده‌ی خویشتنداری که اقوام وحشی یا بدوی در مواقع خاصی رعایت می‌کنند، شاید مبالغه‌آمیز یا ناممکن به نظر آید. ممکن است فکر کنند که خلوص اخلاقی، که در ذهن‌شان قرابتی نزدیک با رعایت چنین قاعده‌ای دارد، توضیحی کافی برای آن است؛ ممکن است با میلتن* موافق باشند که عفتْ فی‌نفسه فضیلتی عالی است و محدودیتی که بر یکی از قوی‌ترین انگیزه‌های طبیعتِ حیوانیِ ما تحمیل می‌کند افرادی را که می‌توانند بر آن گردن نهند فراتر از خیل عامه‌ی مردم قرار می‌دهد و بنابراین شایسته‌ی برخورداری از تأییدات الهی می‌سازد. اما این شیوه‌ی تفکر هرقدر طبیعی به نظر آید، برای وحشیان بسیار غریب و در واقع غیر قابل فهم است. اگر در مواقعی جلوِ غریزه‌ی جنسی را می‌گیرد، نه از روی آرمان‌گرایی متعالی، نه تمنایی اثیری برای خلوص اخلاقی، بلکه به خاطر هدفی پنهانی و در عین حال کاملاً مشخص و عینی است. برای کسب چیزی است که به خاطرش رضای امیال خود را فدا کرده است. نمونه‌هایی که داده‌ام کاملاً ثابت می‌کنند که مسئله چنین است یا ممکن است باشد. نشان می‌دهند که وقتی غریزه‌ی صیانت ذات، که عمدتاً در جستجوی غذا خود را نشان می‌دهد، با غریزه‌ی تولید مثل برخورد می‌کند یا به نظر می‌رسد که برخورد می‌کند، غریزه‌ی قبلی که اساسی و اولیه‌تر است می‌تواند بر غریزه‌ی بعدی چیره گردد. در یک کلام، انسان ابتدایی امیال جنسی‌اش را به خاطر معاش سرکوب می‌کند. هدف دیگری که به خاطر آن وی امساک را بر خود روامی‌دارد پیروزی در جنگ است. نه فقط جنگاور در میدان جنگ بلکه یاران او در خانه نیز غالباً شهوات جنسی خود را محدود می‌کنند با این عقیده که به این ترتیب آسان‌تر بر دشمنان خود پیروز خواهند شد. غلط بودن این عقیده، مانند عقیده به این که امساک کشاورز به هنگام بذرافشانی موجب رشد دانه می‌شود، برای ما روشن و بدیهی است، اما شاید امساکِ نفس که این اعتقاد و اعتقادات مشابه در عین عبث و غلط بودنشان بر بشریت تحمیل کرده‌اند، در تحکیم و تقویت نسل بشری بی‌اثر نبوده است. زیرا قدرت شخصیت در نژاد، همچنان که در فرد، اساساً عبارت از توانایی فداکردن حال به خاطر آینده، بی‌اعتنایی به وسوسه‌های آنیِ لذت‌های گذرا به خاطر سعادت و رضایت‌های دورتر و پایدارتر است. این توانایی هرچه بیشتر اعمال شود،

شخصیت نیز همان‌قدر برتر و قوی‌تر می‌شود تا جایی که بلندای قهرمانی به زیر پای انسان‌هایی درمی‌آید که لذت‌های زندگی و حتی خودِ زندگی را برای تأمینِ مواهب آزادی و حقیقت برای دیگران، شاید دیگرانی در آینده‌ی دوردست، فدا می‌کنند*.

۲

وصلت شورانگیز خدایان و زن‌خدایان به عنوان افسونی برای تقویت رویش.

دیدیم که بنا بر اعتقادی متداول که ریشه در واقعیت نیز دارد، گیاهان از طریق آمیزش جنسیِ عناصر نر و ماده تولید مثل می‌کنند و این‌که براساس جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی تصور بر این است که با وصلت تقلیدی زن و مردی که در آن لحظه در جای روح گیاه قرار می‌گیرند این تولید مثل برانگیخته می‌شود. این‌گونه نمایش‌های جادویی نقش بزرگی در جشنواره‌های عمومی اروپایی ایفا کرده‌اند و چون استوار بر فرایافت بسیار خامی از قانون طبیعی‌اند روشن است که باید از عهد عتیقِ دوردستی به جا مانده باشند. بنابراین مشکل بتوان گفت که خطاست اگر بپنداریم اصل آن‌ها به زمانی می‌رسد که نیاکانِ اقوام متمدن اروپایی هنوز وُحشی بوده‌اند، گله‌داری می‌کردند و در محوطه‌های بی‌درختِ جنگل‌های عظیم که در آن زمان بخش‌های بزرگ‌تری از قاره را، از کرانه‌ی مدیترانه تا اقیانوس منجمد شمالی، فرا می‌گرفت، اندکی غلات می‌کاشتند. اما اگر این افسون‌ها و طلسم‌ها برای رشد گیاه‌ها و شکفتن گل‌ها، سبزه‌زارها و برگ‌ها و میوه‌ها، به شکل نمایش‌های روستایی و شادمانی‌های عامیانه تا زمان ما به جا مانده است، آیا منطقی نیست اگر فکر کنیم که در حدود دو هزار سال پیش در بین مردمان متمدنِ باستان در اشکالی نه چندان رقیق و کمرنگ رواج داشته‌اند؟ یا به صورتی دیگر، آیا احتمال ندارد که در بعضی جشن‌های دوران باستان بتوان همتاهایی برای جشن‌های اول ماه مه، یکشنبه‌ی سفید و نیمه‌ی تابستان یافت، با این تفاوت که در آن ایام جشن‌ها هنوز به نمایش و مراسم محض تقلیل نیافته بودند و هنوز آیین‌هایی مذهبی یا جادویی بودند که بازیگرانش آگاهانه نقش ماورایی خدایان و الهه‌ها را تلقین و تأمین می‌کردند؟ از این رو در فصل نخست این کتاب دلیلی یافتیم که باور کنیم کاهنی که لقب فرمانروای بیشه‌زارِ نِمی را داشت، خودِ دیانا، الهه‌ی جنگل، را یار خویش می‌دانست. آیا ممکن نیست او و یارش، به عنوان شاه و ملکه‌ی جنگل، همتایانِ جدّی مقلدانِ شادمانی بوده باشند که نقش شاه و ملکه‌ی ماه مه و عروس و داماد یکشنبه‌ی سفید را در اروپای امروز بازی می‌کنند؟ و آیا آمیزش آن‌ها را هر سال در مراسم ***تئوگامی*** یا وصلت خدایان جشن نمی‌گرفتند؟ این ازدواج‌های نمایشیِ خدایان و الهه‌ها، که اکنون خواهیم دید، به صورت مراسم مذهبی باشکوهی در بسیاری از نقاط دنیای باستان درآمد. به این جهت استبعاد خاصی ندارد اگر فکر کنیم که جنگل مقدس در نِمی صحنه‌ی مراسمی سالیانه از این نوع

بوده است. شواهد مستقیم در تأیید این گمان در دست نیست اما همچنان‌که اکنون خواهم کوشید نشان دهم، امکان آن با قیاس تأیید می‌شود.

دیانا الهه‌ی جنگل.

دیانا اساساً الهه‌ی بیشه‌زارها بود، همان‌طور که سِرِس الهه‌ی غلات و باکوس خدای شراب بود. معبدهای او عموماً در جنگل واقع شده بود. در واقع هر جنگلی وقف او بود و در نام‌گذاری‌ها نام او غالباً با سیلوانوس خدای جنگل همراه است. اما اصل او هرچه که بوده باشد، همیشه فقط یک الهه‌ی درختان نبود. دیانا مانند خواهر یونانی‌اش آرتمیس ظاهراً به صورت تجسم زندگی سرشار طبیعت اعم از حیوانی و گیاهی درآمده است. طبیعتاً فکر کرده‌اند او به عنوان بانوی بیشه‌زاران صاحب حیوان‌های درنده و اهلی است که از بیشه پامی‌گیرند، در اعماق تیره‌ی آن در کمین صید می‌نشینند، برگ‌های تازه و جوانه‌های شاخه‌هایش را می‌خورند یا در دره‌ها و دشت‌های باز می‌چرند. بدین‌سان او شاید به صورت الهه‌ی نگهبان شکارچیان و چوپانان هردو درآمده است، درست همچنان که سیلوانوس نه‌تنها خدای جنگل که رمه‌ها نیز بود. همین‌طور در فنلاند، جانوران وحشیِ جنگل را رمه‌ی تاپیو خدای بیشه‌زاران و زنِ زیبا و شکوهمندش می‌دانستند. هیچ‌کس نمی‌بایست یکی از این حیوانات را بی‌اجازه‌ی بزرگوارانه‌ی صاحبان خداوارشان می‌کُشت. به این سبب بود که شکارچی خدایان جنگلی را نیایش می‌کرد و پیشکش‌های فراوان برایشان نذر می‌کرد تا مگر شکار را بر سر راه او قرار دهند. گله نیز چه در آغل و چه هنگام سرگردانی در جنگل ظاهراً از حمایت این ارواح جنگلی برخوردار بود. گایوهای سوماترا پیش از شکار گوزن، بز کوهی یا گراز در جنگل با سگ تازی لازم می‌دیدند که از فرمانروای نامرئیِ جنگل رخصت بگیرند. این کار را مردی که مهارت ویژه‌ای در شکار جنگلی دارد به شکل معینی انجام می‌دهد. او چند برگ تنبول در جلدی چوبی که به صورت خاصی بریده شده تا نماینده‌ی فرمانروای جنگل باشد قرار می‌دهد و سپس از روح می‌خواهد که رضایت یا نارضایی‌اش را نشان دهد. آریان در رساله‌اش درباره‌ی شکارگری می‌گوید که سلت‌ها هر سال در زادروز آرتمیس برای او قربانی می‌کردند و قربانی را با تاوان‌هایی می‌خریدند که در قبال کشتن هر روباه، خرگوش و غزال در عرض سال به خزانه‌ی او داده بودند. این رسم ظاهراً متضمن آن است که جانوران وحشی متعلق به الهه است و بابت کشتن‌شان می‌بایست به او تاوان می‌دادند.

دیانا نه صرفاً الهه‌ی درختان بلکه چون آرتمیس تجسم انسانیِ حیات وافرِ طبیعت، اعم از حیوانی و نباتی.

الهه‌ی جنگل طبیعتاً حامی وحوشِ جنگل اعم از شکار و احشام است.

اما دیانا صرفاً نگهبان جانوران وحشی، بانوی بیشه‌ها و تپه‌ها، دشت‌های دنج و رودهای پرخروش نبود. او را ماه و به خصوص به نظر می‌رسد که ماه زردِ هنگام درو می‌دانستند و به همین جهت بود که انبار کشاورز را پر از محصولات مرغوب می‌کرد و دعای زنان را به هنگام درد زایمان می‌شنید. در جنگل مقدس خویش در نمی چنان‌که دیدیم او را به خصوص به عنوان الهه‌ی زایمان که برکت‌دهنده‌ی نسل زنان و مردان بود

دیانا که ماه تصور می‌شد، الهه‌ی کشت و زایمان نیز بود.

می‌پرستیدند. به این ترتیب، دیانا را، چون آرتمیس یونانی، که همواره با او یکسان بود، می‌توان الهه‌ی طبیعت به طور کلی و باروری به طور اخص دانست. پس جای تعجب نیست که در معبد وی، در آونتین، او را با تصویری که رونوشتِ بُتِ بسیارپستانِ آرتمیسِ اِفِسی بود با همه‌ی آن نشانه‌های متعدد باروری‌اش نشان می‌دادند. از همین جا نیز می‌توان دریافت که چرا یک قانون کهن رُمی، منسوب به شاه تولوس هاستیلیوس، حکم می‌کند که در هنگام ارتکاب زنا کاهن باید به عنوان کفاره در جنگل دیانا قربانی کند. زیرا می‌دانیم که گناه زنا را عموماً موجب بروز قحط و خشکسالی می‌دانند، به همین جهت کفاره‌ی این گناه می‌بایست به الهه‌ی باروری داده می‌شد.

دیانا به عنوان الهه‌ی باروری خود نیز می‌بایست بارور می‌شد و بدین منظور به زوج مذکری نیاز داشت.

اکنون بر این اساس که الهه‌ی باروی خود باید بارور باشد لازم است که دیانا زوجی داشته باشد. یار او، اگر به شهادت سرویوس اعتماد کنیم، همان ویربیوس بود که نماینده یا اصولاً تجسم‌اش فرمانروای بیشه‌زارِ نمی بود. هدف از آمیزش آنان بارورسازی زمین، حیوانات و بشریت بود و طبیعتاً می‌توان فکر کرد که اگر عروسی مقدس را هر سال جشن می‌گرفتند و نقش عروس و داماد الهی را چه تمثال‌های آنان و چه اشخاص زنده بازی می‌کردند، این امر قُطعیت بیشتری می‌یافت. هیچ‌یک از نویسندگان باستان به برگزاری این مراسم در جنگل نمی اشاره نمی‌کند اما اطلاع ما از مراسم آرتیسیا چنان اندک است که کمبود دانسته‌ها در این خصوص را دشوار بتوان ردّیه‌ای قطعی بر این نظریه دانست. این نظریه در غیاب شواهد صریح لزوماً باید متکی بر قیاسِ رسوم مشابهی باشد که در جاهای دیگر اجرا می‌شود. چند نمونه‌ی جدید از این‌گونه مراسم و کمابیش منحط، در فصل پیشین ذکر شد. در این‌جا همتاهای باستانی آن‌ها را ملاحظه خواهیم کرد.

وصلت خدایان در بابل و آشور.

در بابل معبد پُرابهت بعل با هشت برج یا طبقه که بر روی هم جای گرفته بودند، چون هرمی بر فراز شهر سر برافراشته بود. بر بالاترین برج که رشته پلکانی که از برج‌های دیگر برمی‌گذشت به آن راه داشت، پرستش‌گاهی وسیع و در داخل آن تختخوابی بزرگ قرار داشت که با شکوه و جلالی خاص آراسته و مرتب شده بود و در کنارش میزی زرین جای داشت. در پرستش‌گاه تمثالی به چشم نمی‌خورد و شب‌هنگام انسانی به آن پا نمی‌نهاد مگر یک زن که به اعتقاد کاهنان کلدانی خدا او را از میان همه‌ی زنان بابل برمی‌گزید. می‌گفتند که خود خدا شب‌هنگام به پرستش‌گاه می‌آمد و در بستر بزرگ می‌خوابید، و زن به عنوان همسر خدا نمی‌بایست با مرد فانی درآمیزد.

وصلت آمون با ملکه‌ی مصر.

در بِتِبِس مصر زنی به عنوان همسرِ خدا در معبد آمون می‌خوابید و چون انسانِ مؤنثی که همسر بعل در بابل بود، نمی‌بایست با هیچ مردی ارتباط داشته باشد، در متون مصری از او غالباً با «همسر خدا» یاد می‌شود و معمولاً منزلت‌اش کمتر از ملکه‌ی مصر نبود. زیرا به اعتقاد مصریان، فرمانروایان مصر در واقع فرزندان آمون بودند که زمانی به شکل

فرمانروای وقت درآمده و با ملکه درآمیخته بود. این زاد و ولد الهی به تفصیل در دیوارهای دو تا از قدیم‌ترین معابد مصر یعنی دیرالبحری و لوکسور حک و نقاشی شده است و سنگ‌نبشته‌های مربوط به نقش‌ها تردیدی در معنای صحنه‌ها به جا نمی‌گذارند.

وصلت دیونیزوس با ملکه در آتن.

در آتن، دیونیزوس، خدای تاک، هر سال با ملکه، خود وصلت می‌کرد و به نظر می‌رسد که زفاف زناشویی خدایی و همین‌طور عروسی طی مراسمی بازسازی می‌شد اما نمی‌دانیم نقش خدا را شخصی بازی می‌کرد یا تمثالی جای او را می‌گرفت. از طریق ارسطو می‌دانیم که مراسم در اقامتگاه رسمی قدیم شاه موسوم به آخور که در نزدیکی پریتانیوم یا تالار شهر در شیب شمال شرقی اکروپولیس قرار دارد برگزار می‌شد. هدف از وصلت مشکل چیزی جز تضمین باروری تاک‌ها و سایر درختان میوه‌ای بوده است که دیونیزوس خدای آن‌ها بود. به این ترتیب این مراسم در شکل و محتوا همان پیوند شاه و ملکه در اول ماه مه بود.

وصلت زئوس با دمتر در الیوسیس.

در آیین‌های عظیمی که در ماه سپتامبر در الیوسیس برگزار می‌شد، وصلت زئوس خدای آسمان با دمتر الهه‌ی غلات گویا با وصلت کاهن بزرگ و کاهنه‌ی دمتر در نقش خدا و زن‌خدا به نمایش درمی‌آمد. اما آمیزش‌شان فقط جنبه‌ی نمایشی یا نمادین داشت زیرا کاهن بزرگ خود را با استعمال شوکران موقتاً از مردی می‌انداخت*. در حالی که چراغ‌ها خاموش شده بود، زوج به تاریک جایی فرو می‌رفتند و نیایشگران با دلهره‌ی فراوان نتیجه‌ی این مجامعت رمزی را انتظار می‌کشیدند زیرا نجات خود را بسته بدان می‌دانستند. پس از مدتی کاهن بزرگ دوباره ظاهر می‌شد و در روشنایی اندک خوشه‌ی رسیده‌ی گندم را به نشانه‌ی ثمره‌ی ازدواج خدایان به حاضران نشان می‌داد. سپس با صدای بلند می‌گفت «ملکه بریمو پسری خجسته به نام بریموس به بار آورده است» و منظورش این بود که «خدای توانا، توانا زاده است.» در واقع گندمِ مادر فرزندش گندم را زاده بود و درد زایمان‌اش در نمایش مقدس بازی می‌شد. به نظر می‌رسد آشکار کردنِ خوشه‌ی رسیده قسمت تاجگذاریِ آیین بوده است. به این ترتیب با زرق و برقی که شعر و فلسفه‌ی روزگارانِ آتی بر گردِ این آیین‌ها تنیده است هنوز جشنواره‌ی روستایی ساده‌ای چون منظره‌ای دوردست در روشنای آفتاب از دور نمایان است که برای انباشتنِ دشت وسیع الیوسیس با محصول فراوان به واسطه‌ی ازدواج زن خدای غلات با خدای آسمان، خدایی که زمین برهنه را با باران جانبخش بارور می‌کرد، برپا شده است. مردم پلاتیا در بویوتیا هر چند سال یک بار جشنی موسوم به دیدالای کوچک می‌گیرند و در آنْ درخت بلوطی را در یک جنگل کهن بلوط فرو می‌افکنند. از آن درخت نقشی می‌تراشند و چون عروسی لباسش می‌پوشانند و با ندیمه‌ای در گاری می‌گذارند. این تمثال گویا به کرانه‌ی رود آزوپوس حمل می‌شد و بعد دوباره به شهر برمی‌گشت و مردم در اطراف آن شادی و پایکوبی می‌کرده‌اند. جشنواره‌ی دیدالای بزرگ را مردم بویوتیا هر شصت سال یک بار برگزار می‌کردند و در ضمن آنْ همه‌ی چهارده‌تا تمثالی

را که در جشنواره‌های کوچک‌تر جمع شده بود با ارابه‌ها و در میان جمع مردم به سوی رود آزوپوس و سپس بر فراز کوه سیتایرون می‌بردند و آن‌جا در تل عظیمی می‌سوزاندند. در توضیح این جشنواره‌ها گفته می‌شود که منظورْ بزرگداشتِ ازدواج زئوس با هرا بود که با چوب بلوط در لباس عروس نمایش داده می‌شد. در سوئد هر سال تمثالی از فرای، خدای باروری گیاهی و حیوانی، در اندازه‌ی طبیعی را در ارابه‌ای همراه با دختری زیبا که همسر خدا نامیده می‌شد دور آبادی می‌گرداندند. این دختر در معبد بزرگ خدا در اُپسالا نیز مقام کاهنی داشت. هر جا که این گاری با تمثال خدا و عروس زیبای نوسال‌اش می‌رسید مردم برای دیدن‌اش جمع می‌شدند و برای سالی پربرکت پیشکش می‌دادند. بدین صورت رسمِ ازدواج خدایان با تمثال‌ها یا انسان‌ها در میان اقوام باستان رواج داشته است. تصوراتی که مبنای این‌گونه رسم‌هاست چندان ابتدایی است که بی‌تردید می‌توان آن‌ها را یادگار نیاکانِ بربر یا وحشیِ بابلیان، مصریان و یونانیانِ متمدن دانست. این فرض زمانی تقویت می‌شود که مراسمی از این نوع را در میان اقوام پست‌تر می‌یابیم. مثلاً می‌گویند که زمانی وُتیاک‌های ناحیه‌ی مالمیز در روسیه چندین سال از بدی محصول در مضیقه بودند. نمی‌دانستند چه کنند اما سرانجام به این نتیجه رسیدند که کِرِمت، خدای قدرتمند اما موذی‌شان، باید از تنها بودن خشمگین شده باشد. پس جمعی از ریش‌سفیدان به دیدار وُتیاک‌های کورا رفتند و در این خصوص با آنان به تفاهم رسیدند. سپس به خانه بازگشتند. باده‌ی فراوان اندوختند و ارابه‌ای با اسب‌ها را به زیبایی آراستند و آن را در میان گرفته، با صدای زنگوله‌ها همچون زمانی که عروس می‌آوردند، به جنگل مقدس کورا رفتند. آن‌جا سراسر شب را شادی‌کنان خوردند و آشامیدند و صبح فردا تکه‌ای چارگوش از زمین جنگل را بریدند و با خود به خانه آوردند. بعد از آن، هرچند این امر برای مردم مالمیز خوش‌فرجام بود، مایه‌ی بدفرجامیِ مردم کورا شد؛ زیرا نانِ مالمیز خوب بود اما نان کورا نبود. به این سببْ پیرانِ کورا که به ازدواج رضایت داده بودند مورد سرزنش قرار گرفتند و از هم‌ولایتی‌های رنجیده‌شان بدرفتاری دیدند. نویسنده‌ی گزارش می‌گوید «به آسانی نمی‌توان دریافت که قصد آنان از این مراسم عروسی چه بود. شاید به قول بختِرِف نیت‌شان این بود که کرمت را با موکیلسینِ مهربان و بارور، زمینِ همسر، پیوند دهند تا مگر موکیلسین او را به خیر و نیکی وادارد.» وقتی در بنگال چاه می‌کَنند، نقشی چوبین از خدا می‌سازند و با زن‌خدای آب پیوند می‌دهند.

ازدواج زئوس و هرا در پلاتیا.

رسم ازدواج خدایان با نقوش ساختگی یا انسان زنده در بین اقوام غیرمتمدن نیز دیده می‌شود. رسمِ وُتیاک‌ها.

اغلب عروسی که برای خدا مقدّر می‌شود تکه چوب یا خاک و کلوخ نیست بلکه زن زنده‌ای دارای گوشت و خون است. اهالی دهکده‌ای در پرو اعتقاد داشتند که دختری زیبا تقریباً چهارده ساله را به ازدواج تکه سنگی به شکل انسان که خدا (هواکا)یش می‌دانستند درآورند. همه‌ی روستاییان در مراسم ازدواج که سه روز طول می‌کشید و با شادمانی همراه

بود شرکت می‌کردند. آن دختر از آن پس باکره می‌ماندْ و به خاطر مردم وقف بُت می‌شد. مردم سخت او را محترم می‌داشتند و برایش الوهیت قایل بودند. هر سال در حدود نیمه‌های ماه مارس که فصل ماهیگیری با تور آغاز می‌شود، آلگونگین‌ها و هورون‌ها تورهایشان را به ازدواج دو دختر جوانِ شش هفت ساله درمی‌آورند. در جشن عروسی تور را بین دو دختر می‌نهادند و می‌خواستند که جرئت یابد و ماهیان زیاد صید کند. علت انتخاب عروسانی چنان جوان این بود که از باکره بودن‌شان مطمئن باشند. می‌گویند سابقه‌ی مراسم چنین است: یک سال که فصل ماهیگیری رسید آلگونکین‌ها مثل همیشه تور انداختند اما چیزی نیافتند، در شگفت از ناکامی خود نمی‌دانستند چه تدبیر کنند تا آن‌که روح یا همزادِ (اوکی) تور به شکل مرد بلند قد خوش هیکلی ظاهر شد و با لحن پرشوری به آن‌ها گفت «من همسرم را گم کرده‌ام و نمی‌توانم همسری پیدا کنم که جز من مردی ندیده باشد، برای همین است که شما ناکام می‌مانید و تا رضایتم را در این خصوص تأمین نکنید موفق نخواهید شد.» پس آلگونکین‌ها انجمن کردند و تصمیم گرفتند روح تور را با عروس‌کردن دو دختر با آن مشخصات برای او راضی سازند تا دیگر از این بابت در آینده شکایتی نداشته باشد. چنین کردند و ماهیگیری‌شان آن‌گونه که می‌خواستند رونق گرفت. همسایه‌شان هورون‌ها نیز خبردار شدند و این رسم را اقتباس کردند. سهمی از صید را همیشه به خانواده‌های دو دختری می‌دهند که آن سال نقش عروس تور را بازی می‌کرده‌اند.

ازدواج دختران با تور ماهیگیری در بین هورون‌ها و آلگونکین‌ها.

اورائون‌های بنگال زمین را چون الهه‌ای می‌پرستند و هر سال ازدواج او را با دارمه خدای خورشید به هنگام شکوفایی درختِ ***سال*** جشن می‌گیرند. مراسم چنین است: همه آب‌تنی می‌کنند، سپس مردان به بیشه‌ی مقدس (سارنا) می‌روند و زنان در خانه‌ی کاهنِ ده جمع می‌شوند. مردان پس از پیشکش آن چند مرغ به خدای خورشید و روح بیشه می‌خورند و می‌نوشند. «سپس کاهن را روی شانه‌های مردی قوی به ده می‌آورند. نزدیک ده زنان با مردان روبه‌رو می‌شوند و پاهایشان را می‌شویند. با نوای طبل و آواز و رقص و پایکوبی همه به سوی خانه‌ی کاهن که با شاخ و برگ و گل تزیین شده است راه می‌افتند. سپس مراسم معمولِ ازدواج بین کاهن و زنش به نشانه‌ی پیوند بین خورشید و زمین اجرا می‌شود. پس از مراسم همه می‌خورند و می‌نوشند و شادی می‌کنند، آوازهای وقیح می‌خوانند و آخرسر تن به هرزگی‌های زننده می‌دهند. منظور از آن بارور ساختن زمینِ مادر است.» به این صورت، ازدواجِ مقدسِ خورشید و زمین را که کاهن و زنش تجسم آنند، چون افسونی برای قطعی ساختنِ حاصلخیزی زمین جشن می‌گیرند و به همین منظور، براساس جادوی هومیوپاتیک، مردم به وقیح‌ترین عیاشی‌ها می‌پردازند.

وصلت مقدس خدای خورشید و زن‌خدای زمین در بین اورائون‌ها.

باید توجه داشت آن موجود ماورای طبیعی که زنان با آن ازدواج می‌کنند غالباً خدا یا روح آب است. موکاسا خدای دریاچه‌ی ویکتوریا نیانزا که قوم باگاندا هنگام عزیمت

به سفرهای دراز در صدد خشنودکردنِ او برمی‌آیند، باکرگانی داشت که به عنوان همسر در خدمت او بودند. اینان مثل باکرگان معبد وستا باید عفیف می‌ماندند اما برخلاف آنان به نظر می‌رسد که اغلبْ عهدشکن بوده‌اند. مراسم تا زمانی که قبیله موانگا به دین مسیحی درآمد ادامه داشت. قبیله‌ی اکیکویوی آفریقای شرقی انگلستان ماری راکه از آنِ رودخانه‌ی خاصی است پرستش می‌کنند و چند سال یک بار زنی به خصوص دختری جوان را به ازدواجِ خدا ـ مار درمی‌آورند. به همین منظور به دستور پزشکان قبیله آلونک‌هایی ساخته می‌شود و آنان در آن‌جا مراسم وصال را با زنان مؤمن ساده‌لوح انجام می‌دهند. اگر دختران به میل خود و به تعداد کافی به آلونک‌ها نروند، آنها را می‌گیرند و به زور در آغوش خدا می‌افکنند. ثمره‌های این وصلت‌های رمزی ظاهراً تبار از خدا (نگای) دارند. به یقین در قبیله‌ی اکیکویو بچه‌هایی هستند که بچه‌های خدا شمرده می‌شوند. می‌گویند زمانی اهالی کایِلی در ناحیه‌ی بورو ــ جزیره‌ای در هند شرقی ــ در معرض تهدید هجوم تمساح‌ها بودند، آنان این بلا را ناشی از آن دانستند که شاه تمساح‌ها خواهان دختر خاصی است. به این جهت، پدرِ دختر را واداشتند که او را لباس عروسی بپوشاند و به کام تمساح عاشق‌اش اندازد.

می‌گویند مراسمی شبیه این در جزایر مالدیو پیش از مسلمان شدن ساکنان آن وجود داشته است. ابن‌بطوطه سیاح مشهور عرب این مراسم و نحوه‌ی پایان‌گرفتن‌اش را شرح داده است. چند تن از اهالی معتبر جزیره که نام‌شان نیز ذکر شده است، به او اطمینان دادند که در دوران بت‌پرستی هر ماه یکی از اجنه‌های شرور به شکل یک کشتی پر از چراغ‌های فروزان از راه دریا بر آنان ظاهر می‌شد. جزیره‌نشینان با دیدن او باکره‌ای جوان برمی‌گزیدند، می‌آراستند، به معبد که در کنار دریا بود و پنجره‌ای رو به دریا داشت می‌بردند. دختر باکره شب را آن‌جا می‌ماندْ و صبح که برمی‌گشتند او را بکارت از دست داده و مرده می‌یافتند. آنان هر ماه قرعه می‌کشیدند و قرعه به نام هرکس که اصابت می‌کرد دخترش را به جنّ دریایی می‌داد. آخرین دختری راکه بدین‌گونه وقف اجنه شده بود بربری دیندار نجات داد. او با تلاوت قرآن توانست جن را به دریا بازگرداند.

گزارش ابن‌بطوطه از جنّ عاشق و عروس‌های آدمیزادش با قصه‌های عامیانه‌ای که از ژاپن و آنام در شرق تا سِنِگامبیا، اسکاندیناوی، و اسکاتلند در غرب متداول است شباهت نزدیکی دارد. جزئیات آن در بین اقوام مختلف متفاوت است اما ماجرا به طور کلی چنین است: سرزمینی در تصرف اژدهایی بسیار سر یا هیولایی دیگر است و اگر مردم به او قربانی ندهند که غالباً دختری باکره است، نمی‌توانند مدت زمانی دیگر بیاسایند و همه نابود خواهند شد. هیولا قربانیان زیادی می‌گیرد و سرانجام قرعه‌ی مرگ به نام دختر پادشاه می‌افتد. او را پیش هیولا می‌برند اما قهرمان قصه که غالباً جوانی تهیدست است اقدام

به نجات او می‌کند، هیولا را می‌کُشد و به پاداش کارش با دختر پادشاه عروسی می‌کند. در اغلب قصه‌ها هیولا که گاهی ماری بزرگ است در چشمه‌ای یا دریاچه‌ای جای دارد. در روایت‌های دیگر ماریا اژدهایی است که جلوِ چشمه‌ی آب را گرفته است و فقط با گرفتن یک آدمیزادِ قربانی می‌گذارد که آب جاری شود یا مردم کمی آب بردارند.

شاید درست نباشد که همه‌ی این قصه‌ها را به عنوان خیالبافی‌های محضِ قصه‌گویان کنار گذاریم. می‌توان آن‌ها را انعکاس مراسم واقعیِ قربانی‌کردن دختران و زنان به عنوان همسران روحِ آب دانست که غالباً به صورت مارهایی عظیم یا اژدها تصور می‌شده‌اند.

فصل ۸

فرمانروایانِ رُم

۱

ایگریا در نمی پریچه‌ی آب و درخت بلوط، شاید شکلی از دیانا است.

ز بررسی رسم‌ها و افسانه‌ها در صفحات پیشین می‌توان دریافت که پیوند قدسیِ نیروهای گیاه و آب را اقوام بسیاری به خاطر بارور ساختن زمین که حیات انسان و حیوان نهایتاً به آن بسته است انجام می‌داده‌اند، و در این آیین‌ها نقش عروس یا داماد یزدی را غالباً زن یا مردی بازی می‌کرد. بنابراین، از روی این شواهد شاید بتوان گمان کرد که در بیشه‌زارِ مقدسِ نِمی که نیروهای گیاه و آب در آن به شکل جنگل انبوه، بشارهای غلتان و دریاچه صاف و زلال ظاهر می‌شد، وصلتی چون وصلت شاه و ملکه‌ی بهار که ذکر شد، هر سال بین فرمانروای آدمیزاده‌ی بیشه‌زار و دیانا، ایزد بانوی بیشه‌زار، صورت می‌گرفت. از این لحاظ، شخصیت مهم در بیشه‌زار، ایگریا پریواره‌ی آب، بود که زنان آبستن او را می‌پرستیدند زیرا همانند دیانا می‌توانست سبب زایمان راحت شود. از این نکته شاید بتوان به جرئت نتیجه گرفت که چشمه‌ی ایگریا را، چون بسیاری چشمه‌های دیگر، دارای قدرت تسهیل آبستنی و همین‌طور زایمان می‌دانستند. پیشکش‌های نذری که در آن محل یافت شده است، که آشکارا حاکی از بچه‌دار شدنِ زایران است، احتمالاً برای ایگریاست تا دیانا، یا شاید بهتر باشد بگوییم ایگریا پریواره‌ی آب، فقط شکل دیگری از خودِ دیانا ایزد بانوی بزرگ طبیعت، بانوی رودهای غرّان و نیز جنگل‌های ظلمانی است که قرارگاهش در کنار دریاچه و آینه‌اش آب‌های صاف بود و همتای یونانی‌اش، آرتمیس، دوست داشت در برکه‌ها و رودها بگردد. یکسان‌انگاریِ ایگریا و دیانا را این سخن پلوتارک تأیید می‌کند که ایگریا یکی از پریواره‌های درخت بلوط بود که رومیان اعتقاد داشتند بر هر بلوط‌زار سرسبزی مستولی است؛ زیرا، در عین حال که دیانا به طور کلی ایزد بانوی جنگل‌ها به شمار می‌رفت، ظاهراً به ویژه‌ی با درخت بلوط، خصوصاً در بیشه‌زار مقدس‌اش در نِمی، ارتباطی نزدیک‌تر داشت. پس شاید ایگریا پریچه‌ی چشمه‌ای بود که از بیخ درخت

بلوط مقدسی جریان می‌یافت. می‌گویند چنین چشمه‌ای از ریشه‌ی بلوط بزرگ مقدسی در دو دونا برون جوشیده است و کاهنه‌ها از روی صدای جریان آن غیبگویی می‌کردند. یونانیان معتقد بودند که جریان آبی از چشمه‌ها و چاه‌های مقدس قدرت پیشگویی به انسان می‌دهد. با این نکته می‌توان آن حکمت فرابشری را که طبق روایات، ایگریا به نوما، شوهر یا معشوق فرمانروایش الهام کرد توضیح داد. وقتی به یاد می‌آوریم که شاه در جوامع ابتدایی غالباً مسئول بارش باران و باروری خاک بود مشکل می‌توان افسانه‌ی عروسی نوما و ایگریا را یادگار وصلت قدسی شاهان رُم با ایزدبانوی گیاه و آب برای کسب قدرت در ادای وظایف الهی یا جادویی‌شان ندانست. در چنین آیینی نقشِ ایزدبانو را ممکن است تمثال یا زنی، احتمالاً ملکه‌ای، ایفا کند. اگر در این گمان حقیقتی نهفته باشد می‌توان فرض کرد که شاه و ملکه‌ی رُم با ازدواج‌شان ایزد و ایزدبانو را نمایش می‌دادند دقیقاً همچنان‌که شاه و ملکه‌ی مصر ظاهراً می‌داده‌اند. افسانه‌ی نوما و ایگریا صحنه‌ی عروسی را بیشه‌زاری مقدس قرار می‌دهد تا خانه‌ای. وصلتی که چون ازدواج شاه و ملکه‌ی ماه مه یا تاک ـ خدا و ملکه‌ی آتن احتمالاً هر ساله چون افسونی برای تضمین باروریِ نه فقط زمین بلکه انسان و حیوان نیز برگزار می‌شده است. حال، بنا بر بعضی گزارش‌ها، صحنه‌ی ازدواج جز بیشه‌زار مقدسِ «نمی» نبود و در مواردی کاملاً مستقل می‌توان فرض کرد که فرمانروای بیشه‌زار در همان بیشه‌زار با دیانا وصلت کرد. تلاقی دو خط جداگانه‌ی پژوهش حاکی است که وصلت افسانه‌ای فرمانروای رُم با ایگریا ممکن است بازتاب یا المثنای وصلت فرمانروای بیشه‌زار با ایگریا همتایش دیانا باشد. این مستلزم آن نیست که شاهان رُم همواره نقش فرمانروای جنگل را در بیشه‌زار آریسیا ایفا کنند بلکه فقط لازم می‌آورد که احتمالاً همگی در اصل از یک شخصیت قدسی واحد مشتق شده باشند و وظایف مشابه به آنان محول شده باشد. صریح‌تر گفته باشیم، احتمال دارد که آنان نه از طریق توارث بلکه به واسطه‌ی الوهیتی که به عنوان نمایندگان یا تجسم یک ایزد در آنان سراغ می‌رفت به شاهی می‌رسیدند و به این صورت ایزدبانویی در کنار داشتند و می‌بایست هرازگاهی کفایت خود را در ادای وظایف الهی خویش با مبارزه‌ی خطیر جسمانی به اثبات برسانند که غالباً برایشان مرگبار می‌بود و در این صورت تاج فرمانروایی را به حریف پیروز می‌سپردند. اطلاع ما از سلطنت رُم بسی اندک‌تر از آن است که اجازه دهد بر یکی از این فرض‌ها با اطمینان تأکید کنیم اما دست‌کم در همه‌ی این جنبه‌ها، بین کاهنان نمی و شاهان رُم، یا بیش از آن، بین اسلاف دورِ آنان در اعصار تیره و تاری که مقدم بر آغاز افسانه است، نشانه‌ها و اجزای مشابه وجود دارد.

افسانه‌ی ازدواج نوما و ایگریا ممکن است یادگار وصلت مقدسی باشد که فرمانروایان رُم با الهه‌ی آب و گیاهان انجام می‌دادند.

۲

به نظر می‌رسد فرمانروایان رُم تجسم انسانیِ ژوپیتر بوده‌اند و لباس او را به تن می‌کردند.

پس، در اولین وهله به نظر می‌رسد که فرمانروای رُم تجسم خدایی فروتر از خود ژوپیتر نبود. تا دوران اخیر سلطنت، سرداران فاتح در جشن پیروزی خود و داورانِ ناظر بر بازی‌های سیرک لباس ژوپیتر به تن می‌کردند که از معبد بزرگ او در کاپیتول به این مناسبت به عاریه گرفته می‌شد و رایزنان قدیم و جدید احتمال زیادی داده‌اند که منظور از این تقلید لباس و نشان سنّتی فرمانروایان رُم بوده است. آنان پشت ارابه‌ای می‌نشستند که چهار اسبِ برگتاجِ پیروزی بر سر، آن را می‌کشیدند و ارابه از خیابان‌های شهر که همگان در آن پیاده بودند می‌گذشت: آن‌ها لباس ارغوانی زری‌دوزی شده می‌پوشیدند: به دست راست شاخه‌ی زیتونی و در دست چپ عصای عاج سلطنت با عقابی بر سر آن می‌گرفتند: شاخه‌ی زیتونی بر پیشانی داشتند: صورتشان را رنگ قرمز می‌زدند و برده‌ای یک تاج بزرگ طلایی یکپارچه به شکل برگ‌های بلوط را بر بالای سرشان نگه می‌داشت. همسانی او در این لباس با ایزدْ پیش از هر چیز از عصای عقاب سر، تاج بلوطی و صورت سرخ نمایان است. زیرا عقاب پرنده‌ی ژوپیتر و بلوط درخت مقدس وی بود و صورت تمثال او نشسته بر ارابه‌ای چهاراسبه در کاپیتول را به همین شیوه در جشن‌ها قرمز می‌کردند. در واقع رعایت مشخصات ایزد چنان مهم شمرده می‌شد که یکی از نخستین وظایف مأموران ممیزی گماشتن کسانی برای انجام‌دادن این وظیفه بود. از آن‌جا که مراسم پیروزی همیشه در معبد ژوپیتر در کاپیتول به پایان می‌رسید سخت مناسب بود که تاجی به شکل برگ‌های بلوط بر بالای سرِ سردار فاتح نگه دارند زیرا نه‌تنها همه‌ی درختان بلوط وقف ژوپیتر بود، بلکه بنا به روایات معبد کاپیتول را نیز رومولوس در کنار درخت بلوط مقدسی ساخته بوده است که شبانان حرمتش را می‌داشتند و شاه غنائمی را که در جنگ از سردار دشمن گرفته بود بر آن می‌آویخت. علناً گفته‌اند که تاج بلوط برای ژوپیترِ کاپیتول تقدیس شده بود؛ عبارتی از اُووید ثابت می‌کند که بلوط نشانه‌ی خاص ایزد محسوب می‌شد.*

تاجی از برگ بلوط به عنوان نشانه‌ی ژوپیتر و نشانه‌ی امپراتوران رُم.

به نظر می‌رسد شاهان آلبا نیز مدعی نمایندگی ژوپیتر بوده‌اند.

بنا بر روایتی که دلیلی بر ردّ آن نداریم، رُم را ساکنان آلبالونگا، شهری واقع بر کوهپایه‌های آلبا مشرف بر دریاچه و کامپانیا، ساخته‌اند. به این جهت اگر فرمانروایان رُم مدّعی نمایندگی یا تجسّم ژوپیتر ایزد آسمان، رعد و درخت بلوط بودند، طبیعی است که فکر کنیم شاهان آلبا که بنیان‌گذار رُم از تبار آنهاست، پیش از او همان ادعا را داشته‌اند. آن‌وقت، شاهان سلسله‌ی آلبا نام سیلوی یا جنگل بر خود دارند و مشکل بتوان این را بی‌اهمیت دانست که ویرژیل، باستان‌شناس و شاعر، در مشاهده‌ی افتخارات تاریخی رُم که در جهان زیرین بر اینیاس آشکار می‌شود همه‌ی نسل سیلوی را با تاجی از بلوط بر سر

تصویر می‌کند. به این سان به نظر می‌رسد که تاجی از برگ بلوط بخشی از نشانه‌های شاهان قدیم آلبالونگا و اخلاف‌شان فرمانروایان رُم بوده است؛ در هر دو مورد این امر شاه را نماینده‌ی انسانیِ ایزد ـ بلوط می‌نمایاند. در وقایع‌نامه‌های رُمی آمده است که یکی از شاهان آلبا به نام رومولوس، رِمولوس یا آمولیوس سیلویوس، بر آن بود که شخصاً ایزد است، همتای ژوپیتر یا برتر از اوست. او برای اثبات ادعا و مرعوب ساختن رعایایش ماشین‌هایی ساخت که رعد و برق را تقلید می‌کردند: دیودوروس گزارش می‌دهد که فصل میوه که رعد بلند و مکرر است شاه به سربازانش فرمان می‌داد که با کوبیدن شمشیرهاشان به سپرها غرّش توپخانه‌ی آسمان را خفه کنند. اما تاوان بی‌دینی‌اش را داد، نابود شد. خود و کاخش را به هنگام طوفانی سهمگین صاعقه زد. دریاچه‌ی آلبا پس از بارش باران طغیان کرد و قصر او را با خود برد. مورخی باستان می‌گوید اما هنوز وقتی آب فروکش می‌کند و باد آرام سطح دریاچه را صاف می‌کند می‌توان خرابه‌های کاخ را در ته دریاچه‌ی زلال دید. با توجه به سرگذشت مشابه سالمونیوس پادشاهِ اِلیس، این افسانه اشاره به رسمی واقعی دارد که شاهان قدیم یونان و ایتالیا به جا می‌آوردند و همچون شاهان دیگری در آفریقا تا همین اواخر، شاید می‌خواسته‌اند برای برکت محصول باران و رعد برانگیزند. نوما فرمانروای کاهن گویا در فن فرو کشیدن برق از آسمان مهارت داشته است. می‌دانیم که تقلید رعد را اقوام مختلف در دوران اخیر انجام داده‌اند؛ چرا شاهان باستان این کار را نکرده باشند؟

به نظر می‌رسد از شاهانِ آلبا انتظار می‌رفت که برای رعایای خود رعد و برق و باران ایجاد کنند.

بدین‌سان، اگر شاهان آلبا و رُم با به سر نهادن تاجی از برگ بلوط از ژوپیتر ایزد درخت بلوط تقلید می‌کردند، شاید خصلت خدای آب و هوا را نیز در وجود او با اقدام به ایجاد رعد و برق اقتباس کرده باشند. و اگر چنین باشد، احتمال دارد همچون ژوپیتر در آسمان و بسیاری شاهان در روی زمین، هنگامی که زمین تفتیده از عطش می‌سوخت، کار باران‌سازهای عمومی را نیز انجام داده و با افسون از آسمانِ تیره باران بارانده باشند. در رُم، درِ انبارهای آسمان با سنگ مقدسی باز می‌شد، و مراسم ظاهراً بخشی از آیینِ ژوپیتر الیسیوس را تشکیل می‌داد. او ایزدی بود که از ابرها برق و آذرخش و باران فروریزنده برمی‌جهاند. و چه کسی برای انجام دادن مراسم مناسب‌تر از شاه، نماینده‌ی زنده‌ی ایزد آسمان بود؟

هر شهر لاتینی احتمالاً برای خود یک ژوپیتر محلی داشت.

اگر شاهان رُم از ژوپیترِ کاپیتول [1] تقلید می‌کردند، پیشینیان‌شان، شاهان آلبا، شاید در پی تقلید از ژوپیترِ لاتیوم [2] بودند که بر فراز شهر، بر قله‌ی کوه آلبا اقامت داشت. می‌گویند لاتینوس، نیای افسانه‌ایِ این سلسله، پس از آنکه به گونه‌ی اسرارآمیزی خاص شاهان لاتین

---

۱. معبد ژوپیتر در رُم. ــم.

۲. شهری در ایتالیای باستان، خاستگاه قوم لاتین. ــم.

از جهان ناپدید شد به ژوپیتر لاتینی یا لاتیوم تبدیل شده است. معبد این ایزد بر فراز کوه کانون دینیِ اتحادیه‌ی لاتین[1] بود، همچنان که آلبا پایتخت سیاسی آن بود تا رُم برتری را از رقیب باستانش ربود. ظاهراً هیچ معبدی، به معنایی که ما از آن مراد می‌کنیم، در این کوه قدسی برای ژوپیتر ساخته نشد. او را به عنوان ایزد آسمان و رعد در فضای باز می‌پرستیدند. دیوار عظیمی که خرابه‌های آن هنوز باغ کهنِ صومعه‌ی پاسیونیست‌ها[2] را در کنار گرفته است ظاهراً بخشی از صحنی بوده است که تارکینِ سرفراز[3]، آخرین شاه رُم، برای همایش پرشکوه سالیانه‌ی اتحادیه‌ی لاتین معین کرد. قدیم‌ترین معبد ایزد در این قله‌ی رفیع بیشه‌زاری بود؛ و اگر فقط به تخصیص بلوط به ژوپیتر فکر نکنیم و تاج سنّتی بلوط را در نزد شاهان آلبا و مشابهت ژوپیتر کاپیتول در رُم را نیز به یاد آوریم می‌توان گمان کرد که درختانِ این بیشه‌زار همه بلوط بودند. می‌دانیم که کوه آلگیدوس، رشته کوه عمده‌ای از کوهستان آلبا، در زمان باستان پوشیده از جنگل انبوه بلوط بوده است؛ و در میان قبایلی که در قدیم‌ترین ایام به اتحادیه‌ی لاتین تعلق داشتند و از حق شرکت در گوشت گاو سپید قربانی در کوه آلبا برخوردار بودند قبیله‌ای وجود داشت که افرادش خود را «مردان بلوط» می‌نامیدند که بدون شک اشاره به جنگلی داشت که در آن زندگی می‌کردند.

اما به خطا خواهیم بود اگر آن سرزمین را در اعصار تاریخی پوشیده از جنگل دست‌نخورده برای خود تصویر کنیم. تئوفراست شرحی از جنگل‌های لاتیوم آن‌گونه که در قرن چهارم پیش از میلاد بود به ما داده است. او می‌گوید: «سرزمین لاتیوم بسیار مرطوب است. در دشت‌ها زیتون و مورد و راش‌های شگفت‌انگیز می‌روید. آن‌ها درختانی چنان بزرگ را می‌افکنند که تنه‌ی یکی از آن‌ها تیرِ تهِ یک کشتیِ «تایرنی» می‌شود. کوه‌ها پوشیده از درختان کاج و صنوبر است. سرزمین سیرسه (Circe) به صورت سنگ‌پوزی عظیم سخت پوشیده از بلوط، مورد و زیتون پرشکوه است. اهالی آن می‌گویند که سیرسه در آن‌جا اقامت داشت و گور الپنور را نشان می‌دهند که از آن مُورْد می‌روید و خوشه می‌بندد در حالی که مُورْدهای دیگر قد می‌کشند.» بنابراین چشم‌انداز آن‌جا از بالای کوه آلبا در دوران قدیمِ رُم می‌بایست از جنبه‌هایی با چشم‌انداز امروزین متفاوت بوده باشد. کوه‌های ارغوانی آپنین، در واقع، با آن آرامش ابدی‌شان از سویی، و مدیترانه‌ی تابناک با ناآرامیِ ابدی‌اش از دیگر سو، بی‌شک در آن زمان چنان می‌نمود که اکنون؛ همچنان غرق در نور آفتاب یا مستور در سایه‌های گذران ابرها. اما به جای گستره‌ی کامپانیا، آن ناحیه‌ی متروکِ تب‌زده‌ی تفتیده، با آن آباره‌های طویلِ ویران همچون طاق‌های شکسته‌ی پل‌ها در رؤیای میرزا (Mirza). نگاه

1. Latin League

۲. Passionists، فرقه‌ای مسیحی، یادآوران مصائب مسیح. ــم.

3. Tarquin The Proud

را باید به جنگل‌هایی متوجه کرد که آن‌سوتر فرسنگ در فرسنگ گسترده‌اند تا آن‌جا که رنگینه‌های گونه‌گونش، سبز و سرخ پاییزی و طلایی، بی‌هوا با آبیِ کوهستان‌ها و دریای دوردست در هم می‌آمیزد.

وصلت مقدس ژوپیتر و ژونو.

اما ژوپیتر بر فراز کوه مقدس خویش به تنهایی فرمان نمی‌راند. ملکه‌ای نیز در کنار داشت که ژونوی ایزدبانو بود و در این‌جا به همان نامی، یعنی مونه‌تا (Moneta)، پرستیده می‌شد که در کاپیتول رُم. به همین جهت می‌توان گمان کرد که مراسم عبادی کاپیتول از کوه آلبا ریشه گرفته است. بدین‌سان، ایزد-بلوطْ ایزدبانوی بلوط را در جنگل مقدس بلوط در کنار داشت. در دودونا ایزد-بلوطْ زئوس زوجِ دیون بود، این اسم صرفاً در شکل از نظر دیالکتیکی با ژونو تفاوت دارد و بنابراین چنان‌که دیدیم به نظر می‌رسد او بر فراز کوه سیتایرون به طور ادواری با تمثال بلوطیِ هرا وصلت می‌کرد. احتمال دارد، گرچه قطعاً قابل اثبات نیست، که وصلت قدسیِ ژوپیتر و ژونو را هر سال همه‌ی مردمان لاتین در ماهی برگزار می‌کنند که به تناسب اسم ایزدبانو ژوئن ماه نیمه‌ی تابستان نامیده‌اند.

در وصلت مقدس ژوپیتر و ژونو در ایام اخیر، فلامن دیالیس و فلامینیکا احتمالاً نقش خدایان را بازی می‌کرده‌اند.

اگر در هر زمانی از سال رومیان وصلت قدسیِ ژوپیتر و ژونو را برگزار می‌کردند، آن‌گونه که یونانیان عموماً وصلت مشابه زئوس و هرا را جشن می‌گرفتند، می‌توان فرض کرد که در عصر جمهوریْ مراسم یا با تمثال‌های زوج ایزدی اجرا می‌شد یا فلامن دیالیس (Flamen Dialis) و زنش فلامینیکا (Flaminica) آن را بازی می‌کردند. زیرا فلامن دیالیس کاهن ژو (Jove) بود؛ به واقع، نویسندگانِ باستان و مدرن او را به قوی‌ترین احتمال تمثال زنده‌ی ژوپیتر، تجسم انسانیِ ایزدِ آسمان دانسته‌اند. در ادوار قدیم‌تر، شاه رُم، نماینده‌ی ژوپیتر طبیعتاً نقش داماد آسمانی را در وصلت قدسی بازی می‌کرد در حالی که ملکه‌اش نیز عروس آسمانی بود درست همچنان‌که در مصرْ شاه و ملکه برای خود خصلت ایزدی قایل بودند و همچنان‌که در آتن ملکه هر سال با دیونیزوسِ تاک-ایزد وصلت می‌کرد. این‌که شاه و ملکه‌ی رُم نقش‌های ژوپیتر و ژونو را بازی می‌کردند بسیار طبیعی می‌نماید زیرا خودِ این ایزدان نیز عنوان شاه و ملکه داشتند.

خواه چنین باشد یا نباشد، افسانه‌ی نوما و ایگریا ظاهراً تجسم خاطره‌ی دورانی است که خود فرمانروای کاهن نقش داماد آسمانی را بازی می‌کرد و همان‌طور که دلیلی داشتیم که فکر کنیم شاهان رُمی تجسم بلوط-ایزد بودند حال آن‌که ایگریا را صراحتاً پریواره‌ی بلوط دانسته‌اند، قصه‌ی وصلت آنان در جنگل قدسی این فرض را پیش می‌آوَرد که در رُم دوران سلطنتی مراسمی ادواری اجرا می‌شد که شباهت دقیق با مراسمی داشت که هر سال در آتن تا عصر ارسطو اجرا می‌کردند. وصلت شاه رُم با ایزدبانوی بلوط، چون ازدواج تاک-ایزد با ملکه آتن، لابد به قصد تسریع رشد گیاه از طریق جادوی هومیوپاتیک برگزار می‌شده است. از این دو گونه آیین، کمتر می‌توان تردید داشت که گونه‌ی رُمی قدیم‌تر بود و خیلی پیش از

آن‌که با مهاجمان شمالی در سواحل مدیترانه روبه‌رو شده باشند، پیشینیان‌شان ایزد ـ درخت و ایزدبانو ـ درخت را در جنگل‌های وسیع اروپای مرکزی و شمالی با هم پیوند داده بودند. در انگلستانِ امروزی جنگل‌ها غالباً از بین رفته‌اند اما هنوز در بیشه‌های بسیاری از دهکده‌ها و کوچه‌باغ‌های بسیاری از آبادی‌ها تصویر رنگ و رو رفته‌ی وصلت مقدس همچنان در مراسم پرشکوه روستاییِ اول ماه مه می‌درنگد.

فصل ۹

جانشینیِ سلطنت

۱

در نگاه به شاه رُم که نقش‌های کاهنانه‌اش به جانشین او، پادشاه «آیین‌های مقدس»، به ارث می‌رسید، بحث پیشین ما را به نتایج زیر راهبر شده است. او نماینده و در واقع تجسم ایزد بزرگ آسمان، رعد و درخت بلوط بود و در این خصوصیت می‌توانست همچون بسیاری شاهانِ آب و هوا در سایر نقاط دنیا برای رعایایش باران و رعد و برق برانگیزد. علاوه بر این، او نه‌تنها ایزد بلوط را با نهادن تاجی از شاخ و برگ بلوط و دیگر نشانه‌های ایزدی تقلید می‌کرد بلکه با ایگریا پریواره‌ی بلوط که به نظر می‌رسد صرفاً شکل محلی دیانا در جنبه‌ی ایزدبانوی جنگل‌ها، آب‌ها و زایمان بوده است، نیز وصلت می‌کرد. همه‌ی این نتایج که عمدتاً از ملاحظه‌ی شواهد رُمی به دست آورده‌ایم، به احتمال زیاد می‌تواند در سایر جوامع لاتین نیز صادق باشد. آن‌ها نیز احتمالاً فرمانروایان ایزدوار یا کاهن‌وار با قدمت زیاد داشته‌اند که نقش دینی‌شان را بدون قدرت مدنی‌شان به جانشینان خود یعنی شاهان «آیین‌های مقدس» انتقال می‌دادند. اما هنوز جا دارد بپرسیم که قانونِ جانشینیِ سلطنت در بین قبایل قدیم لاتین کدام بود؟ بنا بر روایت، جمعاً هشت شاه رُمی وجود داشته است و در خصوص پنج‌تای آخری، در هر صورت، مشکل بتوان در به تخت نشستن‌شان و صحت تاریخ سنّتی پادشاهی‌شان در خطوط کلی‌اش تردید کرد. اکنون بسیار قابل توجه است که هرچند می‌گویند نخستین شاه رُم، رمولوس، از دودمان شاهیِ آلبا برخاسته است که در آنْ شاهی به طور موروثی به اولاد ذکور منتقل می‌شد، هیچ‌کدام از شاهان رُم بلافاصله به واسطه‌ی پسر او بر تخت ننشستند، اما چند تن پس از خود پسران یا نواده‌هایی به جا گذاشتند. از سوی دیگر، یکی از آن‌ها پس از شاه سابق از طریق مادر و نه پدر به تخت نشست و سه نفرشان، تاتیتوس، تارکین مهتر، و سرویوس تولیوس جا به دامادهاشان دادند که همه یا بیگانه و یا از تباری بیگانه بودند. این نشان می‌دهد که حق سلطنت از نسل مادر منتقل می‌شد و بیگانگانی که با شاهزاده‌خانم‌ها ازدواج می‌کردند عملاً آن را رعایت

قانون جانشینیِ سلطنت لاتین چه بود؟

از سوی دیگر هیچ یک از شاهان رُم بلافاصله به جای پدر نمی‌نشست بلکه دامادها که خارجی بودند به جای او به تخت می‌نشستند.

این نشان می‌دهد که پادشاهی از فرزندان اناث

انتقال می‌یافت و به بیگانگانی می‌رسید که با شاهزاده‌خانم‌ها ازدواج می‌کردند.

می‌کردند. اگر به‌زبان فنی بگوییم، جانشینی سلطنت در رُم و احتمالاً در لاتیوم، به طور کلّی، ظاهراً مبتنی بر قواعد خاصی بود که جامعه‌ی اولیه را در بسیاری از نقاط جهان شکل داده است. برون‌همسری قانونی موسوم به برون‌همسری (exogamy)، ازدواجِ beena، و زن‌تباری یا نَسَب بردن از مادر است که مرد را متعهد می‌کند با زنی از طایفه‌ای جز طایفه‌ی خود ازدواج کند: ازدواج beena قانونی است که براساس آن مرد باید زادگاهش را ترک و با اقوام زنش زندگی کند؛ و زن‌تباری یا نَسَب بردن از مادر نظامِ پی‌گیری نَسَب و انتقال نام خانوادگی از طریق زنان به جای مردان است*. اگر این اصول مبنای سلسله شاهی در میان لاتین‌های باستان بود، وضع موجود را از این نظر چنین می‌توان تصویر کرد. کانون سیاسی و دینی هر جامعه آتش جاویدان در آتشگاه شاه بود که باکرگان وستا از خانواده‌ی شاه از آن مراقبت می‌کردند. شاه مردی از طایفه‌ای دیگر، احتمالاً از شهری دیگر یا حتی از نژادی دیگر بود که با دختر سلف خود ازدواج کرده و به تخت شاهی رسیده بود. بچه‌هایی که از این زن داشت نام مادر را به ارث می‌بردند نه نام او را؛ دخترانش در خانه می‌ماندند؛ پسران وقتی بزرگ می‌شدند به اکناف جهان روانه می‌شدند، ازدواج می‌کردند و در سرزمین همسران‌شان اقامت می‌کردند، اعم از این‌که شاه شوند یا مردانی معمولی. از دختران که در خانه بودند، تعدادی یا همه، مدتی کوتاه یا طولانی به معبد وستا وقف می‌شدند تا نگاهدار آتش در آتشکده باشند و یکی‌شان به موقع خود ملکه‌ی جانشین پدرش می‌شد.

این فرضیه بعضی از خصوصیات غامض در تاریخ سنتی شاهان لاتین همچون قصه‌های تولد معجزه‌آسای آن‌ها را توضیح می‌دهد.

مزیت این فرضیه آن است که بعضی از خصوصیات غامض در تاریخ سنّتی سلطنت لاتین را به طور ساده و طبیعی شرح می‌دهد. بدین‌سان افسانه‌ای که می‌گوید شاهان لاتین از مادران باکره و پدران ایزدوار می‌زادند لااقل قابل فهم‌تر می‌شود. زیرا، صرف‌نظر از پیرایه‌های داستانی، معنای افسانه‌هایی از این دست جز این نیست که زن از مردی ناشناس بچه‌دار شده است، و این عدم اطمینان از بابت پدر با آن نظام که به نَسَب پدری اهمیت نمی‌دهد سازگارتر است تا با نظامی که آن را مهم‌ترین می‌داند. اگر در تولد شاهانِ لاتین پدر واقعاً ناشناس بود، این نکته یا اشاره به بی‌بندوباری زندگی خانوادگی دربار یا به سستی خاص قواعد اخلاقی در برخی زمان‌ها دارد، زمانی که مرد و زن مدتی تن به هرزگی و عشرت اعصار قدیم می‌دادند. این‌گونه شادخواری [ساتورنالیا]ها در مراحلی از تکامل اجتماعی بشر نامتداول نیست. در کشور خود ما آثار آن اگرنه در مراسم کریسمس، در مراسم اول ماه مه و یکشنبه‌ی سفید دیرپاییده است. بچه‌هایی که ثمره‌ی آمیزشی کمابیش بی‌بندوبار خاص این‌گونه جشنواره‌ها بود طبعاً به گردن خدایی می‌افتاد که آن جشنواره به افتخارش برگزار می‌شد.

از این لحاظ شاید بامعنی باشد که جشنواره‌ی شادمانی و مستی را در رُم عوام و بردگان در روز نیمه‌ی تابستان برگزار می‌کردند و جشنواره خصوصاً با شاهِ آتش‌زادْ سرویوس تولیوس مربوط بود و به افتخار فورتونا برگزار می‌شد، ایزدبانویی که سرویوس را، همچنان که ایگریا نوما را، دوست داشت. تفریح همگانی در این موقع شامل مسابقه دو و مسابقه قایقرانی بود؛ رود تی‌بر با قایق‌های پوشیده از گل که جوانان در آن‌ها مشغول باده‌گساری بودند مزین بود. ظاهراً جشنواره نوعی شادخواری نیمه‌ی تابستان در برابر شادخواریِ اصلی بود که در نیمه‌ی زمستان برگزار می‌شد. در صفحات آتی خواهیم دید که در اروپای نوین، جشنواره‌ی بزرگِ نیمه‌ی تابستان پیش از هر چیز جشنِ عشاق و آتش بوده است؛ یکی از ویژگی‌های اساسی آن وصالِ دلباخته‌ها است که دست در دستِ هم از روی آتش می‌پرند یا از روی شعله‌های آتش گُل به سوی هم می‌اندازند. شگونِ عشق و ازدواج مربوط به گُل‌هایی‌ست که در این فصل رازآمیز شکوفا می‌شوند. این فصل موسمِ گلسرخ و عشق است. با این همه صفا و زیبایی این‌گونه جشن‌ها در دوران نوین نباید ما را از این احتمال غافل سازد که در ایام قدیم این جشن‌ها خصوصیات زشت‌تری داشتند که شاید در کُنه آیین‌ها نهفته بود. در واقع این خصوصیات در میان روستاییانِ ابتداییِ استونی گویا تا نسل خود ما، اگر نه تا امروز، پایدار مانده است. خصوصیت دیگری از جشن نیمه‌ی تابستان در رُم شایسته‌ی توجه خاص است. رسم قایق‌سواری در قایق‌های آراسته به گُل در این روز حاکی از آن است که این جشن تا حدودی جشنواره‌ی آب بوده است. آب همیشه، تا دورانِ نوین، نقش چشمگیری در آیین‌های روز نیمه‌ی تابستان داشته و برای همین بوده است که کلیسا با افکندنِ جبّه‌اش بر این جشنواره‌ی قدیمِ بت‌پرستانه آن را به یحیای تعمیددهنده اهدا می‌کند.

جشنواره رُمیِ نیمه‌ی تابستان نوعی جشن شادخواری و خصوصاً مرتبط با شاه سرویوس تولیوس آتش‌زاد بود.

این فرضیه که شاهانِ لاتین شاید یادگار یک جشن سالانه‌ی عشق بوده‌اند لزوماً گمانِ محض است، هرچند شاید بتوان تصور کرد که تولدِ سنّتیِ نوما در جشنواره‌ی پاریلیا آن‌گاه که شبانان، همانند عشاق که در نیمه‌ی تابستان از روی آتش می‌پرند، از روی آتش‌های بهاری می‌پریدند، رنگی از احتمال به آن می‌زند. اما کاملاً ممکن است که عدم یقین در مورد پدران آنان احتمالاً تا مدت‌های دراز پس از مرگِ شاهان ایجاد نشده است یعنی آن‌گاه که با دنیای ابرگونه‌ی افسانه‌ها درآمیخته‌اند و با گذار از زمین به آسمان، اَشکالی رویایی و رنگ و رویی پرشکوه به خود گرفته‌اند. آنان اگر در سرزمینِ تحت حکومت خود مهاجران خارجی، بیگانگان و زایرانی بوده‌اند، به قدر کافی طبیعی می‌بود که مردم تبار آنان را فراموش کرده باشند و فراموش کنند که این امر تباری دیگر برایشان می‌سازد دارای شکوهی که در واقع وجود نداشته است. آخرین خداسازی، که شاهان را نه صرفاً از تخمه‌ی خدایان بلکه خودشان را خدایانی مجسم می‌انگاشت، بسیار سهل‌تر می‌بود اگر آنان در حال

اما عدم یقین درباره‌ی اصل و نسب پدریِ شاهان رُم شاید فقط به این معنی باشد که در دوران بعدی نام پدران آنان فراموش شده بود.

حیات خود عملاً ادعای خدایی کرده بودند. و دیده‌ایم که دلیلی برای این تصور وجود دارد. اگر در بین اقوام لاتین رسم بود که زنانِ خانواده‌ی شاهی همواره در خانه بمانند و مردانی از تبار دیگر و غالباً از کشوری دیگر را به شوهری بپذیرند که به خاطر ازدواج با شاهزاده‌خانمی بومی بر اریکه‌ی شاهی بنشینند، در این صورت نه فقط به شاهی رسیدنِ بیگانگان را در رُم، بلکه هم‌چنین وجود نام‌های بیگانه در فهرستِ شاهانِ آلبان را می‌توان درک کرد. در جامعه‌ای که اشرافیت فقط از طریق زنان منتقل می‌شود ــ به عبارت دیگر تبار از طریق مادر اهمیت دارد و تبار پدری به هیچ گرفته می‌شود ــ وصلت دخترانِ والانژاد با مردانِ عادی و حتی بیگانگان و بردگان عیبی نخواهد داشت به شرطی که خود مردانْ برای این کار مناسب به نظر آیند. فقط این مهم است که خانواده‌ی شاهی، که سعادت و حتی هستی مردم را بسته به آن می‌دانند، در قدرت و شوکت خود پایدار بماند، و به این منظور لازم است که زنانِ خاندان شاهی از مردانی بچه‌دار شوند که از نظر جسمی و روحی، طبق معیارهای جامعه‌ی ابتدایی، برای انجام‌دادنِ وظیفه‌ی مهم زاد و ولد مناسب‌اند. به این ترتیب کیفیت شخصیِ شاهان در این مرحله از تکامل اجتماعی دارای اهمیت حیاتی است. اگر مانند ملکه‌ی خود تبار شاهی و الٰهی داشته باشند که چه بهتر، اما از این لحاظ ضرورتی نیست.

آن‌جا که نسب فقط از طریق زنان منتقل می‌شود عالی‌نژادترین دختران ممکن است با مردان فرومایه حتی با بیگانگان و بردگان ازدواج کنند.

در آتن، مانند رُم، آثاری از جلوس به‌تخت به‌خاطر ازدواج با شاهزاده‌خانمی از خاندان شاهی سراغ می‌کنیم؛ می‌گویند دو تن از شاهان بسیار قدیم آتن، به نام سروپْس و آمفیکتیون، با دخترانِ اسلاف خود ازدواج کرده‌اند. این سنّت تا حدّی مبتنی بر شواهدی است که به واسطه‌ی آن می‌توان نتیجه گرفت در آتنْ قرابت اُناث مقدم بر قرابت ذکور بوده است.

آثاری از وراثت اُناث در پادشاهی یونان باستان.

علاوه بر این، اگر در این گمان خود به صواب بوده باشم که در لاتیوم باستانْ خاندان‌های سلطنتی دختران خود را در خانه نگه می‌داشتند و پسران‌شان را می‌فرستادند تا با شاهزاده‌خانم‌ها ازدواج کنند و در بین اقوام همسرشان به حکومت نشینند، پیامدش این خواهد بود که فرزندان ذکور نسل اندر نسل بر کشورهای مختلف سلطنت کرده باشند. به نظر می‌رسد که این امر هم در مصر باستان و هم در سوئد باستان روی داده است؛ از این‌جا به حق می‌توان استنباط کرد که بیش از یک شاخه از نژاد آریایی در اروپا چنین رسمی داشته‌اند. در بسیاری از روایت‌های یونانی می‌بینیم که شاهزاده‌ای سرزمین‌اش را ترک می‌کند و به سرزمینی دوردست می‌رود و با دختر پادشاه آن‌جا ازدواج می‌کند و به شاهی می‌رسد. نویسندگان یونان باستان دلایل مختلفی برای این‌گونه مهاجرت شاهزادگان آورده‌اند که متداول‌ترین‌اش این است که پسر شاه به خاطر قتل تبعید شده بود. این به خوبی می‌تواند علت فرار شاهزاده را از سرزمین خودش توجیه کند اما به هیچ وجه دلیلی بر شاه شدنش در سرزمینی دیگر نیست. این تردید ایجاد می‌شود که دلایلی از این دستْ

با این قانون وراثت سلطنت، مردان نسل اندر نسل بر سرزمین‌های مختلف حکومت می‌کنند.

مهاجرت اولاد ذکور در اعصار بعدی درک نمی‌شود.

برساخته‌ی نویسندگان باشد که آموخته‌ی این رسم بوده‌اند که پسر باید وارث تاج و تخت و سلطنت پدر گردد و لاجرم کوشیده‌اند برای آن همه روایت درباره‌ی جلای وطن پسران شاهان و به شاهی رسیدن‌شان در کشوری دیگر دستاویزی بیابند. در روایات اسکاندیناوی شبیه این‌گونه رسوم را می‌توان دید، زیرا شوهرانِ شاهزاده‌خانم‌ها را سراغ می‌کنیم که حکومتِ بخشی از قلمرو پدرزنِ تاجدارشان را به دست می‌آورند حتی اگر پدرزن‌ها خود دارای فرزندان پسر باشند. به خصوص، بنا بر گزارشِ ***هایمسکرینگلا*** یا ***تبارنامه‌ی شاهان تروژ***، اولاد ذکورِ خاندانِ ینگلینگار که از سوئد مهاجرت کرده است، در طول پنج نسل پیش از «هارولدِ موطلایی» دست‌کم شش ایالتِ تروژ را از راه وصلت با دخترانِ شاهان محلّی صاحب شده بودند.

آثار مهاجرت‌های مشابه در روایات اسکاندیناو.

به این ترتیب به نظر می‌آید که در بین بعضی اقوام آریایی، در مرحله‌ی معینی از تکامل اجتماعی‌شان، مرسوم بود که زنان را، و نه مردان را، انتقال‌دهنده‌ی خونِ شاهی بدانند و سلطنت را در هر نسل متوالی به مردی از خاندانی دیگر و اغلب از کشوری دیگر عطا کنند که با یکی از شاهزاده‌خانم‌ها ازدواج می‌کند و به قوم همسر خود فرمان می‌رانَد. این قصه‌ی رایج و مشهور که ماجراجویی وارد شهری غریب می‌شود و دلِ دختر شاه را به دست می‌آورد و از این طریقْ نصف یا همه‌ی سلطنت را تصاحب می‌کند چه بسا یادگار رسمی واقعی بوده باشد.

یادگار انتقال سلطنت از طریق زنان در قصه‌های عامیانه به جا مانده است.

آن‌جا که چنین آرا و اعمالی در کار باشد بدیهی است که پادشاهی صرفاً ملازمِ ازدواج با زنی از تبار شاهی است. مورخ دانمارک قدیم، ساکسو گراماتیکوس، این نوع پادشاهی را به صراحت از دهان هرموترود، ملکه‌ی افسانه‌ایِ اسکاتلند، بازگو می‌کند. هرموترود می‌گوید «او مسلماً ملکه بود اما جنسیت‌اش چنین ایجاب نمی‌کرد که شاه به حساب آید، نه (ولی درست‌تر همین است)، هر آن‌کس را که وی لایق بستر خویش می‌یافت بی‌درنگ شاه می‌شد. او سلطنتِ کشورش را با خودش تسلیم می‌کرد. بدین‌سان عصای شاهی و آغوش او در کنار هم بود.» این گفته بسیار اهمیت دارد زیرا ظاهراً انعکاس رسم متداولی در خصوص شاهانِ پیکت است. از گفته‌های بید برمی‌آید که هرگاه شبهه‌ای در انتقال سلطنت و جانشین بروز می‌کرد، پیکت‌ها شاهان خود را از تیره‌ی زن انتخاب می‌کردند تا از نسل مرد*. خصوصیات شخصی که برای مردی لازم بود تا به کسوت شاهی درآید و به تخت جلوس کند طبیعتاً براساس آرای عامه در هر عصر و شخصیت شاه یا جانشین او تفاوت می‌کرد اما منطقی است که تصور کنیم در میان آنان و در جوامع بدوی قدرت بدنی و زیبایی ظاهری عامل مهمی به حساب می‌آمد.

آن‌جا که چنین آدابی رایج است سلطنت ملازم ازدواج با یک شاهزاده‌خانم است.

ظاهراً گاهی حق همسری با ملکه و جلوس به تخت شاهی ضمن مسابقه‌ای تعیین می‌شد. لیبیایی‌های الیتمی سلطنت را به سریع‌ترین دونده می‌دادند. در بین پروسی‌های

تعیین جانشین شاه با مسابقه.

قدیم نامزدان اشرافیت با اسب به سوی شاه می‌تاختند و کسی که زودتر به او می‌رسید به اشرافیت نایل می‌شد. مطابق سنّت قدیم‌ترین بازی‌های المپیک را اندیمیون برگزار کرد. او پسرانش را برای رسیدن به سلطنت به مسابقه‌ی دو واداشت. می‌گویند آرامگاه او خط آغاز مسابقه بود. داستان مشهور پلوپس و هیپوداميا احتمالاً روایت دیگری از این افسانه است که نخستین بازی‌های المپیک جایزه‌ای کمتر از جلوس بر تخت سلطنت نداشت.

داستان‌های یونانی درباره‌ی وصلت شاهزاده‌خانم از طریق مسابقه.

این گونه سنّت‌ها به خوبی حاکی از مراسم مسابقه برای بردن عروس است. زیرا چنین رسمی ظاهراً در بین بسیاری از اقوام رایج بوده است هرچند که در عمل فقط شکل و ظاهر آن اجرا و بازسازی می‌شده است. از این رو، می‌شنویم که «مسابقه‌ای هست موسوم به «تعقیب عشق» که گویا بخشی از مراسم ازدواج در بین قرقیزها بوده است*. در این مراسم، عروس با تازیانه‌ای سهمگین در دست بر اسبی تیزرو سوار می‌شود و همه‌ی مردان جوانی که خواهان اویند به تعقیب او می‌پردازند. عروس مال کسی بود که می‌توانست او را بگیرد. اما دختر نیز علاوه بر اسب تیزپایی که داشت، می‌توانست از تازیانه‌ی بسیار قابلی که در دست داشت برای راندنِ خواستگارانی که باب میلش نبود استفاده کند و معمولاً خود را به کسی که از قبل برگزیده بود و دوست می‌داشت تسلیم می‌کرد.» مسابقه‌ی بردنِ عروس در بین کوریاک‌های آسیای شمال شرقی نیز دیده می‌شود. مراسم در چادری بزرگ و مدور برگزار می‌شود که دورادورش را حجره‌های جداگانه موسوم به ***پولوگ*** دایره‌وار درست می‌کردند. دختر از اول شروع می‌کند و اگر بتواند از همه‌ی حجره‌ها بگذرد و گرفتار هیچ‌یک از خواستگارها نشود از تعهد ازدواج آزاد است. زنان قبیله انواع موانع را بر سر راه مرد قرار می‌دهند. به تله‌اش می‌اندازند، تازیانه‌اش می‌زنند و از این قبیل تا آن‌جا که خواستگار بخت اندکی برای موفقیت خواهد داشت مگر آن‌که دختر او را بخواهد و خود را به او تسلیم کند. رسم مشابهی در میان همه‌ی اقوام توتونی [اروپای شمالی] وجود داشته است زیرا زبان‌های ژرمن، انگلوساکسون و نروژی [اسکاندیناوی] واژه‌ی مشترکی برای ازدواج دارند که معنی‌اش مسابقه‌ی عروس است. علاوه بر این آثار این رسم و آیین تا دوران جدید نیز به جا مانده است.

مراسم مربوط به مسابقه‌ی عروسی در بین قرقیزها و کوریاک‌ها.

به این ترتیب به نظر می‌رسد که حق ازدواج با یک دختر و به خصوص با شاهزاده‌خانم غالباً به عنوان پاداش و جایزه در یک مسابقه‌ی ورزشی اعطا می‌شد. بنابراین جای تعجبی نخواهد بود اگر شاهان رُم پیش از صدور اجازه‌ی ازدواج دخترانشان به این‌گونه آزمون‌های باستان در مورد توانایی‌های شخصیِ دامادها و جانشینان خود متوسل شده باشند. اگر نظریه‌ی من درست باشد، شاه و ملکه‌ی رُم تجسم ژوپیتر و ملکه‌ی او بودند و برای این خدایان مراسمی سالانه به صورت ازدواج مقدس برگزار می‌شد که غرض از آن

فرار سالیانه‌ی شاه در رُم شاید بازمانده‌ی مبارزه‌ی او برای سلطنت و برای ازدواج با شاهزاده‌خانم بود.

کمک به افزایش محصول و باروری و تکثیر انسان‌ها و چهارپایان بود. بدین‌سان، در بسیاری از سرزمین‌های شمالی مراسمی انجام می‌گرفت که شاید ما تصور کنیم شاه و ملکه‌ی ماه مه به نظر آن‌ها در اعصارِ باستان انجام می‌دادند. اکنون می‌بینیم که حق ایفای نقشِ شاهِ ماه مه و ازدواج با ملکه‌ی ماه مه زمانی از طریق مسابقه‌ای ورزشی، به ویژه با رقابت تعقیب و گریز، تعیین و ایجاد می‌شده است. و احتمال دارد که یادگار مراسم قدیمی ازدواج از آن‌گونه که دیدیم باشد: مراسمی برای آزمایش شایستگی نامزد زناشویی. منطقی بود که چنین مراسمی با دقت و شدت خاصی در مورد شاه اجرا شود تا اطمینان حاصل گردد که شاه فاقد هر نوع عیب و ایرادی است که نگذارد وی آیین‌های مقدسِ ضروری را که به نظر آنان امنیت و سعادت اجتماع، بسی بیش از وظایف کشوری و نظامی، در گروِ اجرای آن‌ها بود، به جای آرد. و طبیعی بود که هرازگاهی همان مراسم و آزمایش‌ها را مجدداً در مورد او صورت دهند تا علناً ثابت شود که وی هنوز یارای ادای وظایف سنگینی را که بر عهده‌اش محول شده است دارد. یادگاری از این آزمون احتمالاً در مراسم موسوم به فرار شاه (regifugium) که هر سال تا عصر امپراتوری همچنان در رُم اجرا می‌شد وجود داشت. رسم بود که در بیست‌وچهارم فوریه در comitium مراسم قربانی اجرا می‌شد و سپس «شاهِ آیین‌های مقدس» از انجمن (Forum) می‌گریخت*. حدس می‌زنیم که فرار شاه اصلاً مسابقه‌ی سالانه‌ی سلطنت بوده است که به عنوان پاداش به سریع‌ترین دونده اعطا می‌شد. در پایان سال شاه بایستی برای دوره‌ی دوم سلطنت‌اش دوباره می‌دوید و این کار آن‌قدر ادامه می‌یافت تا بالاخره شکست می‌خورد و عزل یا کشته می‌شد. به این ترتیب چیزی که زمانی مسابقه بوده شکل تعقیب و گریز را به خود گرفته است. مراسم با فرار شاه شروع می‌شد و رقیبان به دنبال او راه می‌افتادند. اگر دوندگان به او می‌رسیدند، می‌بایست تاج و احتمالاً جانش را به تیزپاترین دونده‌ی آن جمع تسلیم می‌کرد. به مرور زمان احتمالاً مردی چیره‌دست و بزرگمنش بر تخت شاهی جلوس کرده و بر دیگران برتری یافته و مسابقه‌ی سالانه را به صورت مراسمی ظاهری درآورده است که گویا در اعصار باستان همواره وجود داشته است. این مراسم را گاهی یادمانِ راندنِ شاهان از رُم دانسته‌اند اما این ظاهراً فقط توجیه بعدی مراسمی بوده است که معنای قدیم آن فراموش شده بود. به احتمال زیاد «شاهِ آیین‌های مقدس» با این عمل صرفاً رسمی باستان را رعایت می‌کرد که در عصر شاهی هر سال شاهان پیشین به جا می‌آوردند. معنای اصلی این مراسم را شاید همیشه کما بیش از روی حدس و گمان بتوان توضیح داد. توضیح حاضر با توجه به آن اِشکال و ابهامی که این موضوع را فراگرفته است صورت می‌گیرد.

بدین‌سان، اگر نظریه‌ی من درست باشد، فرار سالانه‌ی شاه رُم یادگار زمانی است که سلطنت به صورت مقامی سالانه به ورزشکار یا مبارز [گلادیاتور] پیروز اعطا می‌شد و

سرنوشت موحش شاهان رُم.

همراه آنْ شاهزاده‌خانم نیز به همسری او درمی‌آمد و از آن پس در کنار عروسِ خودْ خدا و زن‌خدایی بودند که با وصلتی مقدس به هم پیوسته بودند تا باروری زمین براساس جادوی هومیوپاتیک مسلم گردد. اگر در این گمان بر حق باشیم که در اعصار کهن شاهان قدیم لاتینْ تجسمِ خدایی بودند و مرتباً در همان نقش کشته می‌شدند، در این صورت سرنوشت اسرارآمیز یا وحشیانه‌ای را که بسیاری از این شاهان گویا داشته‌اند بهتر می‌توان فهمید. دیدیم که بنا بر روایات، یکی از شاهان آلبا که کفر ورزید و برق و صاعقه‌ی ژوپیتر را تقلید کرد به برق صاعقه کشته شد. می‌گویند رمولوس به گونه‌ای اسرارآمیز چون اینیاس ناپدید شده یا نجیب‌زادگان که از او بدرفتاری دیده بودند تکه‌تکه‌اش کرده‌اند و هفتم ماه ژوئیه روز هلاکت او جشنواره‌ای بود که شباهت‌هایی با ساتورنالیا [شادخواری] داشته است، زیرا در این روز کنیزکان از آزادی‌های خاصی برخوردار می‌شدند. چون زنان آزاد به طرز کدبانوها و دوشیزگان لباس می‌پوشیدند و در شهر گردش می‌کردند، به هرکس که می‌رسیدند ریشخند و مسخره‌اش می‌کردند، با یکدیگر دعوا و جنجال می‌کردند و سنگ و کلوخ بر یکدیگر می‌زدند. دیگر شاه رُمی که هلاک شد تیتوس، همردیف سابینِ رُمولوس، بود. می‌گویند او در لاوینیوم برای خدایانِ آبا و اجدادی مراسم قربانیِ علنی برگزار می‌کرد که چند تن که از او رنجیده بودند با خنجر و نیزه‌های مراسم قربانی که از محراب ربوده بودند او را کشتند. زمان و شیوه‌ی مرگ حاکی است که قتل احتمالاً بیش از آن‌که سوءقصد باشد نوعی مراسم قربانی بوده است. هم‌چنین شایع بود که تولوس هاستیلیوس، جانشین نوما، بر اثر رعد و برق کشته شده است اما بسیاری اعتقاد داشتند که وی به تحریک آنکوس مارسیوس، که پس از او به سلطنت رسید، به قتل رسیده است. پلوتارک در صحبت از نوما که کمابیش اساطیرگونه و نوعی فرمانروای کاهن است می‌گوید «شهرت او را سرنوشت و اقبالِ شاهان بعدی افزایش داد. زیرا از پنجِ تنی که پس از او بر تخت نشستند، آخرین شاهْ معزول شد و عمرش در تبعید به پایان رسید و از چهار تنِ دیگر هیچ‌یک به مرگ طبیعی نمرد؛ سه تن به قتل رسیدند و تولوس هاستیلوس بر اثر صاعقه کشته شد.

مرگ رمولوس در هفتم ژوئیه در جشنی شبیه ساتورنالیا.

سرنوشت فجیع تاتیوس و سایر شاهان رُم.

جانشین سلطنت لاتین شاید گاهی در مبارزه‌ی تن به تن معلوم می‌شد.

این افسانه‌های مربوط به سرنوشت فجیع شاهانِ رُم حاکی است که رقابت برای جلوس بر تخت شاهی احتمالاً گاهی از صورت مسابقه‌ی دوستانه خارج می‌شد و مبارزه‌ای مرگبار می‌گشت. اگر چنین باشد شباهتی که بین رُم و نمی یافتیم باید بیشتر از این باشد. بدین‌سان در هر دو سرزمین فرمانروایان مقدس، نمایندگان جاندارِ الوهیت، می‌بایست به دست مردی مصمم عزل و کشته شود که می‌توانست حق خدایی‌اش برای سلطنت مقدس را با زور بازو و شمشیر برّا ثابت کند. شبیه این رسم که به گمان من قانون سلطنت لاتین بوده است، رسمِ امروزی در آفریقای غربی است. وقتی مالوانگو یا شاهِ لوانگو که نماینده‌ی خدا در روی زمین انگاشته می‌شود انتخاب شد، در زیرِ **نکومبی**، درخت

مبارزه برای شاهی در آفریقا.

بزرگی نزدیک ورودیِ محوطه‌ی مقدس خود می‌ایستد. آن‌جا به ترغیب و تشویق یکی از دستیارانش، باید با هر کسی که به حق وی در سلطنت و تخت شاهی اعتراض دارد بجنگد. ین یکی از نمونه‌های زیادی است که در آن‌ها آیین‌ها و افسانه‌های ایتالیای باستان با عملکرد آفریقای امروز منعکس می‌شود. همین‌طور در قبیلهٔ بانیورو* در آفریقای مرکزی که شاهش به هنگام زوال قدرت و سلامتی‌اش می‌بایست شخصاً از جان خود دفاع کند، جانشین تخت شاهی از طریق مبارزه‌ی مرگ و زندگی بین مدعیان تعیین می‌شد. مدعیان شاهی آن‌قدر می‌جنگند تا آن‌که فقط یک تن زنده می‌ماند. حتی در انگلستان بقایای رسم مشابهی تا همین اواخر در مراسم تاجگذاری وجود داشت. در ضمن مراسم پهلوانی به میدان می‌آمد و همه‌ی آنهایی را که به حق شاه معترض بودند به مبارزه‌ی مرگ و زندگی می‌طلبید. پِپیس شاهد عینی این رسم در هنگام تاجگذاری چارلز دوم* بوده است.

فصل ۱۰

مسئولیتِ سلطنت

۱

زندگی شاهان و کاهنانِ آسمانی مقررات دقیقی داشت.

در مرحله‌ای از جامعه‌ی قدیم، شاه یا کاهن را غالباً دارای نیروهای فوق‌طبیعی یا تجسم یکی از خدایان می‌دانستند و بر اساس این باور اعتقاد داشتند که سیر طبیعت کمابیش زیر فرمان اوست و همو مسئولیت بدی آب و هوا، بدی محصول و بلایایی مانند آن را بر عهده دارد. تا حدودی به نظر می‌رسد این گمان وجود داشت که تسلط شاه بر طبیعت، همچون سلطه‌اش بر رعایا و بردگان خود از اراده‌ی خاصی سرچشمه می‌گیرد و بنابراین بروز خشکسالی، قحط، طاعون و سیل و طوفان را به بداقبالی، غفلت یا گنهکاریِ فرمانروای خود نسبت می‌دادند و با بند و تازیانه یا، اگر همچنان سرسخت بود، با عزل و مرگ مجازاتش می‌کردند. با این حال، گاهی گردش طبیعت را در عین آنکه به شاه وابسته می‌دانستند، در برخی موارد مستقل از اراده‌ی او تصور می‌کردند. شخص شاه را، این‌طور بگوییم که، کانون پویای گیتی می‌دانستند که شعاع‌های نیرو و توان از آن به همه جای ملکوت می‌تابد و از این رو هر حرکت شاه ــ چرخش سرش، بالارفتن دستش ــ بلافاصله در بخشی از طبیعت اثر می‌گذارد و ممکن است آن را برآشوبد. شاه نقطه‌ی اتکا است و تعادل هستی به او بسته است و کوچک‌ترین بی‌قاعدگی از جانب وی ممکن است آن تعادل حساس را بر هم زند. بنابراین باید سخت مراقب خود و نیز تحت مراقبت باشد و همه‌ی زندگی‌اش تا کوچک‌ترین جزئیات آن‌چنان تنظیم گردد که هیچ عمل او، ارادی یا غیرارادی، نظم مستقر طبیعت را خدشه‌دار نکند یا برهم نزند.

میکادو یا دایریِ ژاپن.

میکادو*[*] یا ***دایری*** امپراتور روحانی ژاپن، نمونه‌ی مشخصی از این گونه شاهان است. او تجسم الهه‌ی خورشید است که بر جهان، از جمله خدایان و مردمان، فرمان می‌راند. سالی یک بار همه‌ی خدایان منتظر او می‌شوند و یک ماه در بارگاه وی اقامت می‌کنند. در این ماه که اسمش «بی‌خدا» معنی می‌دهد، کسی وارد معبدها نمی‌شود زیرا خدایان رفته‌اند و معابد متروک است. میکادو را رعایایش «خدای ظاهر یا مجسم» می‌نامند و وی در بیانیه‌ها و فرمان‌های رسمی‌اش همین عنوان را به‌کار می‌بَرد و بر خدایان

ژاپن تسلط محلّی دارد. مثلاً در فرمانی رسمی مربوط به سال ۶۴۶ امپراتور «خدای مجسّمی که بر جهان فرمانرواست» توصیف می‌شود.

مقررانی که سابقاً میکادو در زندگیش رعایت می‌کرد.

توصیف زیر از نحوه‌ی زندگی میکادو حدود دویست سال پیش نگاشته شده است:

«حتی تا امروز نیز شاهزادگان خانواده‌ی سلطنتی را، به خصوص آنهایی را که به تخت می‌نشینند، اشخاصی بسیار مقدس می‌دانند و از بدو تولد مقامی چون پاپ دارند. برای این‌که این حرمت در اذهان رعایا محفوظ مانَد مجبورند مراقبتی استثنایی از وجود مقدس خود معمول دارند و چنان کارهایی صورت دهند که در قیاس با آداب و رسوم سایر اقوام عجیب و نامربوط می‌نماید. بی‌مناسبت نیست اگر نمونه‌هایی از آن را ذکر کنیم. امپراتور دون شأن و تقدس خود می‌داند که پا بر زمین نهد، به همین سبب وقتی می‌خواهد جایی برود بر دوش دیگران باید حمل شود. این وجود مقدس نباید در هوای آزاد آزرده گردد و گمان می‌کنند که خورشید آن شایستگی را ندارد که بر سرِ امپراتور بتابد. برای اعضای بدن او چنان تقدسی قائلند که او جرئت نمی‌کند مو یا ریش یا ناخن خود را کوتاه کند و بچیند. اما برای آن‌که زیاد کثیف نشود او را شب‌هنگام که در خواب است می‌توانند تمیز کنند زیرا معتقدند کُه در این موقع آنچه از بدن او سُترده یا چیده می‌شود در واقع از او دزدیده شده است و این دزدی تقدس و شأن او را خدشه‌دار نمی‌کند. در ایام باستان، امپراتور مجبور بود هر روز صبح چندین ساعت، تاج شاهی به سر، همچون مجسمه‌ای بر تخت نشیند و نمی‌بایست دست یا پایش را، سر یا چشم‌هایش را و عضوی از اعضای بدنش را تکان دهد زیرا گمان می‌کردند که به این ترتیب می‌تواند آرامش و صلح را در امپراتوریش حفظ کند و اگر خدای‌ناکرده تکانی می‌خورد یا مدت زیادی به سوی بخشی از مستملکات خود می‌نگریست، چنین تصور می‌شد که جنگ، قحط، حریق یا بلای بزرگ دیگری عنقریب مملکت را ویران خواهد کرد. اما بعدها کشف شد که تاج شاهی مأمن و پناهی بود که با سکون و ثبات آن آرامش در امپراتوری محفوظ می‌مانْد. لازم بود که شاه فقط برای استراحت و تفریح از این وظیفه‌ی طاقت‌فرسا معاف گردد، بنابراین امروزه تاج را صبح‌ها چندین ساعت بر روی تخت قرار می‌دهند. طعام شاه را هر بار باید در ظرفی تازه درست کرد و در بشقاب‌های تازه روی میز چید. ظرف‌ها و بشقاب‌ها همه کاملاً تمیز و پاکیزه‌اند اما از گِل معمولی درست شده‌اند تا پس از هر بار مصرف بدون تحمل هزینه‌ی هنگفت بتوان دورشان انداخت یا شکست. معمولاً ظرف‌ها را می‌شکنند تا مبادا به دست مردم عادی بیفتند زیرا اعتقاد دینی‌شان بر این است که اگر آدمی عادی جرئت کند که در این ظرف‌های مقدس غذا بخورد دهان و گلویش تاول می‌زند و می‌سوزد. لباس‌های مقدسِ ***دایری*** نیز این اثرات شوم را دارد. آنان معتقدند که اگر آدمی عادی بی‌اجازه یا دستور صریح امپراتور آن را بپوشد همه‌ی بدنش تاول می‌زند و درد می‌گیرد.» گزارشی قدیم‌تر در مورد میکادو نیز در

همین مایه است: «تحقیری شرم‌آور بود که حتی پا بر زمین نهد. حتی اجازه نمی‌دادند که خورشید و ماه بر سرش بتابد. چرک و زواید بدن را از تن او برنمی‌گرفتند، نه موی سر، نه ریش و نه ناخن‌هایش را کوتاه نمی‌کردند. غذایش را هر بار در ظرفی تازه می‌خورْد*».

مقررانی که شاهان و کاهنان در آفریقا و آمریکا رعایت می‌کنند.

چنین فرمانروایان کاهن‌وار یا بیشتر خداگونه، در مرحله‌ی پایین‌ترِ وحشی‌گری ، در ساحل غربی آفریقا یافت می‌شوند. در شارک پوینت نزدیک دماغه‌ی پادرون* در گینه‌ی سفلی، *کولولو* سلطانِ کاهن‌گونه تنها در جنگلی زندگی می‌کند. او نباید زنی را لمس کند یا از خانه‌اش به در آید. در واقع حتی نباید مسندش را ترک کند. مجبور است همان جا نشسته بخوابد زیرا اگر بیاساید دیگر بادی نخواهد وزید و قایقرانی تعطیل خواهد شد. او طوفان‌ها را مهار می‌کند و به طور کلی آب و هوای مساعد و مناسب در اختیار اوست. در مونت آگو در توگو از متصرفات آلمان در آفریقای غربی* فتیش یا روحی موسوم به باگبا زندگی می‌کند که برای سراسر سرزمین مجاور اهمیت عظیمی دارد، قدرت باران‌سازی و قطع باران منسوب به اوست. بادها نیز به فرمان اویند از جمله «هرمتان»، بادِ خشکِ گرم، که از داخل می‌وزد. کاهنِ این روح در خانه‌ای در بلندترین قله‌ی کوهستان مسکن دارد و آن‌جا بادها را در کوزه‌های عظیم می‌کند. طلب باران نیز از او می‌شود، با دندان و چنگال پلنگ برای مردم تعویذ و طلسم می‌کند. اما هرچند قدرت عظیمی دارد و در واقع رییس واقعیِ سرزمین است، قانون فتیش ترک کوهستان را برایش ممنوع کرده است و سراسر عمرش را باید بر فراز قله‌ی آن سرکند. فقط سالی یک بار پایین می‌آید تا از بازار خرید کند اما حتی این‌جا نیز نمی‌تواند پا به کلبه‌ی آدمیان فانی بگذارد و همان روز باید به تبعیدگاه خود بازگردد. کار اداره‌ی آبادی‌ها را سرکردگانِ زیردست او که منصوبِ او هستند انجام می‌دهند. در کنگو، سلطان‌نشین غرب آفریقا کاهن بزرگی موسوم به چیتومه یا چیتومبه وجود داشت که به اعتقاد بومیان خدایی در روی زمین بود و آسمان‌ها را به زیر فرمان داشت. سیاهان پیش از لب‌زدن به محصول جدیدِ نوبرانه را به او پیشکش می‌کردند و می‌ترسیدند که اگر این قانون را نقض کنند بلایای عظیم بر آنان نازل گردد. وقتی اقامتگاهش را برای سرکشی به جاهای دیگری که در حوزه‌ی استحفاظی او بود ترک می‌کرد همه‌ی زن و شوهرها می‌بایست در ایام غیبت او از آمیزش جنسی سخت پرهیز کنند، زیرا هر ناپرهیزی ممکن بود موجب هلاکت او گردد. هنگامی که مرگ طبیعی وی فرا می‌رسید گمان می‌کردند دنیا متلاشی خواهد شد و زمین که تاکنون با قدرت و کیاست وی استوار بود از هم خواهد پاشید. در بین اقوام نیم‌وحشیِ برّ جدید، هنگامی که اسپانیایی‌ها تسخیرش کردند، خداسالاری و روحانی‌سالاری از نوع ژاپن وجود داشت، به ویژه کاهن بزرگ زاپوتک‌ها ظاهراً مشابهت نزدیکی با میکادو داشته است. این رقیب قدرتمندِ شخص شاه سرکرده‌ی روحانی آن سرزمین بود و بر یوپا، یکی از شهرهای عمده‌ی آن‌جا، فرمان می‌رانْد. می‌گویند ممکن

نیست بتوان حرمتی بیش از آنکه برای وی قائل بودند تصور کرد. او را خدایی می‌انگاشتند که زمین را آن شایستگی نبود که وی پا بر آن نهد یا خورشید که بر وی بتابد. تقدس وی خدشه‌دار می‌شد اگر حتی پا بر زمین می‌نهاد. کسانی که تخت روان او را بر شانه‌های خود حمل می‌کردند از شریف‌ترین خانواده‌ها بودند. به ندرت لطف می‌کرد که به چیزی در اطراف خود نگاهی بکند و هرکس که او را می‌دید به زمین می‌افتاد و صورت بر خاک می‌نهاد و فکر می‌کرد که حتی دیدن سایه‌ی او موجب مرگ و هلاکت می‌شود. قاعده‌ی پرهیز از آمیزش جنسی مرتباً بر کاهنان او، به خصوص کاهن اعظم، شامل می‌شد اما «در روزهای خاصی از هر سال که جشن و سرور و پایکوبی برگزار می‌شد رسم بود که کاهن اعظم مست و لایعقل شود و در این حال، که گویی وی نه به زمین وابسته بود نه به آسمان، یکی از زیباترین دوشیزگانی را که وقف خدمت به خدایان بود در اختیارش می‌گذاشتند.» اگر بچه‌ای که متولد می‌شد پسر بود، چون شاهزاده‌ای اصیل بزرگ می‌شد و بزرگ‌ترین پسرْ منصب کاهنی را از پدر به ارث می‌بُرد. قدرت‌های فوق‌طبیعی که به این کاهن نسبت می‌دادند مشخص نیست اما احتمالاً شبیه قدرت‌های میکادو و چیتومه بوده است.

مقرراتی که در جوامع اولیه برای زندگی فرمانروایان وجود داشت، به منظور حفظ جان آن‌ها و به خاطر مصالح مردم بود.

هر آن‌جا که، مثل ژاپن و آفریقای غربی، گمان می‌رود نظام طبیعت و حتی هستیِ عالَم بسته به وجود شاه یا کاهنی است، بدیهی است که رعایایش باید او را هم منبع خیر و برکت بیکران و هم منشأ شر و خطر بی‌انتها بدانند. از سویی مردم باید به خاطر باران و آفتاب که میوه‌ها و زمین را می‌پرورَد، به خاطر باد که کشتی‌ها را به ساحل می‌رساند و حتی به خاطر زمین زیر پایشان از او سپاسگزار باشند. اما او آنچه را که می‌دهد می‌تواند دریغ کند. وابستگی طبیعت به شخص او چنان نزدیک است. تعادل نیروهایی که وی کانون آنهاست چنان حساس و ظریف است که کوچک‌ترین بی‌نظمی از سوی او می‌تواند چنان آشوبی به پا کند که زمین را واژگون سازد. و اگر طبیعت ممکن است با کوچک‌ترین عمل غیرارادی شاه بیاشوبد، به آسانی می‌توان تصور کرد که مرگ وی چه فاجعه‌ای به بار خواهد آورد. مرگ طبیعیِ چیتومه، چنان که دیدیم، به اعتقاد عموم، اضمحلال همه چیز را به دنبال داشت. بنابراین، روشن است که مردم به خاطر علاقه به امنیت و آسایش خود، که هرآن ممکن است با یک عمل نابجای شاه به خطر افتد و با مرگ او بدتر هم شود، از شاه یا روحانی خود خواهند خواست که خود را دقیقاً با قوانین و قواعدی وفق دهد که رعایتش برای سلامت خود وی و در نتیجه برای سلامت قوم او و جهان ضروری تصور می‌شود. این نظر که سلطنت‌های اولیه استبدادهایی است که در آنْ مردم فقط به خاطر سلطان وجود دارند، در خصوص پادشاهی‌هایی که مورد نظر ماست به هیچ روی نافذ نیست. برعکس، سلطان در این‌جا فقط به خاطر رعایایش وجود دارد. زندگیش فقط تا زمانی ارزش دارد که وظایف خاص سلطنت را با تنظیم گردش طبیعت به نفع مردم خود انجام می‌دهد. بنابراین به محض

این‌که نتواند وظایفش را انجام دهد، همه‌ی آن مراقبت، حرمت و احترام دینی که تاکنون برایش نثار می‌شد رخت برمی‌بندد و به نفرت و تحقیر تبدیل می‌شود. او را با رسوایی عزل می‌کنند و اگر جان به در ببرد باید شاکر باشد. او که زمانی چون خدا پرستیده می‌شد زمانی دیگر چون مجرمی کشته می‌شود. اما این تغییر رفتار مردم امری غریب و خارق‌العاده نیست. برعکس، رفتارشان جزیی از یک طرح کلّی است. اگر فرمانروای‌شان خدای آنهاست، حامی آنها نیز هست یا باید باشد و اگر نتواند باشد باید جای خود را به کسی دهد که می‌تواند. اما مادام که به انتظارات مردم پاسخ می‌دهد مراقبت مردم از او و اصرارشان در این‌که خود نیز مراقب خود باشد حدی نخواهد داشت. چنین فرمانروایی در احاطه‌ی مراسمی آیینی، مجموعه‌ای از محرمات و واجبات قرار دارد که غرض اصلی آن نه افزودن بر شأن او یا برای راحتی وی بلکه بازداشتن او از اقدام به حرکتی است که با بر هم زدن روال طبیعت، ممکن است خود و قوم خود و همه‌ی جهان را به فاجعه‌ای عمومی سوق دهد. این مراسم نه تنها برای آسایش او نیست بلکه با محدود ساختن اعمال او آزادی‌اش را سلب می‌کند و غالباً زندگی‌یی را که حفاظت آن مورد نظر است، برایش تلخ و غم‌افزا و کسالت‌بار می‌سازد.

تابوهایی که شاهانِ آفریقایی رعایت می‌کنند.

می‌گویند از میانٰ شاهان **لوانگو** که دارای قدرت‌های فوق‌طبیعی‌اند قدرتمندترین شاه باید محرمات بیشتری را رعایت کند. همه‌ی اعمال او، راه رفتن و نشستن‌اش، خوردن و نوشیدنش، خوابیدن و بیدار شدنش قبلاً تنظیم شده است. این محدودیت‌ها در مورد جانشین او نیز از زمان طفولیت اِعمال می‌شود و با بزرگ‌تر شدنش بر تعداد پرهیزها و مراسمی که باید رعایت کند افزوده می‌شود «تا جایی که به هنگام جلوس بر تخت شاهی در دریای مراسم و آیین‌ها و محرمات فرو می‌رود.» در دهانه‌ی آتشفشانی خاموش که گرداگردش را شیب تند علفزار فرا گرفته است، آلونک‌های پراکنده و مزارع سیب‌زمینیِ ***ریابا*** قرار دارد که پایتخت سلطان بومی محل، فرناندو پو است. این موجود اسرارآمیز در اعماق دهانه‌ی آتشفشان در میان حرمسرایی با چهل زن زندگی می‌کند و می‌گویند بدنش پوشیده از سکه‌های نقره‌ی قدیمی است. این وحشی عریان، با این همه، نفوذی بس بیشتر از حاکم اسپانیاییِ سانتا ایزابل در جزیره دارد. روح محافظه‌کار ***بوبی‌ها*** یا ساکنان بومی جزیره، گویی، در وجود او قرار می‌یابد. او هرگز سفیدپوستی ندیده است.و بوبی‌ها اعتقاد راسخ دارند که تماشای چهره‌ای سفید و روشن بلافاصله موجب مرگ وی می‌شود. هرگز نمی‌تواند به دریا بنگرد، در واقع می‌گویند که هرگز، حتی از دور، نباید دریا را ببیند و بنابراین زندگی‌اش را با پابندی بر پاها در فضای نیمه روشن کلبه‌اش سپری می‌کند. مسلم است که هرگز پا بر ساحل نگذاشته است. به جز تفنگی فتیله‌ای و چاقو چیزی از لوازم سفیدپوست‌ها را به‌کار نمی‌بَرد. لباس اروپایی هرگز به تنش نمی‌خورَد و از توتون و مشروب و حتی نمک نفرت دارد.

تابوهایی که شاهان آفریقایی رعایت می‌کنند.

در میان قومِ Ewe زبانِ **ساحل بردگان*** در آفریقای غربی «شاهْ کاهن اعظم نیز هست. به همین سبب، به خصوص در ایام گذشته، رعایایش به او دسترسی نداشتند. فقط شب‌ها اجازه داشت برای استحمام و مانند آن اقامتگاه‌اش را ترک کند. فقط نماینده‌اش موسوم به «سلطانِ مرئی» با سه سرکرده‌ی منتخب می‌توانستند با او صحبت کنند اما آنها نیز می‌بایست بر پوست خام گاو نری پشت به او بنشینند. او نمی‌بایست آدم اروپایی یا اسبی ببیند یا دریا را تماشا کند به همین دلیل مجاز نبود اقامتگاهش را حتی لحظه‌ای ترک کند. این قوانین در ایام اخیر رعایت نمی‌شود.» سلطان داهومی نیز از دیدار دریا محروم است. شاهانِ لوانگو و **آردرای** بزرگ در گینه نیز چنین‌اند. دریا فتیشِ **آییوها** در شمال غربی داهومی است و اگر خود یا شاه‌شان به آن بنگرند به دست کاهنان قبیله کشته می‌شوند. معتقدند که سلطانِ ***کایور*** در سنگال اگر از رودخانه‌ای یا شاخابه‌ی دریا بگذرد در عرض یک سال حتماً می‌میرد. در ***ماشونالند*** تا همین اواخر بزرگان از بعضی رودخانه‌ها، مخصوصاً از ***روریکوی*** و ***نیادیری*** نمی‌گذشتند و این رسم در سال‌های اخیر حداقل در مورد یک سرکرده هنوز به شدت رعایت می‌شد. «رییس قبیله به هیچ عنوان از رود عبور نمی‌کند. اگر این کار بسیار ضروری باشد چشمانش را می‌بندند و با آواز و فریاد عبورش می‌دهند. اگر خود از رود بگذرد یا کور می‌شود یا می‌میرد و یقیناً از ریاست عزل می‌شود.» همین‌طور در میان ***ماهافالی***‌ها و ***ساکالاوا***ها در جنوب ماداگاسکار بعضی سلطان‌ها حق ندارند به دریا بروند یا از بعضی رودها بگذرند. در میان ساکالاواها سلطان را موجودی مقدس می‌دانند اما «محدودیت‌هایی برایش وجود دارد که مانند امپراتور چین اعمال و رفتارش را تعیین و تنظیم می‌کند. هیچ کاری نمی‌تواند انجام دهد مگر آن‌که جادوگران سعد بودن‌شان را تأیید کرده باشند. نمی‌تواند غذای گرم بخورد، در بعضی روزها نباید از کلبه‌اش بیرون بیاید و از این قبیل.» در بین برخی قبایل کوه‌نشین ***آسام*** سرکرده و همسرش باید ممنوعیت‌های زیادی را در مورد غذا رعایت کنند. به این صورت، حق ندارند گوشت گاومیش، گوشت خوک، گوشت سگ، گوشت ماکیان، یا گوجه‌فرنگی بخورند. رییس باید پرهیز کند، بیش از یک زن نگیرد و در شب مراسم عمومیِ رعایت محرمات از او دوری کند. در میانِ گروهی از قبایل، رییس نباید در دهکده‌ی بیگانه غذا بخورد و به هیچ عنوان و تحت هیچ شرایطی نباید سخن زشت بر زبان آرد. ظاهراً این مردم تصور می‌کنند تخطی رییس از یکی از محرمات موجب فلاکت و بدبختی همه‌ی دهکده خواهد شد.

ممنوعیتِ دیدنِ دریا.

تابوهایی که رؤسای قبیله ساکالاوا و قبایل کوه‌نشین آسام رعایت می‌کنند.

تابوهایی که شاهان ایرلند رعایت می‌کردند.

در مورد شاهان باستانِ ایرلند و همین‌طور شاهان چهار ایالتِ لین‌ستر، مانستر، کانگْت و اُلستر ممنوعیت‌ها و محرماتی وجود داشت که گمان می‌رفت سعادت و خوشبختی مردمِ سرزمین و همچنین خودِ شاهان بسته به رعایت آن‌ها است. مثلاً در ***تارا*** پایتخت قدیمِ ***ارین***، خورشید نمی‌بایست بر شاه ایرلند در بسترش بتابد، حق نداشت روز چهارشنبه در

مگ‌بریگ چیز روشن کند، پس از غروب از مگ کیلین عبور کند، اسبش را در فن ـ چومر برانگیزد. در روز دوشنبه‌ی پس از بیلتین (روز اول ماه مه) به کشتیِ در روی آب پا بگذارد و مسیر سپاهش را در آت ماینه سه‌شنبه‌ی پس از روز قدیسان ترک کند. شاهِ لین‌ستر نباید روز چهارشنبه در **توات لیگین** به سمت چپ برود یا بین **داتر** و **دوبیلین** بخوابد و سرش به طرفی مایل باشد، یا نُه روز در دشت‌های **کوالان** اتراق کند یا دوشنبه در جاده‌ی **دوبیلین** سفر کند، یا اسب پا مشکیِ کثیف در **مگ مایستین** سوار شود. شاه مانستر نمی‌بایست از دوشنبه‌ای تا دوشنبه‌ی دیگر در جشن **لاک لین** شرکت کند. در آغاز برداشت محصول پیش از **گیم** در **لی‌تریچا** عیاشی شبانه ترتیب دهد، نُه روز در **سیوئیر** اتراق کند و در **گابران** ملاقات مرزی ترتیب دهد. شاه کانگْت نمی‌بایست پس از انعقاد صلح در روز قدیسان معاهده‌ای درباره‌ی کاخ قدیمی‌اش **کرواچان** ببندد. با لباس خال‌خال بر اسب خاکستری خالدار به خلنگ‌زار **دال‌چیس** برود، به مجمع زنان در **سی‌گیس** وارد شود، در پاییز بر بلندی‌های مقبره‌ی همسر **ماین** بنشیند، با سوارکار اسب خاکستری یک چشم در آت‌گالتا بین دو تیر چوبی پیاده مسابقه بدهد. شاه اُلستر مجاز نبود در **رات لاین** بین جوانانِ **دال ارایدی** در نمایشگاه اسب شرکت کند، پس از غروب به آوای دسته پرنده‌های **لین سایلیچ** گوش دهد، در جشن گاو نر **دایرمیک ـ دایری** شرکت کند، در ماه مارس به **مگ کوبا** برود، و بین دو تاریکی از آبِ **بونا یمید** بخورد. معتقد بودند که اگر شاهان ایرلند این و بسیاری آداب دیگر راکه از دیرباز مرسوم بود دقیقاً رعایت می‌کردند، هرگز دچار بدبختی و ناکامی نمی‌شدند و نود سال بدون آن‌که رنج پیری بر آنان عارض شود زندگی می‌کردند؛ در عهد سلطنت‌شان بیماری و مرگ و میر شیوع نمی‌یافت؛ فصول سال مساعد و سازگار می‌بود و زمین بار فراوان می‌داد. در حالی که اگر رسوم باستانی را زیر پا می‌نهادند و پاس نمی‌داشتند، کشور دستخوش طاعون و قحط و خشکسالی می‌شد.

تابوهایی که شاهان مصر رعایت می‌کردند.

پادشاهان مصر را چون خدایان می‌پرستیدند و زندگی روزمره‌شان به تفصیل براساس‌قواعد دقیق و تغییرناپذیر تنظیم می‌شد. دیو دوروس می‌گوید «زندگی شاهان مصر مانند سلاطین دیگر نبود که مسئولیتی ندارند و هرچه بخواهند می‌کنند. برعکس، همه چیز را برای آنان قانون تعیین می‌کرد، نه فقط وظایف رسمی و شاهانه‌شان را بلکه حتی جزئیات زندگی روزانه‌ی آنها را... در ساعات روز و شب هردو، قبلاً معین شده بود که شاه چه کاری باید بکند نه آن‌که هرچه بخواهد... نه فقط زمانِ رسیدگی به امور مردم و امور کشور و قضاوت تعیین شده بود بلکه زمان قدم‌زدن، حمام‌کردن و خوابیدن با ملکه و خلاصه انجام‌دادن همه‌ی امور زندگی پیش‌بینی شده بود. غذای ساده‌ای برایش مرسوم بود؛ فقط گوشت گوساله و غاز ماده می‌توانست خورد و فقط مقدار معینی شراب می‌نوشید*.» اما دلیلی هست که بگوییم این آداب را نه فراعنه‌ی باستان، بلکه

شاهان کاهنی به جا می‌آوردند که در اواخر سلسله‌ی بیستم در تب و اتیوپی سلطنت می‌کردند.

تابوهایی که فلامن دیالیس در رُم رعایت می‌کرد.

از میان تابوهایی که بر کاهنان روا داشته می‌شد نمونه‌ی شایانی را در قواعد تعیین شده برای زندگیِ فلامن دیالیس در رُم، که او را نقش زنده‌ی ژوپیتر یا تجسم انسانیِ روح آسمان می‌دانستند، می‌توان دید. تابوها از این قرار بود: فلامن دیالیس نمی‌توانست سواری کند یا حتی دست به اسبی زند، یا قشون مسلح را ببیند، حلقه‌ای نشکسته را به انگشت کند، در جایی از لباسش گرهی داشته باشد. هیچ آتشی مگر آتش مقدس از کاخش بیرون برده نمی‌شد؛ نمی‌بایست به آرد گندم یا نانِ ترشیده دست زند، به بُز، سگ، گوشت خام، لوبیا و لبلاب دست بزند یا حتی اسمشان را بر زبان آرد، زیر تاک‌ها راه رود. پایه‌های تخت‌خوابش می‌بایست گِل‌اندود شود؛ موهایش را فقط آزادمردی با قیچی مفرغ کوتاه کند و مو و ناخن چیده‌شده‌اش را می‌بایست در زیر درختی خوش‌یمن خاک کرد. نمی‌بایست بدن مرده را لمس کند یا وارد جایی شود که کسی را می‌سوزاندند. در ایام متبرک نمی‌بایست کارکردن را تماشا کند، در هوای آزاد نمی‌بایست برهنه باشد. اگر مردی در بند را به قصرش می‌آوردند اسیر باید از بند آزاد می‌شد و ریسمان‌ها را از سوراخی در سقف عبور می‌دادند تا به بیرون در خیابان بیفتد. همسرش، فلامینیکا، تقریباً همان موارد را به اضافه‌ی موارد دیگری باید رعایت می‌کرد. او نمی‌بایست بیش از سه پله از نوعی پلکان موسوم به یونانی بالاتر رود. در جشن خاصی حق نداشت موهایش را شانه کند. چرم کفش‌هایش می‌بایست نه از پوست حیوانی به مرگ طبیعی مرده بلکه از پوست حیوان ذبح یا قربانی شده درست شده باشد. اگر صدای رعد می‌شنید حرام می‌شد تا آن‌که به کفاره‌ی آن قربانی کند.

تابوهایی که بودیا در سیرالئون رعایت می‌کرد.

در میان قوم ***گریبو*** در سیرالئون کاهنی هست موسوم به ***بودیا*** که نه چندان به درستی با خاخام اعظم یهودیان مقایسه‌اش کرده‌اند. او به حکم غیبگویی انتخاب می‌شود. در مراسم مفصّلِ انتصاب، او را تدهین می‌کنند، به نشانه‌ی پای‌بندی به وظایف، حلقه در مچ پایش می‌اندازند و به چارچوبه‌ی درِ خانه‌اش خون بزِ قربانی شده می‌پاشند. امور مربوط به طلسمات عمومی و بت‌ها که با تازه شدن هر ماه باید با برنج و روغن از آن‌ها پذیرایی کند، به او سپرده است. قربانی کردن برای مردگان و ارواح از سوی دهکده نیز جزو وظایف اوست. اسماً قدرت بسیاری دارد اما در عمل اختیاراتش بسیار محدود است. جرئت مقابله با رأی عامه را ندارد، و مسئول هر بلیّه‌ای است که ممکن است در قبیله رخ دهد و تقاص آن را حتی با جان خود می‌دهد. از او انتظار می‌رود که باعث شود زمین محصول فراوان دهد، مردمان تندرست باشند، جنگ موقوف گردد و جادوگری بی‌اثر بماند. زندگیش در بندِ رعایت محرمات و ممنوعیت‌های خاصی است. حق ندارد جز در اقامتگاه رسمی‌اش، که به یاد مراسم تدهین به هنگام انتصاب‌اش «خانه‌ی تدهین شده» نامیده می‌شود، جای دیگری

بخوابد. در معبر عمومی نباید چیز بنوشد. وقتی در آبادی جنازه‌ای هست نباید چیزی بخورد و نباید برای مردگان عزاداری کند. اگر در دوران تصدی‌اش از دنیا برود باید در دل شب دفن‌اش کنند و فقط معدودی از تدفین او خبردار می‌شوند و وقتی مرگش علنی می‌شود کسی حق عزاداری ندارد. اگر جان خود را در آزمایش نوشیدن زهری که جوشانده‌ی پوست درخت ساسی است از دست داد باید زیر مسیر آب جاری دفن شود.

تابوهایی که شیرفروش مقدس در قبیله تودا در جنوب هند رعایت می‌کند.

در بین قبیله‌ی ***تودا*** در جنوب هند، شیرفروش مقدس، روحانی ویژه‌ی لبنیات متبرک، در دوران تصدی‌اش که شاید سال‌ها طول بکشد در بند انواع قیود طاقت‌فرسا و سنگین است. باید در دکّه‌ی شیربندی زندگی کند و حق ندارد به خانه‌اش یا دهکده سری بزند. باید مجرّد بماند. اگر ازدواج کرده باشد باید زنش را ترک کند. مردم عادی به هیچ روی نباید شیرفروش مقدس یا لبنیات متبرک را لمس کنند در غیر این‌صورت تقدسش مخدوش می‌شود و مقامش را از دست خواهد داد. فقط دو روز در هفته، یعنی دوشنبه‌ها و پنج‌شنبه‌ها، مردم عادی می‌توانند به شیرفروش نزدیک شوند. در سایر روزها اگر کاری با مردم داشته باشد باید دورتر بایستد (بعضی‌ها می‌گویند حدود ۴۰۰ متر) و پیغامش را با فریاد بگوید. هم‌چنین در دُوران تصدی هرگز نباید موهایش را کوتاه کند یا ناخن بگیرد؛ نباید از روی پلی از رودخانه بگذرد و برای این کار باید از گُدار و البته گدارهای خاصی عبور کند؛ اگر در طایفه‌اش کسی بمیرد حق ندارد در مراسم تدفین حضور یابد مگر آن‌که قبلاً کناره گیری کند و از مرتبه‌ی شیرفروش متبرک نزول کرده به صورت فردی عادی و فانی درآید. در واقع به نظر می‌رسد که در ایام قدیم هرگاه کسی از طایفه‌اش از دنیا می‌رفت او می‌بایست مُهرها یا غالباً سطل‌های کارش را واگذار می‌کرد. با این حال این قیود سنگین در تمامیت‌اش فقط به شیرفروشانِ عالی‌ترین طبقه تحمیل می‌شود.

۲

تأثیر این مقررات طاقت‌فرسا تفکیک قدرت دنیوی و معنوی بود.

مقررات طاقت‌فرسایی که با مقام شاهی یا کاهنی همراه بود تأثیر طبیعی‌اش را نشان داد. مردم چه از پذیرفتن این مقام خودداری می‌کردند که در این صورت منسوخ می‌شد و چه آن را می‌پذیرفتند که در این حالت نیز در زیر فشار آن به صورت موجوداتی بی‌روح و زاهدانی عزلت‌گزین درمی‌آمدند که از انگشتان بیجان‌شان بارانِ قدرت و حکومت به چنگ نیرومندِ کسانی فرو می‌ریخت که غالباً راضی بودند واقعیتِ سلطنت را بدون اسم آن اِعمال کنند. در بعضی کشورها این شکاف در قدرت برتر عمیق‌تر گشت و به جدایی کلّی و دائمیِ قدرتِ معنوی و دنیوی انجامید، کاخ شاهیِ قدیم نقشِ صرفاً مذهبی‌اش را حفظ کرد، در حالی که حکومت مدنی به چنگ نسلِ جوان‌تر و قوی‌تر افتاد.

مثال‌هایی بزنیم. در بخشی از این اثر دیدیم که در کامبوج غالباً فرمانروایی آتش و آب را بر جانشینانی ناخواسته تحمیل می‌کردند* و در ***جزیره‌ی وحشی*** سلطنت عملاً به پایان رسید زیرا سرانجام هیچ‌کس را نمی‌شد راضی کرد که این تصدّی خطرناک را بپذیرد. در بعضی از نواحی آفریقای غربی وقتی شاه می‌میرد، یک شورای خانوادگی به طور مخفیانه برای تعیین جانشین او تشکیل می‌شود. کسی را که برای این سمت برگزیده شده است به ناگاه دستگیر می‌کنند، می‌بندند و به خانه‌ی فتیش می‌اندازند و چندان نگهش می‌دارند تا راضی به قبول سلطنت گردد. گاهی وارث پادشاهی راهی برای طفره رفتن از افتخاری که می‌خواهند بر او تحمیل کنند می‌یابد. از سرکرده‌ی مهیبی یاد کرده‌اند که همیشه مسلّح بود تا اگر خواستند بر تخت سلطنت‌اش بنشانند، مسلحانه از خود دفاع کند. تیم‌های وحشیِ سیرالئون که شاه‌شان را انتخاب می‌کنند، این حق را برای خود قائلند که شاه را در شب تاجگذاری‌اش کتک بزنند و از این حق قانونی خود با چنان خشنودی صمیمانه‌ای استفاده می‌کنند که گاهی سلطان شوربخت شب پادشاهی‌اش را سحر نمی‌کند. به همین سبب وقتی بزرگان قبیله بدخواهِ کسی باشند و بخواهند از شرّش راحت شوند او را به سلطنت برمی‌گزینند. پیش از این، قبل از آن‌که کسی را سلطان سیرالئون کنند رسم بود که او را به زنجیر کشند و کتک بزنند. سپس غل و زنجیر را برمی‌داشتند و جبّه‌ی شاهی بر او می‌پوشاندند و مظهر سلطنت را که چیزی جز تبر جلاد نبود به دستش می‌دادند. بنابراین جای شگفتی نیست وقتی می‌خوانیم در سیرالئون که این رسوم شایع شده است «به جز در بین ماندینگوها و سوزی‌ها، شاهان معدودی بومیِ سرزمینی هستند که بر آن حکومت می‌کنند. طرز فکر آن‌ها چنان با ما متفاوت است که شماری بسیار معدود نگران افتخارند و بسیار به ندرت چیزی از رقابت شنیده می‌شود.»

اکراه از قبول سلطنت به خاطر محدودیت‌های شاق آن.

میکادوهای ژاپن در اوایل ظاهراً به این تدبیر متوسل می‌شدند که افتخارات و بار گران قدرت برتر را به فرزندان خردسال خود انتقال دهند و سابقه‌ی ظهور tycoon*ها که دیری حاکمان دنیوی کشور بودند، به کناره گیری یکی از میکادوها به نفع پسر سه ساله‌اش می‌رسد. فردی سلطنت را از چنگ شاهزاده‌ی خردسال درآورد و غصب کرد. یوریتومو که مردی جسور و مدبّر بود در صدد احقاق حق میکادو برآمد و فرد غاصب را عزل و میکادو را به سلطنت بازگرداند تا شبح قدرت باشد و خود زمام امور را به دست گرفت. شأن و منزلتی را که بدین‌گونه کسب کرده بود به اعقاب خود به ارث گذاشت و به این ترتیب بنیان‌گذار سلسله‌ی tycoon ها شد. تا نیمه‌ی دوم قرن شانزدهم tycoon ها فرمانروایان فعال و کارآمد بودند اما بر آنان نیز همان رفت که بر میکادوها رو کرده بود. آنان که در قید و بند تشریفات و آداب مشابهی غرق شده بودند کم‌کم به صورت آلت دست صرف درآمدند که به ندرت از کاخ خود تکانی می‌خوردند و یکسره وقتشان را صرف مراسمی پوچ و بی‌معنی و

اقتدار سلطنتی بین سران روحانی و کشوری تقسیم می‌شود.

تمام‌نشدنی می‌کردند، در حالی که کار اصلی حکومت را شورای دولتی در دست داشت. در تانکن* نیز روال سلطنت چنین بود. شاه را که همچون اسلاف خود در غفلت و شهوترانی می‌زیست، ماجراجوی جاه‌طلبی به نام ماک که از ماهیگیری به مرتبه‌ی مانداریـن اعـظم صعود کرده بود از تخت به زیر کشید اما ترینگ برادر شاه فرد غـاصب را فـرو انـداخت و سلطنت را به شاه بازگرداند ولی فرماندهی کل قوا را به خود و اخلاف خود اختصاص داد. از آن پس شاهان هرچند عنوان و شکوه و جلال سلطنت را داشتند دیگر حکومت نمی‌کردند. در محوطه‌ی کاخ‌های شاهی می‌زیستند و قدرت سیاسی را فرماندهان و امـرای مـوروثی به دست داشتند.

در مانگایا از جزایر پُلی‌نزی اقتدار دینی و مدنی جـدا از هـم بـود و امـور روحـانی را سلسله‌ی شاهانی به طور موروثی انجام می‌دادند در حالی که حکومت دنیوی را هرازگاهی جنگاوری ظفرمند به چنگ می‌گرفت که البته شاه می‌بایست تصدی و اقتدارش را تنفیذ و تأیید می‌کرد. در تونگا نیز علاوه بر فرمانروای مدنی که حق سلطنش مقداری مـوروثی و مقداری منبعث از استعداد جنگاوری و شماره‌ی جنگجویانش بود، یک سرکرده‌ی بزرگ روحانی نیز وجود داشت که از شاه و سایر فرماندهان برتر بود زیرا از تبار یکی از خدایان بزرگ محسوب می‌شد. سالی یک بار نوبرانه‌ی فصل را طی مراسمی باشکوه به پیشگاهش می‌آوردند و معتقد بودند که اگر این هدایا تقدیم نمی‌شد، خشم و غضب خدایان بر مردم نازل می‌گشت. از او با آدابی خاص سخن می‌گفتند که در خصوص هیچ شخص دیگـری رعایت نمی‌شد و به هر چیزی که وی تصادفاً دست می‌زد حالت مقدس یا حرام می‌یافت. وقتی او و شاه با هم دیدار می‌کردند، شاه می‌بایست به نشانه‌ی احترام بر زمین می‌نشست تا تقدس وی بگذرد. با این حال او در عین آنکه به خاطر تبار الهی‌اش از بـیشترین حـرمت برخوردار بود و شخصیتی مقدس داشت از اقتدار سیاسی عاری بود و اگر جرئت می‌کرد که در امور حکومتی مداخله کند ممکن بود با مخالفت و اعتراض شاه که قدرت واقعی را در دست داشت روبه‌رو شود و سرانجام شاه خود را از شرّ این رقیب روحانی راحت سازد.

شاه فتیش و شاه مدنی در آفریقای غربی.

در بعضی نواحی آفریقای غربی دو شاه در کنار هم حکومت می‌کنند که یکی شاه فتیش یا دینی و دیگری شاه مدنی است اما شاه فتیش عملاً برتر است. او بر آب و هوا و امثال آن نظارت دارد و می‌تواند هر چیزی را متوقف کند. اگر عصای سُرخش را به زمین اندازد کسی نباید از آن‌جا عبور کند. این‌گونه تفکیک قدرت بین فرمانروای روحانی و فرمانروای عرفی را می‌توان هر آن‌جا که فرهنگ واقعی ***سیاه*** هنوز دست‌نخورده مانده است دید، اما آن‌جا که ***جامعه‌ی سیاه***، مانند جوامع داهومی و آشانتی، دگرگونی یافته است گرایشـی بـه ادغـام دو قدرت در یک شاه واحد وجود دارد*.

در برخی نقاط جزیره‌ی تیمور در هند شرقی تفکیک قدرت از آن نوع که در شاه مدنی و

راجه‌ی مدنی و راجه‌ی تابو در جزایر هند شرقی.

شاه فتیش آفریقای غربی دیدیم وجود دارد. بعضی از قبایل تیمور دو نوع راجه دارند که یکی راجه‌ی عادی یا مدنی است که بر مردمان حکومت می‌کند و دیگری راجه‌ی فتیش یا حرام (راجاپومالی) است که اداره‌ی امور مربوط به زمین و فرآورده‌های آن به عهده‌ی اوست. این فرمانروا قادر است هر چیزی را حرام اعلام کند؛ پیش از کشت کردن زمین بکر باید از او اجازه گرفت؛ و پس از انجام‌گرفتن کار نیز اوست که باید مراسم لازم را به جای آرد. اگر محصول در خطر خشکسالی یا آفت‌زدگی باشد، برای نجات محصول از او یاری می‌طلبند. گرچه مقامش پایین‌تر از راجه‌ی مدنی است، با این‌حال نفوذ زیادی بر جریان امور دارد زیرا همکار عرفی وی مجبور است که در هر موضوع مهمی با او مشورت کند. در بعضی جزایر همسایه مانند روتی و فلورس شرقی، فرمانروایی روحانی از همان نوع با نام‌های مختلف محلی وجود دارد که همه به معنی «فرمانروای زمین» هستند. همین‌طور در ناحیه‌ی مکیو در گینه‌ی نوِ انگلیس نوعی سرکردگیِ دوگانه وجود دارد. مردم براساس خانواده به دو گروه تقسیم می‌شوند و هر گروه برای خود رییسی دارد. یکی از آن دو سرکرده‌ی جنگ و دیگری سرکرده‌ی محرمات (اَفو) است. مقام فرد اخیر موروثی است و کارش این است که در مواقعی که مصرف بعضی از اقلام محصول کشاورزی مانند نارگیل و فوفل را به مصلحت نمی‌داند آن را حرام اعلام کند. در دوران تصدی او شاید بتوان آغاز یک سلسله‌ی کاهنی را تشخیص داد اما چون کار وی ظاهراً بیشتر جادویی است تا مذهبی، از این رو غالباً متوجه کنترل محصول است تا تسکین و خشنودسازیِ قوای فوق طبیعی. اعضای خانواده‌ی دیگر باید مراقب باشند که تابوهای تعیین شده از سوی سرکرده دقیقاً رعایت شود. بدین منظور حدود چهارده پانزده تن از آن خانواده نوعی نیروی پلیس تشکیل می‌دهند. هر روز عصر چماق در دست و نقاب بر صورت یا شاخ و برگ بر تن و صورت به قصد ناشناس ماندن در دهکده می‌گردند. وقتی در سر خدمت هستند حق ندارند با زنان‌شان زندگی کنند و حتی به زنان بنگرند. از این رو وقتی مأمورها در حال گشت‌اند زن‌ها نباید از خانه‌ها بیرون آیند. علاوه بر این مأمورانِ سرِ خدمت حق ندارند میوه‌ی تملول بجوند و آب نارگیل بخورند وگرنه فوفل یا نخل هندی و نارگیل دیگر به هم نمی‌رسد. وقتی محصول نارگیل و فوفل خوب باشد سرکرده‌ی تابو اعلام می‌کند که در روز معینی تحریم به سر می‌آید. در پوناپه، یکی از جزایر کارولین، سلطان از بین خانواده‌ی سلطنتی و از تبار مادر انتخاب می‌شود. شاهِ منتخب باید رازهایی را بداند. باید بداند جاهای سنگ‌های مقدس که خودش باید بر آنها بنشیند کجاست. باید اوراد و ادعیه‌ی مقدسِ نماز را بفهمد و پس از انتخاب شدن باید آن‌ها را در جایگاه سنگ‌های مقدس بخواند. اما او فقط مقام افتخاری دارد، قدرت واقعی حکومتی در دست وزیر است.

فصل ۱۱

مخاطرات روح

۱

انسان بدوی از مرگ چه تصوری داشت؟

از نمونه‌های پیشین آموختیم که وظایف شاه یاکاهن غالباً با یک رشته قید و بندهای گرانبار یا محرمات [تابوها] درآمیخته است که غرض اصلی از آن ظاهراً حفظ جان مرد خداگونه به خاطر مصالح قوم اوست. اما اگر هدف از این محرمات حفظ جان اوست، این سؤال پیش می‌آید که چگونه با مراعات آن‌ها این هدف تأمین می‌شود؟ برای فهم این نکته باید ماهیّت خطری راکه جان شاه را تهدید می‌کند و غرض از این مقررات غریب اجتناب از آن است شناخت. بنابراین باید بپرسیم: انسان اولیه از مرگ چه تصوری داشت؟ چه عللی را در آن مؤثر می‌دانست؟ و فکر می‌کرد که چگونه می‌توان از آن مصون ماند؟

روح چون یک آدمک.

هم‌چنان که وحشیان عموماً در توضیح فرایندهای طبیعت بی‌جان آن را حاصل عمل موجودات زنده می‌دانند که در متنِ پدیدارها یا در ورای آن دست‌اندرکارند، پدیدارهای خود حیات را نیز چنین توضیح می‌دهند. اگر حیوانی زنده است و حرکت می‌کند، به نظر او علت آن فقط این می‌تواند بود که حیوانی کوچک در درون‌اش هست که حیوان را به حرکت درمی‌آوَرَد: اگر انسانی زنده است و حرکت می‌کند، فقط به این دلیل است که او انسانی یا حیوانی کوچک در درون دارد که به حرکتش درمی‌آوَرَد. حیوانِ درونِ حیوان و انسانِ درون انسان روح است و چون حرکت حیوان یا انسان با وجود روح توضیح داده می‌شود، مستولی شدن خواب یا مردن را نیز غیبت روح می‌دانند. خواب و خلسه غیبت موقت، و مرگ غیبت همیشگی روح است. به این ترتیب اگر مرگ غیبت دایم روح باشد، راه جلوگیری از آن یا ممانعت از خروج روح از بدن است، یا در صورت خروج روح اطمینان‌یافتن از بازگشت اوست. اقدامات پیشگیرانه‌ی وحشیان برای اطمینان از تحقق یکی از این دو مورد همان محرمات یا تابوهاست که چیزی جز قواعدی به منظور اطمینان از حضور مداوم یا بازگشت روح نیست. به طور خلاصه، این‌ها حافظ جان یا ضامن جان‌اند. اکنون این نظرات کلّی را با مثال توضیح می‌دهیم.

یک مبلّغ اروپایی* خطاب به سیاهان استرالیایی گفت «آن‌طور که فکر می‌کنید من یک نفر نیستم، دو نفرم.» سیاهان به سخن او خندیدند. مبلّغ ادامه داد «هر قدر می‌خواهید بخندید، اما من دو نفرم در یک بدن. این بدن که می‌بینید یکی است، توی آن موجود کوچک‌تری هم هست که دیده نمی‌شود. بدن بزرگ‌تر می‌میرد و به زیر خاک می‌رود اما بدن کوچک‌تر با مرگ بدن بزرگ‌تر از تن پرواز می‌کند.» بعضی از سیاهان در جواب گفتند «بلی، بلی. ما هم دوتاییم. ما هم توی سینه‌مان موجود کوچک‌تری داریم.» وقتی از آن‌ها پرسیدند که پس از مرگ موجود کوچک‌تر کجا می‌رود بعضی جواب دادند که به پشت بوته‌ها می‌رود و بعضی گفتند به دریا می‌رود و بعضی دیگر گفتند که نمی‌دانند. ***هورون****ها فکر می‌کردند که روح دارای سر و بدن و دست و پاست و به طور خلاصه نمونه‌ی کوچک‌تری از خود انسان است. اسکیموها معتقدند که «روح به شکل بدنی است که به آن تعلق دارد اما ظریف‌تر و اثیری‌تر است.» به اعتقاد نوتکاها روح به شکل انسان کوچکی است و جایگاهش در فرق سر است. مادام که پابرجاست صاحبش سالم و قوی است، اما چون به علتی وضع عمودی‌اش به هم بخورد انسان هوش و حواس‌اش را می‌بازد. به نظر قبایل بومی رود فریزر سفلیٰ، انسان چهار روح دارد که روح اصلی به شکل آدمکی است و سه تای دیگر شبحِ آنند. اهالی مالاکا (Malay) روح انسان را آدم‌کوچکی تصور می‌کنند که بسیار نامرئی و به بزرگی یک انگشت است و از نظر شکل و تناسب و حتی قیافه دقیقاً شبیه صاحب خود است. این آدمک موجودی لطیف و غیرمادی است. با این‌که چندان لمس‌ناپذیر نیست اما ممکن است هنگام ورود به درون جسم جابه‌جا گردد، و می‌تواند به سرعت از جایی به جایی بگریزد. هنگام خواب، خلسه و بیماری موقتاً و پس از مرگ برای همیشه از بدن بیرون می‌رود.

از این رو، شباهت این کوتوله با انسان و، به عبارت دیگر، روح با بدن چنان دقیق است که هم‌چنان که تن چاق و لاغر وجود دارد، روح چاق و لاغر هم وجود دارد؛ هم‌چنان که بدن سنگین و بدن سبک و قد دراز و کوتاه داریم، روح سنگین و روح سبک، روح دراز و روح کوتاه هم وجود دارد. قوم ***نیاس**** فکر می‌کنند که از همه قبل از تولد می‌پرسند که دوست دارد روحش به چه اندازه یا چه وزنی باشد و روحی به اندازه و وزن دلخواه برایش آماده می‌شود. سنگین‌ترین روح به وزن ده گرم است. طول عمر هرکس متناسب با اندازه‌ی روح اوست؛ کودکانی که می‌میرند روح‌هایی کوچک دارند. اهالی فیجی روح را به شکل آدمکی کوچک تصور می‌کنند که در مراسمی که هنگام مرگ سرکردگان در میان قبیله ناکیلو برگزار می‌شود آشکارا عیان است. وقتی سرکرده‌ای می‌میرد، کسانی که به طور موروثی به این کار مشغولند او را که روغن زده و آراسته بر رخت‌های نفیس آرمیده است می‌خوانند و می‌گویند «برخیز، والاتبار، ای رییس تا برویم. آن روز فرا رسیده است.» سپس او را بر سر دست به کنار رود می‌برند که آن‌جا زورقبانِ شبح‌گونه می‌آید تا ارواحِ ناکیلو را از رودخانه

عبور دهد، چون به این ترتیب سرکرده را در سفر واپسین‌اش همراهی کردند، بادبزن‌های عظیم‌شان را نزدیک زمین می‌گیرند تا او را محافظت کنند زیرا، چنان‌که یکی‌شان به مبلّغی مذهبی توضیح داد، «روحش کودک خردسالی بیش نیست.» مردم پنجاب که بدن خود را خالکوبی می‌کنند معتقدند که روح هنگام مرگِ انسان، «به صورت مرد یا زنی کوچک» قالب فانی را ترک می‌کند و به آسمان می‌رود و در این هنگام همان خالکوبی‌هایی را که زینت‌بخش جسم زنده بود بر خود خواهد داشت. با این حال چنان‌که دیدیم، گاهی روح انسانی نه به شکل انسان که به شکل حیوانی تصور می‌شود.

۲

کوشش برای جلوگیری از فرار روح از بدن.

عموماً تصور می‌کنند که روح از مجاری طبیعی بدن به خصوص از راه دهان و بینی فرار می‌کند. به این ترتیب در ***سلب*** گاهی قلاب ماهیگیری را به بینی، ناف و پاهای بیمار می‌بندند تا اگر روح‌اش خواست فرار کند بتوان با قلاب گرفت و فوراً برگرداند. بومیِ ***توریک*** در کنار رود ***بارام*** در ***بُرنئو*** سنگ‌های قلاب‌مانندی را از خود دور نمی‌کند زیرا معتقد است که آن‌ها روحش را به بدنش قلاب کرده‌اند و نمی‌گذارند که جزء روحانی بدن از جسم جدا شود. در مراسم پاگشاییِ جادوگر یا پزشک قبیله در دایاک دریایی (sea Dyak) انگشتان او را آراسته با قلاب‌های ماهیگیری تصور می‌کنند که بعد از این با آن‌ها روح آدم‌ها را هنگام فرارشان از بدن گرفتار خواهد کرد و به بدنِ فرد بیمار عودت خواهد داد. اما بدیهی است که قلاب‌ها را برای گرفتن روح دشمنان نیز می‌توان به‌کار برد. شکارچیان جمجمه در برنئو بر همین اساس قلاب‌های چوبی را در کنار جمجمه‌ی دشمنانی که کشته‌اند می‌آویزند، با این اعتقاد که این امر کمک‌شان می‌کند تا هنگام شبیخون کلّه‌های تازه‌ای به قلاب اندازند و شکار کنند. یکی از لوازم پزشک قبیله در ***هایدا***[*] استخوانی توخالی است که ارواح سرگردان و جدا شده از تن را در آن حبس می‌کند و به این ترتیب به بدن صاحبان‌شان بازمی‌گرداند. وقتی کسی در حضور ***هندوها*** دهن‌دره کند همیشه انگشتان‌شان را گاز می‌گیرند و معتقدند که به این وسیله نمی‌گذارند که روح از راه دهان گشوده بگریزد. ***مارکیزان***‌ها معمولاً دهان و بینیِ آدمِ در حال احتضار را می‌گیرند تا با جلوگیری از فرار روح او محتضر را زنده نگه‌دارند. همین رسم در مورد اهالی نیوکالدونیا نیز گزارش شده است. باگوبوهای جزایر فیلیپین به همین منظور حلقه‌هایی از سیم برنجین بر مچ دست و پای بیمار قرار می‌دهند. از سوی دیگر، ایتوناماهای آمریکای جنوبی چشم‌ها و بینی و دهان محتضر را مهر می‌کنند تا روح او بیرون نیاید و دیگران را گرفتار نکند. قوم نیاس که از روحِ اشخاصِ تازه مرده می‌ترسند آن را از روی نَفَس می‌شناسند، سعی می‌کنند با بستن بینی یا چانه‌ی جنازه روحِ آواره را در جایگاه

زمینی‌اش محبوس سازند. ***واگل‌بوراهای*** استرالیا پیش از رهـا کـردن جـنازه مـعمولاً آتش گداخته در گوش‌های جسد می‌گذارند تا روح در بدن بماند و تا چنین است روح نمی‌تواند به آنان صدمه زند. در سلب جنوبی برای جلوگیری از فرار روح زنان در بستر زایمان قابلهْ بندی را محکم دور بدن زائو می‌بندد. ***مینانگ کابوئرهای سوماترا*** مـراسـم مشـابهی دارنـد؛ گاهی با یک رشته طناب زنِ زائو را از ناحیه‌ی کمر یا مچ دست می‌بندند و به این صورت وقتی روح زن زائو بخواهد هنگام زایمان از تن جدا شود راه گریزی نـمی‌یابد. ***آلفـور***های سِلِب برای آن‌که روح نوزاد در بدو تولد پرواز نکند و سرگردان نشود هنگام زایمان همه‌ی روزنه‌های خانه حتی جاکلیدی را مسدود می‌کنند و همه‌ی درزها و سوراخ‌های دیوارها را می‌پوشانند. حتی دهان همه‌ی حیواناتِ درون و بیرون خانه را می‌بندند تا مبادا یکی از آن‌ها روح کودک نوزاد را ببلعد. به همین منظور همه‌ی افراد خانه حتی خود مـادر طـول زمـان زایمان باید دهان‌شان را ببندند. وقتی سؤال شد که چرا بینی‌شان را نیز نمی‌بندند تـا مـبادا روح کودک در یکی از آن‌ها فرو رود، جواب این بود که چون نفس از راه بینی فرو می‌رود و درمی‌آید، بنابراین روح پیش از آن‌که فرصتِ قرار و آرام یابد بـه بـیرون افکـنده مـی‌شود. ' گفتارهای معمول در زبان اقوام متمدن، مانند به لب رسیدن جان، یا دل توی دهان داشتن، نشان می‌دهد که این فکر که جان یا روح از دهان یا بینی به درمی‌رود چقدر طبیعی است.

غالباً روح را پرنده‌ای فرض می‌کنند که آماده‌ی پرواز است. این مفهوم احتمالاً در اغلب زبان‌ها وجود دارد و به صورت استعاره در شعر هنوز باقی است. مالاکایی‌ها مفهوم مـرغ روح را به طرق غریبی به کار می‌برند. اگر روح پرنده‌ای بال گشوده است دانه‌ی برنج او را جلب می‌کند و بدین‌گونه یا از پروازش جلوگیری می‌کند یا مسیر پروازش را تغییر می‌دهد. به این ترتیب وقتی در جاوه کودکی برای نخستین بار پا بر زمین مـی‌گذارد (لحـظه‌ای کـه مردمان بی‌فرهنگ ظاهراً بسیار خطرناک می‌دانستند) او را در قفس مرغان قرار می‌دهند و مادر به تقلید فراخواندن جوجه‌ها صدای قدقد درمی‌آورد. در ***سینتانگ*** از نـواحـی بُـرنئو، وقتی کسی اعم از مرد یا زن یا کودک از جای بلندی یا از درخت افتاده و به خانه آورده شده باشد، زنش یا سایر زنان خویشاوندش به سرعت تمام به محل حادثه می‌رود و آن‌جا دانه‌ی برنج را که به رنگ زرد درآمده است بر زمین می‌پاشد و می‌گوید «قُدقد! قُدقُد! کجایی روح! او دوباره به خانه برگشته. قُدقُد! قُدقُد! کجایی روح!» سـپس دانـه‌های بـرنج را در سـبدی می‌ریزد و برای فرد آسیب‌دیده می‌برد و با دست خودش بر سر او می‌ریزد و باز مـی‌گوید «قُدقُد! قُدقُد! کجایی روح!» در این‌جا غرض آشکارا به دام‌انداختن مرغ بازیگوشِ روح و بازگردانش به کلّهٔ صاحبش است.

اعتقاد بر این است که روح آن‌کس که خوابیده است از تن درآمده و سـرگردان است و به این‌جا و آن‌جا سر می‌کشد تا آدم‌ها را ببیند و کارهایی را که به خواب می‌بیند انجام دهد.

مثلاً وقتی بومی برزیلی و گینه‌ای از خوابی سنگین بیدار می‌شود، سخت معتقد است که روحش واقعاً آن‌جا و این‌جا مشغول شکار، ماهیگیری و بریدن درخت یا هر آن کاری بوده که وی به خواب می‌دیده است و در همه‌ی این احوال جسم او بی‌حرکت در بستر غنوده بود. همه‌ی دهکده‌ی بورورو دچار دهشتی ناگهانی و تقریباً از سکنه خالی شد فقط به این سبب که کسی به خواب دیده بود که دشمنان مخفیانه به دهکده نزدیک می‌شوند. یک بومیِ ***ماکوسی*** که بیمار بود خواب دید که کارفرمایش او را مجبور کرده بود قایقی را از چندین آبشارِ صعب بالا بکشد، صبح فردا سخت به کارفرمایش پرخاش کرد که چرا آدم بیچاره‌ی ناتوانی را مجبور کرده است که شب را بیرون آید و بیگاری کند. درباره‌ی بومیانِ ***گران‌چاکو*** غالباً می‌شنویم که داستان‌هایی بسیار باورنکردنی تعریف می‌کنند و مدعی‌اند که خودشان آن را دیده و شنیده‌اند. بیگانگانی که آن‌ها را از نزدیک نمی‌شناسند به شتابزدگی آنان را دروغگو می‌خوانند. در واقع این بومیان کاملاً به حقیقتِ آن‌چه که می‌گویند معتقدند زیرا این ماجراهای شگفت صرفاً خواب‌های آنهاست که از واقعیت بیداری تمیزش نمی‌دهند.

باری، غیبت روح در هنگام خواب خطراتی دارد زیرا اگر روح به علتی از جسم برای همیشه جدا افتد، شخص جان از دست می‌دهد و می‌میرد. آلمانی‌ها معتقدند که روح به شکل موشی سفید یا پرنده‌ای کوچک از دهانِ آدم خوابیده فرار می‌کند و ممانعت از بازگشت پرنده یا حیوان برای آن‌کس که خوابیده مهلک است. به این ترتیب است که در ترانسیلوانیا می‌گویند که نباید گذاشت بچه با دهان باز بخوابد وگرنه روحش به شکل موشی از آن بیرون می‌زند و می‌گریزد و بچه هرگز بیدار نمی‌شود. برای روحِ آدم خوابیده خطرهای زیادی است. مثلاً روحش ممکن است با روح خوابیده‌ی دیگری روبه‌رو شود و دعوایشان شود؛ اگر یک ***سیاه گینه‌ای*** صبح با بدن کوفته از خواب بیدار شود فکر می‌کند که روحی دیگر روحش را در خواب کتک زده است. یا شاید روح کسی را که تازه مرده است ملاقات کند و همراهش برود. بنابراین در ***جزایر آرو*** ساکنان خانه‌ای که کسی در آن مرده باشد اولین شب را نمی‌خوابند زیرا معتقدند که روح مرده هنوز در خانه است و می‌ترسند که او را هنگام خواب ملاقات کنند. هم‌چنین، روح آدم خوابیده ممکن است به خاطر حادثه‌ای یا مانعی فیزیکی نتواند به جسم خود برگردد. وقتی ***دایاک*** خواب می‌بیند که توی آب افتاده است فکر می‌کند که این حادثه واقعاً برای روحش رخ داده است. و دنبال جادوگر می‌فرستد و جادوگر در تغار آب با تور دستی شروع به صید روح می‌کند تا آن را بگیرد و به صاحبش برگرداند. ***سانتال***‌ها از مردی می‌گویند که خوابید و سخت تشنه شد و روحش به شکل مارمولکی بدنش را ترک کرد و وارد کوزه‌ی آبی شد تا از آن بنوشد، اتفاقاً صاحب کوزه سر کوزه را بست و روح نتوانست به جسم خود برگردد و آن مرد مُرد. در حالی که دوستانش آماده می‌شدند تا جسدش را بسوزانند، کسی سر کوزه را باز کرد تا آب بردارد.

مارمولک به این ترتیب گریخت و به بدن بازگشت و بدن بی‌درنگ زنده شد. مرد برخاست و از دوستانش پرسید که چرا می‌گریند. گفتند که فکر می‌کردند او مرده است و می‌خواستند جسدش را بسوزانند. مرد گفت که به درون چاهی رفته بود تا آب بردارد اما نتوانسته بود بیرون آید و سرانجام به این صورت بازگشته بود. آن‌ها این همه را به چشم دیدند.

مردمان اولیه معمولاً آدمِ خوابیده را بیدار نمی‌کردند زیرا روحش بیرون از بدن بود و ممکن بود فرصت بازگشت پیدا نکند. اگر مردی را بدون روحش بیدار کنند بیمار می‌شود. اگر بیدارکردن کسی ضروری باشد این کار را باید به تدریج انجام داد تا روح فرصت کافی برای بازگشت داشته باشد. می‌گویند در ***ماتوکو*** یکی از اهالی ***فیجی***، که کسی با لگدکردنِ پایش او را از خواب بیدار کرده بود، دنبال روحش می‌نالید و التماس می‌کرد که بازگردد. او خواب می‌دید که به ***تونگا*** رفته است و چون غفلتاً بیدار شده بود از دیدن بدنش در ***ماتوکو*** دهشت کرده بود. مرگ با او قرین می‌بود مگر آن‌که می‌شد روح را واداشت که بی‌درنگ از دریا بگذرد و جایگاه متروکش را از نو زنده کند. اگر مبلّغی دم دست نبود که ترس آن مرد را زایل سازد احتمالاً از وحشت می‌مُرد.

به اعتقاد انسان بدوی جابه‌جا کردن آدمِ خوابیده یا تغییردادن ظاهرش از این همه خطرناک‌تر است زیرا در این صورت روح هنگام بازگشت ممکن است نتواند جسم خود را بیابد یا بشناسد و در نتیجه صاحب روح بمیرد. ***مینانگ کابوئر***ها سیاه یا کثیف کردن صورتِ آدم خوابیده را بسیار ناروا می‌دانند زیرا روح از بازگشت مجدد به بدنی چنین دگرگون و ناشناس امتناع می‌کند. ***مالاکایی***های ***پاتانی*** تصور می‌کنند که اگر صورت کسی را هنگام خواب رنگ کنند، روحی که از تنش بیرون رفته است در بازگشت او را نخواهد شناخت و همچنان در خواب خواهد بود تا صورتش شسته شود. در بمبئی تغییردادن قیافه‌ی آدم خوابیده را، چه با رنگ‌کردن آن و چه سبیل گذاشتن برای زنِ خوابیده، با قتل مساوی می‌دانند، زیرا وقتی روح بازمی‌گردد بدن خود را نمی‌شناسد و شخص می‌میرد.

اما برای آن‌که روح بدن را ترک کند ضروری نیست که آدم خوابیده باشد. روح در اوقات بیداری از بدن بیرون می‌رود و به دنبال آن بیماری، دیوانگی یا مرگ فرا می‌رسد. بدین‌گونه، مردی از قبیله‌ی ***وورون‌جری*** در استرالیا نَفَس‌اش به شماره افتاد زیرا روح‌اش از بدن جدا شده بود. پزشک قبیله به دنبال روح رفت و آن را در نیمه‌ی راه که نزدیک بود در روشناییِ غروب ناپدید شود گیر آورد. روشنایی غروب نوری است که ارواحِ مردگان در رفت و آمد به جهان زیرین که خورشید برای استراحت به آن‌جا می‌رود ساطع می‌کنند. پزشک پس از گرفتنِ روحِ سرگردان آن را زیر پتوی صاریغ خود بازآورد، خود را روی مردِ مُرده انداخت و روح را در او جا داد تا آن که پس از مدتی مرد و دوباره زنده شد. ***کارِن****های برنئو همواره نگران روح خویش‌اند تا مبادا از بدن‌شان بیرون رود و آن‌ها بمیرند. وقتی مردی دلیلی دارد بترسد

که روح‌اش می‌خواهد این حرکت مرگبار را بکند مراسمی برای نگهداری روح یا بازخواندن‌اش صورت می‌گیرد که همه‌ی خانواده باید در آن شرکت کنند. طعامی از یک مرغ و خروس، نوعی برنج و خوشه‌ای موز درست می‌کنند. سپس بزرگِ خانواده کاسه‌ی کف‌گیریِ برنج را برمی‌دارد و سه بار بر بالای نردبانِ خانگی می‌زند و می‌گوید «پر ر ر ر و و! ی روح برگرد، بیرون نمان! باران می‌آید خیس می‌شوی. آفتاب می‌زند داغ می‌شوی. مورچه‌ها نیش‌ات می‌زنند. زالوها گازت می‌گیرند، ببرها قورتت می‌دهند، صاعقه نابودت می‌کند. پر ر ر ر و و! برگرد، ای روح! این‌جا به تو خوش می‌گذرد. چیزی کم و کسر نخواهی داشت. بیا و دور از باد و باران بیاسای.» آن‌گاه خانواده در خوردن طعام شرکت می‌کنند و در پایان مراسم همه رشته نخی را که جادوگر طلسم‌اش کرده است به مچ دست راست می‌بندند. همین‌طور ***لولو***های جنوب غربیِ چین معتقدند که روح هنگام بیماری مزمن جسم را ترک می‌کند. در چنین مواقعی آنان نوعی سرود می‌خوانند و در ضمن آن روح را به نام می‌خوانند و از او می‌خواهند که از دشت و هامون و رودها و جنگل‌ها و صحرا یا هر جای دیگری که در آن سرگردان است بازگردد. در همان حال پیاله‌های آب و شراب و برنج برای پذیرایی از روحُ خسته‌ی سرگردان روی زمین می‌چینند. در پایان مراسم رشته نخی بر بازوی بیمار می‌بندند تا روح را مهار کند و این نخ آن‌قدر بر بازوی بیمار می‌مانَد تا خود فرسوده شود و بیفتد.

بعضی از قبایل کنگو معتقدند وقتی کسی بیمار است، روح‌اش از بدن خارج شده و در بیرون سرگردان است. در این وقت به جادوگر روی می‌آورند تا روح گریزان را بازآرد و در تنِ بیمار جا دهد. عموماً طبیب می‌گوید که روح را تا درونِ شاخه‌ی درختی تعقیب کرده ست. همه‌ی دهکده در این موقع بیرون می‌آیند و همراه پزشک به کنار درخت می‌روند و قوی‌ترین مردِ آبادی مأمور می‌شود شاخه‌ای را که فکر می‌کنند روح مرد بیمار در آن مسکن گزیده است قطع کند. پس از بریدن شاخه آن را به دهکده می‌آورند. وانمود می‌کنند که بار سنگین است و حمل‌کردن‌اش سخت است. وقتی شاخه را به کلبه‌ی مرد بیمار بردند او را راست کنار آن می‌نشانند و جادوگر مراسم جادو و افسون اجرا می‌کند که گویا باعث می‌شود روح به تن صاحب‌اش بازگردد.

اندوه، بیماری، وحشت زیاد و مرگ را ***باتاک***های سوماترا به غیبت روح از بدن نسبت می‌دهند. آنان نخست سعی می‌کنند آن گریزپا را فراخوانند و با پاشیدن برنج چون مرغی به دام‌اش اندازند. سپس عموماً چنین عباراتی می‌گویند «بازگرد ای روح، هر جاکه هستی، سرگردانِ جنگل‌ها، یا کوهستان یا ته درّه‌ها. تو را با تخم‌مرغ راجه مویلیجه، با یازده برگ شفابخش فرامی‌خوانم. تأخیر نکن، برگرد به خانه‌ات. دیر نکن، نه در جنگل و نه در کوهستان و نه در درّه. چنین مکن. آی، به خانه‌ات برگرد!» یک بار وقتی سیاح مشهوری

دهکده‌ی ***کایان*** را ترک می‌کرد، مادران از ترس آن‌که روح بچه‌های‌شان همراه او به سفر رود، بچه‌های خود را روی چوب‌هایی پیش او آوردند و به او التماس کردند که دعا کند روح اطفال به چوب‌های آشنا بازگردد و با او به کشور دوردست نرود. به هر چوبی حلقه‌ی نخی بسته بود به این قصد که روح سرگردان را گرفتار کند و انگشت کوچک طفل را توی حلقه‌ی نخ قرار داده بودند تا یقین کنند که روح کوچک نخواهد گریخت.

در یک قصه‌ی هندی پادشاه روح خود را به تن مرده‌ی برهمنی منتقل می‌کند و گوژپشتی روح‌اش را به تن بی‌روح شاه انتقال می‌دهد. حال گوژپشت شاه است و شاه برهمن است. اما گوژپشت مهارت نشان می‌دهد و روح‌اش را به تن بی‌جانِ یک طوطی انتقال می‌دهد و شاه فرصت را غنیمت می‌شمارد و تن خود را صاحب می‌شود. قصه‌ای از همین گونه با جزییات متفاوت در بین مالایی‌ها وجود دارد. پادشاهی از روی بی‌احتیاطی روحش را به میمونی انتقال داده است و وزیر با زیرکی روح خود را در تن پادشاه فرو می‌بَرَد و بدین‌گونه ملکه و کشور را تصاحب می‌کند، در حالی که شاه حقیقی در دربار به صورت میمونی درآمده است و عذاب می‌کشد. اما روزی شاه دروغین که در شرطبندی شرکت می‌کرد، در حال تماشای جنگ قوچ‌ها بود و اتفاقاً قوچی که وی روی آن شرطبندی کرده بود از پا درآمد، هرچه کوشیدند حیوان را جان دوباره دهند سودی نداشت تا آن‌که شاه دروغین از روی غریزه‌ی یک ورزش‌دوست واقعی، روح خود را به تنِ قوچِ مرده انتقال داد و بدین‌سان بازی ادامه یافت. شاه حقیقی در هیئت میمون فرصت را مساعد دید و با قدرت روحی عظیمی دوباره به تن خود، که وزیر آن را شتابان ترک کرده بود، حلول کرد. به این ترتیب سرانجام به جسم خود بازآمد و وزیر غاصب در هیئت قوچ سرنوشتی یافت که کاملاً استحقاق‌اش را داشت. همین‌طور، یونانیان آورده‌اند که روح هرموتیموس از اهالی کلازومنا معمولاً جسم‌اش را ترک می‌گفت و به گشت و گذار می‌رفت و از چیزهایی که در تفرج‌هایش دیده بود برای دوستانش خبر می‌آورد؛ تا آن‌که روزی که روح به سیر و گشت رفته بود دشمنانش به تن بی‌روحش دست یافتند و آن را به شعله‌های آتش سپردند.

اشباح ممکن است ارواح سرگردان را گیر بیندازند.

بیرون رفتنِ روح همیشه ارادی نیست. ممکن است اشباح و شیاطین یا جادوگران این امر را برخلاف میل صاحب روح انجام دهند. از این رو، وقتی جنازه‌ای را از توی خانه‌ای تشییع می‌کنند، کارِن‌ها (karens) بچه‌هایشان را با نوعی بند مخصوص به جای خاصی از خانه می‌بندند وگرنه ممکن است روح از تن بچه‌ها به در رود و به تنِ جنازه‌ای که در حال گذر است وارد شود. تا وقتی که جنازه از نظر دور نشده است بچه‌ها را این‌گونه می‌بندند. و پس از نهادنِ جنازه در گور، پیش از آن‌که خاک بر رویش بریزند، عزاداران و دوستان متوفا دور گورش گرد می‌آیند و هر یک چوب بامبویی که از طول نصف شده است به یک دست و

چوب کوتاهی به دست دیگر می‌گیرند. سپس هرکس بامبویش را توی قبر فرو می‌کند و چوب کوتاه را بر شکاف بامبو می‌کشد و به این صورت به روح خود نشان می‌دهد که با همان سهولت از قبر به درآید. وقتی خاک را توی گور می‌ریزند بامبوها را دور نگه می‌دارند وگرنه روح‌ها در آن جا می‌گیرند و همراه خاک در گور دفن می‌شوند. هنگام ترک‌کردن محل نیز بامبوها را با خود می‌برند و از روح‌هایشان خواهش می‌کنند که همراه‌شان بیایند. سپس، هنگام بازگشت از سر قبر، هر فرد کارن برای خود سه قلاب کوچک که از شاخه‌ی درختان درست شده است تهیه می‌کند و روحش را هرازگاهی فرا می‌خواند که پشت سرش بیاید و خود دور می‌شود و حرکتی می‌کند که گویی روح را با قلاب می‌گیرد و می‌کشد، و سپس قلاب را در زمین فرو می‌کند. این کار برای آن است که روح آدم زنده در کنار روح آدمِ مرده پشت سر جا نماند. در بین کارو ـ باتاک‌ها* (karo-Bataks) وقتی مرده‌ای را دفن کردند و در حالِ پرکردنِ گورند، زنِ جادوگری دور می‌افتد و با چوبی هوار می‌زند. این کار برای آن است که ارواح بازماندگان را بتاراند، زیرا اگر یکی از این ارواح تصادفاً درون گور راه یابد و زیر خاک‌ها مدفون شود صاحبش می‌میرد.

در یوئیٔ (uea)، یکی از جزایر لویالتی (Loyalty Islands)، ظاهراً ارواح مردگان را قادر به دزدیدن روح زندگان تصور می‌کنند. زیرا وقتی مردی بیمار باشد، پزشک روح همراه با گروهی بزرگ از زنان و مردان به گورستان می‌رود. در آن‌جا مردان نی می‌نوازند و زنان به نرمی سوت می‌زنند تا روح را به بازگشت به خانه راغب سازند. پس از آن‌که مدتی به این صورت گذشت دسته‌جمعی به سوی خانه راه می‌افتند و باز مردان همچنان نی می‌نوازند و زنان سوت می‌زنند و در عین حال روح سرگردان را بازمی‌گردانند و با کف دست هدایت‌اش می‌کنند. هنگام ورود به منزل بیمار با صدای بلند به روح دستور می‌دهند که وارد تن او شود.

غالباً ربودن روح را به شیاطین نسبت می‌دهند. به این صورت، چینی‌ها غش و تشنج را عموماً کارِ یکی از از ارواح بدکاره می‌دانند که دوست دارد روح آدمیان را از تن‌شان بیرون کشد. در آموی* (Amoy) ارواحی که با کودکان و بچه‌ها چنین می‌کنند القاب مطنطنی چون «مأموران آسمانی سوار بر اسبان تیز تک» و «میرزابنویس‌های ساکن در میانه‌ی زمین و آسمان» دارند. وقتی کودکی دچار تشنج می‌شود، مادر وحشت‌زده بر سر بام می‌شود، تکه‌ای از لباس کودک را بر سر بامبویی می‌بندد و در هوا تکان می‌دهد و چند بار فریاد می‌زند «کودکم فلان و فلان، برگرد، بیا خانه!» در این بین، فرد دیگری از افراد خانه زنگوله‌ای را به صدا درمی‌آورد تا بلکه روح سرگردان را جلب کند و او لباس خودش را تشخیص دهد و به درون آن بخزد. آن‌گاه تکه‌ی لباس را که روح را در خود دارد بر تن کودک می‌پوشانند یا در کنارش قرار می‌دهند و اگر کودک نمیرد، دیر یا زود شفا خواهد یافت. همین‌طور، بعضی از

سرخپوستان روح گریزان را در کفش‌های صاحبش گرفتار می‌کنند و با پوشاندن کفش‌ها به او روح را به تنش بازمی‌گردانند.

در جزایر مولوک (Moluccas) وقتی کسی بیمار شود تصور می‌کنند که شیطان روحش را به اقامتگاه خود در بالای درخت یا کوه یا تپه‌ای برده است. جادوگری جای شیطان را نشان می‌دهد و خویشانِ بیمار با خود، برنج و میوه و ماهی پخته، تخم‌مرغ نپخته، مرغی، جوجه‌ای، ردایی ابریشمین، طلا، بازوبند و غیره به آن‌جا می‌برند. غذاها را عرضه می‌کنند و نیایش‌کنان می‌گویند «آمده‌ایم، ای شیطان، که این نذر طعام و رخت و طلا و غیره بر تو پیشکش کنیم، این‌ها برگیر و روح بیماری را که برایش دعا می‌کنیم خلاص کن. بگذار که به جسم خود بازگردد و آن‌که اکنون بیمار است تندرست گردد.» آن‌گاه کمی طعام می‌خورند و می‌گذارند که مرغ به عنوان نذر و فدیه‌ی روح بیمار آزاد شود؛ تخم‌مرغ‌های نپخته را نیز جا می‌گذارند؛ اما ردای ابریشمین، طلا و بازوبندها را با خود به خانه بازمی‌آورند. به محض این‌که به خانه رسیدند ظرفی پهن محتوی پیشکش‌هایی که با خود بازگردانده‌اند را بر سر بیمار می‌نهند و می‌گویند «اکنون روحت آزاد شده است و تو راحت و آسوده خواهی شد و تا موهایت سپید گردد در دنیا زنده خواهی بود.»

به خصوص کسانی که تازه واردِ خانه‌ی جدیدی شده‌اند از شیاطین می‌ترسند. بدین‌گونه در مراسم گرم‌کردنِ کاشانه در میان آلفورهای میناهاسا در سلب (Celebes) کاهن قصد دارد که روح آن‌ها را گرد آوَرَد. کیسه‌ای در قربانگاه می‌آویزد و سپس نام خدایانی را برمی‌شمارد. تعداد خدایان چنان زیاد است که نام‌بردن از آن‌ها سراسرِ شب بی‌وقفه طول می‌کشد. صبح یک تخم‌مرغ و مقداری برنج به خدایان پیشکش می‌کند. تصور این است که تا این زمان ارواح اهل خانه در توی کیسه گرد آمده‌اند. پس کاهن کیسه را برمی‌دارد و روی سرِ سرپرست خانه نگه می‌دارد و می‌گوید «روح تو اینجاست؛ فردا (ای روح) باز دور شو.» سپس همین کار را با کدبانو و تک تک افراد خانه می‌کند و همان سخنان را ادا می‌کند. همین آلفورها برای شفادادن روح آدم بیمار، از جمله، ظرفی را با بندی از پنجره به بیرون می‌آویزند و دنبال روح می‌گردند تا آن‌که در ظرف گرفتار شود و بالایش بکشند. در میان همین مردمان، وقتی کاهنْ روحِ آدم بیماری را که توی پارچه‌ای گرفتار کرده است، بازمی‌آوَرَد، در صورتی که باران بیاید دختری از پشت سر برگِ بزرگِ نوعی نخل را چون چتری روی سر او می‌گیرد تا از خیس شدن او و روح جلوگیری کند؛ مردی نیز با شمشیر آخته پشت سرش می‌آید تا نگذارد سایر ارواح برای نجاتِ روح گرفتار اقدامی بکنند. گاهی روح گریزان در شکلی مرئی بازمی‌گردد. سرخپوستان سالیش[1] یا

۱. Salish langs، خانواده‌ای از زبان‌های سرخپوستیِ شمال غرب ایالات متحد. ــ م.

که پهنِ ایالت اورِگون معتقدند که روح آدم ممکن است مدتی از جسم او جدا شود بی‌آنکه سبب مرگش شود یا او از این جدایی خبر داشته باشد. با این حال باید روح گریزان را هرچه زودتر یافت و به صاحبش بازگرداند وگرنه موجب مرگ وی می‌شود. اسم کسی که روحش گریخته است در خواب به پزشک قبیله الهام می‌شود و او شتابان آن را به بیمار اطلاع می‌دهد. عموماً در همان زمان عده‌ای دچار همین مفارقت روح‌اند و اسم‌شان به پزشک قبیله الهام شده است و همه از او می‌خواهند که روح‌شان را نجات دهد. سرتاسرِ شب را این افرادِ روح از دست داده در دهکده دور می‌افتند و با رقص و آواز از کلبه‌ای به‌کلبه‌ای سرمی‌زنند. هنگام سپیده‌دم به‌کلبه‌ی جداگانه‌ای می‌روند که همه جایش مسدود شده و کاملاً تاریک است. در سقف کلبه سوراخی تعبیه می‌کنند که پزشک دهکده از آن‌جا روح‌ها را که به شکل تکه استخوان‌هایی یا مانند آنند توی پارچه‌ای از آنها می‌گیرد و او با دسته‌ای پر آن‌ها را پاک می‌کند. سپس آتشی افروخته می‌شود و پزشک دهکده در روشنایی آن روح‌ها را جدا می‌کند. نخست روحِ درگذشتگان را که همیشه چندتایی هستند کنار می‌گذارد؛ زیرا اگر روح آدم مرده‌ای را به آدم زنده‌ای بدهد، گیرنده بی‌درنگ خواهد مرد. سپس روح همه‌ی حاضران را جدا می‌کند و آن‌ها را جلو خودش می‌نشانَد و روح هرکس را که به شکل تکه استخوانی، چوبی و صدفی است برمی‌دارد و بر سرِ صاحبش می‌گذارد، ورد می‌خواند و با دست آهسته بر آن می‌زند تا آنکه روح در نهاد وی جایگزین شود و قرارگاه شایسته‌اش را بیابد.

هم‌چنین، نه‌تنها اشباح و شیاطین بلکه انسان‌ها به خصوص جادوگران نیز ممکن است روح را از جسم‌اش بیرون آورند یا از بازگشت‌اش به جسم جلوگیری کنند و سرگردانش نگه دارند. در فیجی، اگر مجرمی از اعتراف خودداری کند، رییس قبیله پارچه‌ای می‌طلبد تا با آن «روحِ فرد مجرم را گرفتار سازد.» مجرم با دیدن یا حتی شنیدن اسم پارچه معمولاً هرچه در دل دارد بازمی‌گوید. زیرا در غیر این صورت پارچه را بر سرش می‌پیچند تا روحش در آن گرفتار شود و سپس آن را به دقت تا می‌کنند و به ته قایق رییس قبیله می‌بندند، و مجرم در مفارقت روحش کم‌کم تحلیل می‌رود تا بمیرد. جادوگرانِ جزیره‌ی دنجر* (Danger) برای روح تله می‌گذارند. تله‌ها را از cinet ***تنومند*** با حدود ۱۵ تا ۳۰ فوت درازا درست می‌کنند. در هر طرف آن حلقه‌ای با اندازه‌های مختلف وجود دارد تا هر روحی را به هر اندازه‌ای گرفتار سازد. برای روح‌های چاق حلقه‌ی بزرگ‌تر و برای روح‌های لاغر و باریک حلقه‌ی کوچک‌تر پیش‌بینی می‌شود. وقتی کسی بیمار شود و جادوگران با او کینه و عنادی داشته باشند، در نزدیکی خانه‌اش از این تله‌ها کار می‌گذارند و منتظر پرواز روحش می‌شوند. اگر روح به شکل پرنده یا

حشره‌ای در تله بیفتد، صاحب آن بی چون و چرا خواهد مرد. در بعضی نواحی غرب آفریقا، در واقع، جادوگران همواره تله‌هایی کار می‌گذارند تا ارواحی راکه وقت خواب از جسم خود گریخته‌اند گرفتار کنند و هر وقت روحی را گرفتند آن را روی آتش می‌گیرند و با چروک شدن آن در روی آتش، صاحب روح بیمار می‌شود. در این کار البته کمی بدخواهی نیز نسبت به بیمار وجود دارد اما اصولاً به کسب و کار جادوگر مربوط می‌شود. جادوگر کاری ندارد که روح چه کسی را به تله انداخته است و در صورتی که صاحب آن مزدی به او دهد، بلافاصله روح را به تن وی منتقل می‌کند. بعضی جادوگران برای ارواح سرگردان و گمشده پناهگاه‌های مرتبی فراهم می‌سازند و هرکس که روحش را گم کرده باشد می‌تواند با پرداخت قیمت معمول روح دیگری را از پناهگاه خریداری کند. کسانی که صاحب این پناهگاه‌ها هستند یا بر سر راه ارواح تله کار می‌گذارند مورد سرزنشی قرار نمی‌گیرند. این کار آن‌هاست و از این بابت کینه و عداوت کسی را برنمی‌انگیزند. اما جادوگرانی نیز هستند که از روی عداوت یا برای سودجویی تله‌هایی درست می‌کنند تا روح فرد خاصی را گرفتار سازند. آن‌ها توی طعمه‌ای که در تله قرار داده‌اند تیغ‌ها و چنگال‌هایی می‌گذارند تا روح بیچاره را زخمی و لت و پار سازد، در این صورت روح یا یکباره می‌میرد یا چنان به او آسیب می‌رسد که وقتی بگریزد و به تن او بازگردد، وی را بیمار می‌کند. خانم کینگزلی یک کرومن (kruman) را می‌شناخت که سخت نگران روحش بود، زیرا چند شب بود که در خواب بوی مطبوع کباب‌کردن خرچنگ همراه با فلفل قرمز می‌شنید. معلوم بود که آدم بدخواهی تله‌ای ساخته و این طعمه را در آن قرار داده تا روح او را در خواب گرفتار سازد و می‌خواست به این وسیله جسماً و حتی روحاً لطمه‌ی شدیدی به او بزند. در شب‌های آتی او عذاب زیادی را تحمل کرد تا از گریختن روحش به هنگام خواب جلوگیری کند. در هوای گرم دم‌کرده‌ی حاره‌ای شب‌ها وقت خواب زیر پتو عرق می‌ریخت و خرناس می‌کشید، بینی و دهانش را با دستمالی می‌بست تا از بیرون رفتنِ روح گرانقدرش جلوگیری کند. در هاوایی جادوگرانی بودند که ارواح زندگان را می‌گرفتند، در کدوقلیانی به بند می‌کشیدند و می‌دادند مردم بخورند. با فشردن روح گرفتار شده در دستشان، جایی راکه مردم پنهانی دفن شده بودند کشف می‌کردند.

شاید فن ربودن ارواح انسانی در هیچ جای دیگری چون شبه جزیره مالایا ظرافت و دقت خاص و تکامل‌نیافته است در این‌جا شیوه‌های اثرگذاری جادوگر متفاوت است و انگیزه‌هایش نیز چنین است. گاهی می‌خواهد که دشمنی را نابود کند. گاهی در صدد جلب محبت و عشق یک زیباروی بی‌اعتنا یا کمرو است.

۳

روح چون سایه.

ـ خطرات روحی که برشمردیم تنها خطراتی نیستند که بر وحشیان عارض می‌شوند. وحشی اغلب سایه یا بازتاب خود را روح خود، یا در هر صورت بخش مهمی از خودش تلقی می‌کند و لذا به این معنی منبع خطری برای اوست زیرا اگر لگد شود، ضربه ببیند یا چاقو بخورد، او صدمه خواهد دید، به طوری که گویی با خود او چنان رفتار شده است، و اگر کاملاً از او جدا شود (و او معتقد است که چنین چیزی ممکن است) موجب مرگ وی می‌شود. در جزیره‌ی وتار* جادوگرانی هستند که می‌توانند با نیزه یا چاقوزدن به سایه‌ی کسی او را بیمار سازند. می‌گویند پس از آنکه شانکارا بوداییان را در هند سرکوب کرد به نپال رفت که آن‌جا با لامای بزرگ اختلاف نظری داشت. برای ثابت‌کردن قدرت فوق‌طبیعی خودش به هوا برخاست. اما چون بالا رفت، لامای بزرگ که می‌دید سایه‌اش روی زمین سرگردان است خنجرش را بر آن زد و شانکارا به زمین افتاد و گردنش شکست.

در جزایر بنکس* نوعی سنگ‌های بسیار دراز هست که به «سنگ‌های خورنده» مشهورند زیرا گمان می‌رود که اشباح نیرومند و خطرناکی در آن‌ها جا دارند. اگر سایه‌ی کسی روی یکی از این سنگ‌ها بیفتد شبح سایه‌اش را از او می‌دزدد و صاحب سایه خواهد مرد. از این رو چنین سنگ‌هایی را در خانه قرار می‌دهند تا خانه را حفظ کند و اگر صاحب خانه کسی را در غیاب خود به خانه بفرستد، او باید نام فرستنده را بر زبان آورد وگرنه شبح نگهبانِ درون سنگ فکر خواهد کرد که او قصد سوئی دارد و به او آسیب می‌رساند. در تشییع جنازه‌ای در چین وقتی می‌خواهند درِ تابوت را بگذارند آن‌هایی که حضور دارند، به استثنای نزدیک‌ترین خویشاوند، چند گامی عقب می‌روند یا حتی به اتاق دیگری می‌روند، زیرا گمان می‌رود که با گیرافتادن سایه‌ی شخص در تابوت سلامتی او به خطر می‌افتد. و وقتی می‌خواهند تابوت را توی گور بگذارند اغلب حاضران کمی عقب می‌روند وگرنه سایه‌شان توی گور می‌افتد و ممکن است به قیمت جانشان تمام شود. رمّال و دستیارانش در آن طرف گور می‌ایستند که نور خورشید باعث نشود سایه‌شان توی گور بیفتد و گورکن‌ها و تابوت‌کش‌ها با گره زدن پارچه‌ای به مچ خود سایه‌ی خود را محکم به خود می‌بندند. برعکس، اگر سایه جزء مهمی از انسان یا حیوان است، ممکن است در بعضی شرایط تماس با آن همان‌قدر خطرناک و زیانبار باشد که تماس با خود آن شخص یا حیوان. بدین‌سان وحشی اصولاً از سایه‌ی بعضی آدم‌ها که به دلایل مختلف آن‌ها را منبع خطر و تأثیر سوء می‌داند اجتناب می‌کند. او جزو این خطرها عموماً عزاداران و زنان و خصوصاً مادر زنش را قرار می‌دهد. بومیان شوسواپ فکر می‌کنند که سایه‌ی یک عزادار اگر

روی کسی بیفتد موجب بیماری او می‌شود. در بین کورنای‌های ویکتوریا به راهبان نوآموز هشدار می‌دادند که نگذارند سایه‌ی زنی بر آنان بیفتد وگرنه موجب ضعف و گیجی و بلاهت آنان می‌شود. یک بومی استرالیایی یک بار از ترس مشرف به موت شد زیرا وقتی زیر درختی خوابیده بود سایه‌ی مادرزنش بر پاهای او افتاده بود. ترس و وحشتی که وحشی نادان از مادرزن خود دارد جزو آشناترین حقایق مردم‌شناسی است. در قبایلِ یوئینِ نیوساوث ویلز قانونی که شخص را از تماس و ارتباط با مادرزنش بازمی‌داشت بسیار سخت و شدید بود. نباید به او و حتی به مسیرش نگریست. اگر سایه‌ی خود او اتفاقاً بر مادرزنش می‌افتاد، موردی برای طلاق بود: در این مورد او می‌بایست زنش را ترک کند و زن پیش والدینش برگردد. در نیوبریتن* تخیل بومی نمی‌تواند وسعت و ماهیت مصائبی را دریابد که از صحبت اتفاقی کسی با مادرزنش پیشامد می‌کند؛ خودکشیِ یکی یا هر دو احتمالاً راهی است که پیش پای آن‌هاست. سنگین‌ترین سوگند در نیوبریتن چنین تواند بود: «خدایا، اگر راستش را نگویم، با مادرزنم دست داده باشم.»

شاید برابری و هم‌ارزیِ سایه با زندگی و روح در هیچ‌کجا به روشنی رسومی نباشد که تا امروز در اروپای جنوب شرقی رایج است. در یونان امروزی وقتی شالوده‌ی بنایی را می‌ریزند رسم است که خروسی یا گوساله‌ای بکشند و خونش را بر سنگ زیربنا بریزند و خود قربانی را نیز بعداً زیر همان سنگ دفن کنند. هدف از این قربانی تقویت و محکم‌کردنِ بناست. اما گاهی به جای کشتن حیوان، سازنده‌ی بنا کسی را به نزد سنگ زیربنا می‌کشاند، مخفیانه بدنش یا قسمتی از آن یا سایه‌اش را اندازه می‌گیرد و آن اندازه را زیر سنگ زیربنا می‌گذارد یا سنگ زیربنا را روی سایه‌ی آن شخص می‌نهد. باور این است که آن‌کس در عرض یک سال خواهد مرد. رومانیایی‌های ترانسیلوانیا فکر می‌کنند کسی که سایه‌اش بدین‌سان خاک می‌شود، در عرض چهل روز می‌میرد بنابراین هر وقت کسی از جایی می‌گذرد که در آن عملیات ساختمانی انجام می‌گیرد ممکن است این اخطار را بشنود که «مواظب باش سایه‌ات را ندزدند!» چندی پیش سایه‌فروش‌هایی وجود داشتند که کارشان پیدا کردن معمارانی بود که سایه‌های مورد نیاز برای استحکام دیوارها را داشتند. در این موارد اندازه‌ی سایه معادل و هم‌ارز خود سایه تلقی می‌شود و دفن کردنش در واقع دفن‌کردن زندگی یا روح شخص است که با از دست دادن سایه‌اش باید می‌مُرد. این رسم در واقع جایگزین رسم کهنِ نهادن آدم زنده لای جرز دیوار یا دفن‌کردنش زیر سنگ زیربنای عمارت نوساز است تا موجب تقویت و طول عمر بنا شود، یا مهم‌تر از آن، برای آن‌که شبح خشمگین در آن بنا ساکن شود و مانع ورود دشمنان گردد.

گاهی تصور می‌کنند که روح دارای بازتاب است.

همچنان که بعضی مردمان روح شخص را در سایه‌اش می‌دانند، بعضی دیگر نیز (یا همان‌ها) معتقدند که روح شخص در انعکاس وی در آب یا آینه است. اهالی آندامان* نه

سایه‌ی خود بلکه عکس خود را (در هر آینه‌ای) روح خود می‌دانند. وقتی موتوموتوهای گینه‌ی نو برای نخستین بار عکس خود را در آینه دیدند فکر کردند که عکسشان روح آن‌هاست. در نیو کالدونی پیرمردان معتقدند که عکس آدم در آب یا آینه روح اوست؛ اما جوان‌ها که از کشیشان کاتولیک آموزش دیده‌اند، بر این گمانند که این چیزی جز عکس و بازتاب نیست، درست چون بازتاب نخل‌ها در آب. عکس ـ روح از آن‌جا که برای انسان خارجی است، معروض همان خطراتی است که در کمین سایه است. زولوها به استخر نمی‌نگرند زیرا فکر می‌کنند در آن جانوری هست که عکسشان را می‌رباید و آن‌ها می‌میرند. باسوتوها می‌گویند که سوسمارها قادرند با کشیدن عکس آدم به زیر آب او را بکُشند. وقتی یکی‌شان ناگهان می‌میرد و علت آشکاری برای مرگش پیدا نشود، خویشانش گمان می‌کنند سوسماری باید سایه‌ی او را هنگام عبور از کنار برکه‌ای به زیر آب کشیده باشد. در جزیره‌ی سُدْلِ ملانزی آبگیری هست که «اگر کسی توی آن بنگرد می‌میرد»؛ روح خبیثِ توی آب از طریق عکس او زندگیش را نابود می‌کند.»

اکنون می‌توان فهمید که چرا در هند و یونان قدیم پند می‌دادند که نباید به عکس خود در آب نگریست و چرا یونانیان می‌گفتند اگر کسی در خواب ببیند که عکس خود را در آب می‌بیند نشانه‌ی مرگ است. آنان می‌ترسیدند که ارواح آب عکس آدم یا روح او را به زیر آب کَشَند و روحش را بگیرند تا بمیرد. این شاید منشأ داستان کهنِ نارسوس زیبا باشد که با دیدن عکس خود در آب بیمار شد و مُرد.

هم‌چنین اکنون می‌توان آن رسم رایج را توضیح داد که چرا پس از مردن کسی در خانه‌ای، آینه‌ها را می‌پوشانند یا رو به دیوار برمی‌گردانند. بیم آن می‌رود که روح از طریق شخصی که در آینه می‌نگرد به شکل عکس او در آینه بیفتد و ممکن است شبح یا روح متوفا او را با خود ببرد، زیرا عموماً تصور بر این است که روح شخص متوفا تا موقع تدفین در همان اطراف سرگردان است. این رسم دقیقاً مشابه رسم آرو* هاست که پس از مرگ کسی در آن خانه نمی‌خوابند زیرا روح آدم ممکن است در خواب با روح مرده دیدار کند و همراه او به جهان دیگر رود.

عین مراتبِ سایه و عکس، در مورد تصویر هم صادق است. اغلب گمان بر این است که تصاویر حاوی روح صاحب آن تصویرند. کسانی که چنین اعتقادی دارند، طبیعتاً اکراه دارند از این‌که کسی تصویرشان را بکشد زیرا تصویر همان روح است یا دست‌کم بخش مهمی از وجود صاحب تصویر است و کسی که آن را در اختیار دارد قادر خواهد بود تأثیر مهلکی بر اصل آن اِعمال کند. بدین‌سان، اسکیموهای باب برینگ باور دارند که جادوگران قادرند سایه‌ی آدم را بدزدند و او بدون آن تحلیل می‌رود و می‌میرد. یک بار در دهکده‌ی کنار رودخانه‌ی یوکون سفلیٰ جهانگردی می‌خواست با دوربین خود از منظره‌ی رفتن مردم

به خانه‌هایشان عکسی بگیرد. وقتی وی مشغول تنظیم دوربینش بود سرکرده‌ی دهکده پیش آمد و اصرار کرد که زیر پارچه را ببیند. وقتی جهانگرد اجازه داد او مدتی عکس مردم را توی عدسی دوربین دید و ناگاه سرش را بیرون آورد و به سوی مردم فریاد زد «این مرد سایه‌ی همه‌ی شما را توی جعبه‌اش دارد» در جمعیت ولوله‌ای افتاد و بی‌درنگ همه شتابان به درون خانه‌ها رفتند و پنهان شدند. تپه هوان‌های مکزیک از دوربین سخت وحشت داشتند و پس از پنج روز توضیح و توجیه راضی شدند که جلوِ دوربین ژست بگیرند. وقتی سرانجام راضی شده بودند، مثل مجرمانی بودند که منتظر مراسم اعدام خود هستند. آنان گمان می‌کردند که وقتی عکسشان گرفته می‌شود، عکاس روحشان را می‌گیرد و سر فرصت و هنگام فراغت یکی یکی می‌بلعد. می‌گفتند عکس‌ها که به کشور عکاس رسید آنان خواهند مرد یا بلایی بر سرشان خواهد آمد.

اعتقاداتی از این دست هنوز در نقاط مختلف اروپا وجود دارد. چند سال پیش پیرزنانی در یونان در جزیره‌ی کارپاتوس بسیار خشمگین شده بودند که عکسشان را برداشته‌اند و فکر می‌کردند که بر اثر آن کم‌کم تحلیل خواهند رفت و خواهند مُرد. در غرب اسکاتلند اشخاصی هستند که «نمی‌گذارند عکسشان برداشته شود مبادا که بد یمن باشد و برای نمونه چند تن از دوستانشان را نام می‌برند که پس از عکس گرفتن دیگر روی راحت و آسایش به خود ندیده‌اند.»

فصل ۱۲

تابوها

۱

مفاهیم بدویِ روح به تکوین سلطنت‌های نخستین کمک کرده است.

تا اینجا از مفاهیم بدوی روح و خطرهایی که تهدیدش می‌کند سخن رفت. این مفاهیم محدود به یک قوم یا سرزمین نیست و با جزئیات گوناگون در سراسر جهان یافت می‌شود و، چنان‌چه دیدیم، در اروپای امروز نیز به جا مانده است. باورهایی چنین ریشه‌دار و گسترده لزوماً باید در شکل‌دادن به الگوی تکوین سلطنت قدیم نقش ایفا کرده باشند. چراکه اگر هرکس برای نجات جان خود از مخاطراتی که از هر سو متوجه‌اش بود چنان عذاب می‌کشید، چقدر بیشتر و دقیق‌تر می‌بایست از **کسی** حراست می‌شد که آسایش و حتی هستی همه‌ی مردم به زندگی او بسته بود و بنابراین حفاظت وی به نفع همگان بود؟ از این رو می‌توان انتظار داشت که زندگی شاه زیر حمایتِ سلسله پیش‌بینی‌های امانی و حراستی باشد بسیار بیشتر و دقیق‌تر از مواردی که همگان در جامعه‌ی بدوی برای سلامت جان خود رعایت می‌کردند. پس در واقع زندگی شاهان قدیم، چنان‌که دیدیم و اکنون مفصل‌تر ملاحظه خواهیم کرد، براساس مجموعه قواعد بسیار دقیقی تنظیم می‌شود. به این ترتیب آیا نمی‌توان پنداشت که این قواعد در واقع همان پیش‌بینی‌های امنیتی باشد که انتظار داریم برای حفاظت از زندگی شاه صورت گرفته باشد؟ بررسی خود این قواعد این گمان را تأیید می‌کند. زیرا براساس آن به نظر می‌رسد بعضی از قواعدی که شاهان مراعات می‌کردند همانند قواعدی است که اشخاص عادی برای سلامت جان خود مرعی می‌داشتند و حتی بسیاری، اگرنه همه‌ی، آن‌هایی را که به نظر می‌رسد ویژه‌ی شاه بوده‌اند با این فرضیه به سهولت می‌توان توضیح داد که صرفاً برای سلامت یا حفظ جان شاه بودند.

أعمال حرام: حرمتِ معاشرت با بیگانگان.

همچنان که هدف تابوهای شاهی جداکردن شاه از کلیه‌ی منابع خطر است، نتیجه‌ی کلّی آن‌ها نیز واداشتن وی به زندگی در انزوا و عزلتِ کمابیش کامل است، بسته به تعداد و شدتِ مقرراتی که رعایت می‌کند. اکنون می‌گوییم از میان همه‌ی منابع خطر برای وحشیان هیچ‌کدام وخیم‌تر از جادو و سحر نبود و او گمان داشت که همه‌ی بیگانگان این فن شوم را

انجام می‌دهند. بنابراین اولین پیش‌بینیِ آدم وحشی حفظ خود در برابر اثراتِ سوئی است که بیگانگان، به عمد یا غیرعمد، ایجاد و اِعمال می‌کنند. بدین‌سان پیش از آن‌که اجازه داده شود بیگانگان واردِ جایی شوند، یا دست‌کم پیش از آن‌که اجازه یابند آزادانه با اهالی بجوشند، غالباً مراسم خاصی از سوی اهالی به منظور خلع بیگانگان از قدرت‌های جادویی‌شان، مقابله و معارضه با آثار سوئی که گمان می‌رفت از آن‌ها نشئت می‌گیرد، یا به اصطلاح ضدعفونی کردن جوّ آلوده‌ای که گمان می‌رفت آن‌ها را فراگرفته است انجام می‌گرفت. مثلاً در جزیره‌ی نانومیا (جنوب اقیانوس آرام) بیگانگانی که با کشتی یا از سایر جزایر می‌آمدند اجازه نداشتند با کسی ارتباط بگیرند تا آن که همگی، یا چند نفرشان به عنوان نماینده‌ی جمع، به هر یک از چهار معبد جزیره برده شوند و در آن‌جا نیایش صورت گیرد تا خداوند هر بیماری یا خیانت و خدعه‌ای راکه با خود و در خود داشته باشند بزداید و بلااثر سازد. پیشکش گوشت نیز در محراب گذاشته می‌شد و همراه با آن سرود و رقص برای خداوند به اجرا درمی‌آمد. هنگامی که این مراسم اجرا می‌شد، همه‌ی مردم جز روحانیان و همراهان‌شان دور از انظار بودند. بین اُت دانوم‌های بُرنئو رسم است که بیگانگان به وقت ورود به سرزمین آن‌ها باید مبلغی به اهالی بپردازند که به مصرف قربانی‌کردن بوفالو یا خوک برای ارواح زمین و آب می‌رسید تا به این وسیله با حضور بیگانگان خو بگیرند و سازگار شوند و هم‌چنین لطف و احسان خود را از مردم محل دریغ نکنند و بر محصول برنج و مانند آن بیفزایند. مردمان ناحیه‌ی خاصی در برنئو می‌ترسند به سیاحی اروپایی بنگرند مبادا که بدین‌وسیله مریض شوند و به زن و بچه‌های خود اخطار می‌کنند که به او نزدیک نشوند. آن‌هایی که نمی‌توانستند کنجکاوی خود را مهار کنند، برای خشنود ساختن ارواح خبیث مرغی می‌کشتند و خون آن‌ها را بر خود می‌مالیدند. وقتی کرِوُ* در آمریکای جنوبی سفر می‌کرد وارد یک دهکده‌ی بومیان آپالای شد. چند لحظه بعد از ورودش چند تن از بومیان برایش تعدادی مورچه سیاه درشت آوردند که نیش‌شان بسیار دردناک است و روی برگ‌های نخل بسته شده بودند. سپس همه‌ی اهالی دهکده اعم از پیر و جوان و مرد و زن او را در میان گرفتند و او می‌بایست مورچه‌ها را بر سر و رو و پا و دست و همه جای بدنشان بگذارد تا آن‌ها را نیش بزنند. گاهی که مورچه‌ها را ملایم‌تر به کار می‌گرفت اعتراض می‌کردند و می‌گفتند بیشتر! بیشتر! و تا پوست بدنشان تاول نمی‌زد و ورم نمی‌کرد راضی نمی‌شدند. هدف از این مراسم را رسمی که در آمبوینا و اولیاس* رواج دارد روشن می‌کند. در آن‌جا بیماران را وادار به جویدن ادویه‌های بسیار تند و آتشین می‌کنند تا با احساس سوزش و دردی که ایجاد می‌شود روح خبیث بیماری که در تن آن‌ها جای دارد متواری گردد. احتمال دارد که همان ترس از بیگانگان بیش از هر خواهشی برای محترم داشتن آنان انگیزه‌ی مراسم خاصی است که هنگام پذیرفتن آنان انجام می‌گیرد اما

مقصود از آن مستقیماً بیان نمی‌شود. در افغانستان و بعضی نقاط ایران، مسافر پیش از آن‌که وارد دهکده‌ای شود بلافاصله با قربانی‌کردن حیوانی یا پیشکش کردن غذایی یا بـا آتش و اسپند و کُندر استقبال می‌شود. هیئت مرزگذاری افغان را هنگام عبور از دهات افـغانستان غالباً با آتش و اسپند استقبال می‌کردند. گاهی یک سینی اخگر گداخته زیر پای اسب مسافر می‌ریزند و می‌گویند «خوش آمدید». امین پاشا هنگام ورود بـه دهکـده‌ای در آفـریقای مرکزی با قربانی کردن دو بز مورد استقبال قرار گرفت؛ خون بزها را بـر جـاده پـاشیدند و کدخدا قدم بر روی خون گذاشت و به پاشا خیرمقدم گفت. گاهی ترس از بـیگانگان و از جادوی آنان بیش از آن است که اجازه‌ی پذیرفتن آنان را بـدهد. بـدین‌سان وقـتی اسـپک به دهکده‌ای رسید بومیان درِ خانه‌هایشان را بر رویش بستند «زیرا پیش از آن هرگز نه مرد سفیدپوستی دیده بودند و نه جعبه‌های حلبی که آدم‌ها حمل می‌کردند. گـفتند کسـی چـه می‌داند. شاید این جعبه‌ها واتوتوی غارتگر باشد که تغییر صـورت داده و آمـده است کـه بکُشدمان. نمی‌توانیم شما را بپذیریم. توضیح و تفهیم سودی نکـرد و گـروه مـجبور شـد به دهکده‌ی دیگری برود.»

ترس از تازه‌واردها غالباً دوجانبه است. آدم وحشی هنگام ورود به سـرزمینی بـیگانه احساس می‌کند که بر زمین افسون‌شده‌ای پا می‌گذارد و مراقب است که در برابر دیـوها و اجنه‌ای که آن‌جا هستند و جادو و افسون سـاکـنان مـحل خـود را حـفظ کـند. بـدین‌سان مائوری‌ها هنگام سفر به سرزمینی بیگانه مراسم خاصی اجرا می‌کنند تا آن سرزمین «عادی» شود مبادا که قبلاً مکان «مقدسی» بوده باشد. وقتی بارون میکلوچو ـ مک‌لی به دهکده‌ای در «ساحل مک‌لی» در گینه نو نزدیک می‌شد، یکی از بومیان کـه هـمراهش بـود شـاخه‌ای از درختی کَند و در حالی که به کناری می‌رفت مدتی با آن زمزمه کرد، سپس به کـنار تک تک افراد گروه آمد و چیزی گفت و به پشت او فوت کرد و با آن شـاخه چـند ضـربه بـه او زد. سرانجام، به درون جنگل رفت و شاخه‌ی درخت را زیر برگ‌های خشک در مـتراکـم‌ترین نقطه جنگل خاک برد. این مراسم به منظور حفاظت از گروه در برابر هر جادو و خطری در دهکده‌ی پیش رو بود. احتمالاً گمان می‌رفت که اثرات شوم و ناگوار از آدم‌ها به آن شاخه انتقال یافته و همراه آن در اعماق جنگل دفن شده است. در استرالیا، وقتی قبیله‌ای بـیگانه به جایی دعوت می‌شود و به محل اقامت قبیله‌ای که صاحب آن منطقه است نزدیک می‌شود «بیگانگان چوب مشتعل در دست می‌گیرند تا به قول خودشان هوا را پاک و تصفیه کنند.» هم‌چنین، گمان می‌رفت کسی که در سفر بوده، ممکن است شرّی جادویی از بیگانگانی که با آنان آمیزش داشته است کسب کرده باشد. بدین سبب، هنگام بازگشت به خانه پیش از آن‌که مجدداً به قبیله پذیرفته شود و با دوستان و خویشانش درآمیزد می‌بایست آیین پاکسازی خاصی درباره‌اش اجرا گردد. بدین‌سان، مردم بچوانا «پس از سفر با تراشیدن موی سر و جز

آن خود را تمیز و پاک می‌کنند مبادا از بیگانگان شرّ و نحوستی از طریق سحر و جادو به آنان سرایت کرده باشد.» دو سفیر هندو را حاکم محلی به انگلستان فرستاده بود، آنان وقتی به هند برگشتند معلوم شد به خاطر معاشرت و تماس با بیگانگان چنان آلوده شده‌اند که هیچ چیز جز دوباره زاده شدن آنان را پاک نمی‌سازد. «برای تولد مجدد مقرر است که نقش نیروی مؤنث طبیعت را به شکل زنی یا گاوی از طلای ناب بسازند. شخصی که می‌بایست از نو زاده شود توی این مجسمه قرار می‌گیرد و از راه طبیعی خارج می‌شود. از آن‌جا که ساختن مجسمه‌ای از طلای ناب و در ابعاد طبیعی بسیار گران تمام می‌شود، کافی است که نقشی از یونیِ مقدس بسازند و شخصی که می‌بایست از نو زاده شود از آن بگذرد.» چنین نقشی از طلای ناب به دستور حاکم ساخته شد و سفیرانش با خارج شدن از توی آن دوباره زاده شدند. وقتی عموماً چنین احتیاط‌هایی در برابر تأثیرات شوم و نحوستی که گمان می‌رود از بیگانگان سرایت کرده است در مورد آدم‌ها صورت می‌گیرد جای شگفتی نیست که اقدامات ویژه‌ای برای محافظت شاه از همان خطر نهان و منحوس انجام یابد. در سده‌های میانی فرستادگانی که می‌بایست با خان تاتار دیدار کنند، پیش از ملاقات با او، از میان دو آتش می‌گذشتند. علت این مراسم آن بود که آتش هر گونه آثار جادویی را که بیگانگان احتمالاً می‌خواستند بر خان اِعمال کنند از بین می‌بُرد. وقتی سرکردگان جزء با همراهان خود برای نخستین بار یا پس از یاغیگری به دیدار با کالامبا (قدرتمندترین سرکرده‌ی باشیلانگه در حوضه‌ی کنگو) می‌آیند، باید مرد و زن با هم، دو روز پشت سرِ هم در دو نهر آب‌تنی کنند و شب‌ها را در میدان بازار در هوای آزاد بگذرانند. پس از دومین آب‌تنی سراپا عریان وارد سرای کالامبا می‌شوند و او علامت سفید بلندی بر سینه و پیشانی هرکدام‌شان می‌زند. سپس به میدان بازار برمی‌گردند و پس از گذراندنِ آزمونِ فلفل لباس می‌پوشند. فلفل را توی چشم‌شان می‌ریزند و در این ضمن هرکس باید به همه‌ی گناهانش اقرار کند، و به همه‌ی سؤال‌هایی که احیاناً از او می‌شود جواب دهد و قول‌هایی بدهد و عهد ببندد. مراسم این‌جا پایان می‌یابد و بیگانگان آزادند که به اقامتگاه خود در شهر بروند و هر مدتی که می‌خواهند آنجا بمانند.

أعمال حرام: حرمتِ خوردن و آشامیدن.

به باور وحشیان عملِ خوردن و نوشیدن با خطر خاصی همراه است. زیرا در این اثنا ممکن است روح از طریق دهان فرار کند یا بر اثر جادوی دشمنی که حضور دارد گرفتار گردد. بدین‌سان می‌گویند با تاک‌ها «از آن‌جا که روح می‌تواند بدن را ترک کند، همیشه مراقبند در مواردی که خیلی به روح‌شان نیازمندند از سرگردانی و گم شدن‌اش جلوگیری کنند. اما فقط وقتی کسی در خانه است می‌تواند از سرگردان شدن روحش جلوگیری کند. در جشن‌ها باید مراقب بود که خانه کاملاً بسته باشد برای آن‌که روح ممکن است آن‌جا بماند و سرگرم چیزهای خوبی باشد که پیشش گذاشته شده است.» زفیمانلوها در ماداگاسکار وقتی

غذا می‌خورند درها را می‌بندند و به ندرت کسی آن‌ها را هنگام غذاخوردن می‌بیند. واروها جازه نمی‌دهند کسی آن‌ها را هنگام خوردن و نوشیدن ببیند، به ویژه این‌که آن‌کس از جنس مخالف باشد. «مجبور بودم به مردی پول بدهم که اجازه بدهد نوشیدنش را نگاه کنم، نتوانستم مردی را وادارم که اجازه بدهد زنی نوشیدنش را تماشا کند.» وقتی نوشیدنی به آن‌ها تعارف کنند می‌خواهند که پارچه‌ای روی سرشان کشیده شود تا کسی نوشیدن‌شان را نبیند. اگر در مورد اشخاص عادی احتیاط‌های معمولی اِعمال می‌شود، احتیاط‌هایی که در مورد شاهان به‌کار می‌رود خارق‌العاده است. شاه لوانگو نباید هنگام نوشیدن یا خوردن دیده شود وگرنه بیم مرگش می‌رود. سگ محبوبی که سرزده وارد اتاق شد که شاه در آن‌جا مشغول آشامیدن بود به دستور شاه در دم کشته شد. یک بار پسر خود شاه که حدود دوازده سال داشت ناخواسته نوشیدن شاه را دید. شاه بلافاصله دستور داد لباس مجلل به تنش کنند و برایش جشنی بگیرند. سپس دستور داد به چهارپاره‌اش کنند و در شهر بگردانند و جار بزنند که شاه را در حال آشامیدن دیده بود. «وقتی شاه قصد نوشیدن دارد، جام شرابی دارد که برایش می‌آورند، کسی که مسئول این کار است زنگوله‌ای به دست دارد و به محض این‌که جام را به شاه می‌دهد رویش را به طرف دیگر می‌کند و زنگ را به صدا درمی‌آوَرَد و به این ترتیب همه‌ی کسانی که آن‌جا حضور دارند نگاهشان را به زمین می‌دوزند و آن‌قدر به همین حال می‌مانند تا شاه نوشیدنش را تمام کند... خوردنش نیز به همین صورت است و سرپیی به این امر اختصاص دارد و آن‌جا غذایش را روی میزی قرار می‌دهند: او به درون می‌رود و در را می‌بندد: وقتی کارش تمام شد در می‌زند و بیرون می‌آید. به طوری که هیچ‌کسی خوردن و آشامیدن شاه را نمی‌بیند. زیرا گمان بر این است که اگر او را در این حال ببینند شاه خواهد مُرد.» توهین بزرگی است اگر کسی شاه داهومی را هنگام صرف غذا ببیند. وقتی در مناسبت‌های خاصی در ملأ عام می‌آشامد خود را پشت پرده‌ای پنهان می‌کند یا پارچه‌ای دور سرش می‌گیرند و همگان خود را بر زمین می‌اندازند و صورت بر خاک می‌نهند.

حرمتِ رو نشان‌دادن.

در بعضی از موارد پیشین اقدام به خوردن و نوشیدن در خلوت محض احتمالاً بیشتر به منظور جلوگیری از ورود اثرات نحس به بدن است تا ممانعت از فرار روح. این امر ضمناً انگیزه‌ی بعضی رسوم متداول در خصوص آشامیدن است که در بین بومیان کنگو وجود دارد. به این صورت، درباره‌ی این مردمان می‌گویند «به ندرت کسی پیدا می‌شود که جرئت کند بدون چشم‌بندیِ ارواح چیزی بیاشامد. یکی در حین نوشیدن زنگوله‌ای به صدا درمی‌آوَرد. دیگری قوز می‌کند و دست چپش را بر زمین می‌نهد؛ دیگری سرش را می‌پوشاند، آن یکی بوته‌ی گیاهی یا برگی توی موهایش می‌گذارد یا پیشانی‌اش را گِل می‌مالد. این رسم فتیش اشکال گوناگون به خود می‌گیرد. در توضیح آن بومی سیاه

همین‌قدر می‌گوید که این‌ها شیوه‌ی مؤثری برای چشم‌بندی ارواح است.» در این نقطه از جهان رییس قبلیه معمولاً با هر جرعه عرقی که می‌خورد زنگی به صدا درمی‌آورد و در عین حال جوانکی جلویش ایستاده و نیزه‌ای در دست دارد تا «نگذارد ارواح از همان راه عرق احیاناً وارد بدن سرکرده‌ی قبیله شوند.» همین انگیزه‌ی جلوگیری از ورود ارواح خبیث احتمالاً رسم پوشاندن چهره را که بین بعضی از سلاطین آفریقایی متداول است توجیه می‌کند. سلطانِ دارفو چهره‌اش را با پارچه سفیدی می‌پوشاند و دو سه بار می‌پیچد. نخست دهان و بینی و سپس پیشانی را می‌بندد به طوری که فقط چشم‌هایش دیده می‌شود. می‌گویند همین رسم پوشاندن صورت به نشانه‌ی سلطنت در سایر نقاط آفریقای مرکزی نیز رایج است. سلطان وادای همواره از پشت پرده‌ای سخن می‌گوید. هیچ‌کس جز نزدیکانش و چند نفر مورد لطف او را نمی‌بیند.

حرمت اَعمال: حرمتِ باقی گذاشتنِ غذا.

هم‌چنین، جادو از طریق باقیمانده‌ی خوراکی که کسی خورده یا از ظرفی که در آن غذا خورده است، در او کارگر می‌شود. در اصول جادوی همدلانه (سمپاتیک) پیوند واقعی بین غذایی که کسی در شکم دارد و پس‌مانده‌ی آن‌که وی دست نزده است وجود دارد و از این رو با لطمه زدن به پس‌مانده می‌توان به طور همزمان به خورنده لطمه زد. در بین نارین‌یری‌های جنوب استرالیا هر آدم بالغی همواره دنبال استخوانِ حیوانات وحشی، پرندگان و ماهی است که گوشت آن را کسی قبلاً خورده باشد تا از طریق آن قصد سوء خود را اِعمال کند. بنابراین هرکسی مراقب است استخوانِ گوشتی را که خورده است بسوزاند مبادا که به دست جادوگری بیفتد. در تانا یکی از جزایر نیوهبرید، مردم باقیمانده‌ی غذایشان را خاک می‌کنند یا در دریا می‌ریزند مبادا به دست کسانی بیفتد که موجب بیماری می‌شوند. زیرا اگر چنین شخصی پس‌مانده‌ی غذایی، مثلاً پوست موزی، پیدا کند، آن را برمی‌دارد و آهسته در آتش می‌سوزاند. با سوختن آن، شخصی که آن موز را خورده است بیمار می‌شود و مجبور است دنبال او بفرستد و برایش پیشکش و هدایایی تقدیم کند تا از سوزاندن پوست موز دست بردارد. در گینه‌ی نو بومیان سخت مراقبند که باقیمانده‌ی خوراکی را که خورده‌اند از بین ببرند مبادا دست دشمنان بیفتد و از آن برای آسیب زدن یا از بین بردن خورنده‌ی آن استفاده کنند. به خاطر همین ترس از جادوست که هیچ‌کس به غذایی که شاه لوانگو در بشقاب باقی گذاشته است دست نمی‌زند. آن را در چاله‌ای می‌ریزند و هیچ‌کس در پیاله‌ی شاه چیزی نمی‌خورد. در عهد باستان رومیان عادت داشتند بلافاصله پوست تخم‌مرغ یا صدف حلزونی را که خورده بودند بشکنند تا مبادا دشمنان به وسیله‌ی آن‌ها جادویی بکنند. همان عادت عمومی که هنوز هم بین ما رایج است، این‌که پوست تخم‌مرغ مصرف شده را می‌شکنیم، احتمالاً از همین خرافه ناشی می‌شود.

ترس خرافی از جادویی که از طریق پس‌مانده‌ی غذا در انسان کارگر شود این اثر

سودمند را داشته است که بسیاری از وحشیان را وادار کرده پس‌مانده و فضولات را منهدم کنند که اگر باقی می‌مانْد همه جا را آلوده می‌کرد و منبع بیماری و مرگ و میر می‌شد که البته این دیگر خیالی نبود و جنبه‌ی بسیار واقعی داشت. فقط شرایط بهداشتی قبیله نیست که از این خرافه سود برده است. شگفت این‌که همان ترس بی‌پایه و بی‌اساس، همان تصور باطل در مورد تأثیرات سوء به طور غیرمستقیم علقه‌های اخلاقیِ مهمان‌نوازی، عزت و احترام، و نیکخواهی را در بین افرادی که بدان معتقدند تقویت کرده است. زیرا بدیهی است آن‌کس که قصد دارد به کس دیگری با جادو کردن پس‌مانده‌ی غذای او آسیب برساند خودش آن غذا را نخواهد خورد زیرا اگر چنین کند، براساس جادوی سمپاتیک، او نیز از طریق زیانی که در پس‌مانده‌ی غذا وجود دارد مورد گزند دشمن خودش قرار خواهد گرفت. همین ایده است که در جوامع ابتدایی به عهد و پیمان حاصل از با هم غذا خوردن*، از مشارکت دو نفر در طعام که گویی ضمانتی برای درست رفتاری و مودت است، تقدس و حرمت می‌بخشد. به این وسیله هر یک به دیگری تضمین می‌دهد که بر ضد او اقدامی نخواهد کرد، زیرا حالا که به لحاظ جسمی با او یکی شده است و هر دو از غذای واحدی خورده‌اند هر آسیب و گزندی که بخواهد بر او وارد آورد در واقع به سوی خودش نیز برخواهد گشت. با این حال، به لحاظ منطقی، ضمانت همدلانه فقط تا زمانی پایدار می‌ماند که غذای خورده شده در شکم طرفین است. بدین جهت پیمانی که با هم‌کاسه‌شدن منعقد می‌شود به قطعیت و تداوم پیمانی نیست که از راه همخون شدن و درآمیختن خون‌ها ایجاد می‌شود، زیرا همخون شدن ظاهراً دو طرف را یک عمر به همدیگر پیوند می‌دهد.

۲

حرمت اشخاص: حرمتِ سرکردگان و شاهان.

دیدیم که غذای میکادو را هر روز در ظرف تازه‌ای می‌پختند و در ظرف تازه‌ای برایش می‌آوردند. همه‌ی ظرف‌ها از گِل درست می‌شد تا بتوان پس از یک بار مصرف آن را شکست یا دور انداخت. عموماً آن را می‌شکستند زیرا گمان می‌رفت که اگر کسی دیگر در آن ظرف‌ها غذا می‌خورد زبان و گلو و دهانش تاول می‌زد و می‌سوخت. همین اثر سوء برای آن‌کسی اتفاق می‌افتاد که بدون اجازه‌ی میکادو لباس‌های او را می‌پوشید. همه‌ی تن و بدن چنین کسی می‌سوخت و ورم می‌کرد. در جزایر فیجی برای بیماریی که گمان می‌رود حاصل خوردن غذا در ظرف‌های مخصوص سرکرده یا پوشیدن لباس‌های اوست نام خاصی (کانالاما) وجود دارد.

در آثار سوئی که بدین‌گونه گمان می‌رفت با مصرف ظروف یا لباس‌های میکادو یا سرکرده‌ی اهل فیجی عارض می‌شود آن سوی دیگر خصلت و ماهیت انسان ـ خدا را

می‌بینیم که قبلاً توجه ما را جلب کرده بود. انسان آسمانی هم منبع زیان و هم سرچشمه‌ی سعادت و برکت است. نه‌تنها باید او را محافظت کرد بلکه خود را نیز باید از او حفظ کرد و برحذر داشت. سازواره‌ی مقدس او چنان ظریف و حساس که با تماسی ممکن است در هم ریزد، هم‌چنین گویی سرشار از نیرویی جادویی یا روحانی است که می‌تواند با اثری مرگبار بر هر کسی نازل شود که با او تماس می‌یابد. همین‌طور انزوای انسان ـ خدا کاملاً همان‌قدر برای سلامت دیگران ضروری است که برای سلامت خود وی. خصلت جادویی او به دقیق‌ترین معنای کلمه سرایت‌کننده و واگیر است: الوهیتش آتشی است که اگر درست مهار شود برکات بی‌پایان دارد اما اگر بی‌محابا بدان دست یازند یا چنان شود که مهار بگسلد هرچه را که سر راهش قرار گیرد می‌سوزاند و نابود می‌کند. از این‌جاست آثار مهیب و وخیمی که بنا به تصور با نقض کردن هر تابوئی عارض می‌شود، نقض‌کننده در واقع دست بر آتش آسمانی دراز کرده است که تنوره می‌کشد و او را در دمی فرو می‌بلعد.

مثلاً یک بار اتفاقاً یکی از سرکردگان عالیقدر و مقدس نیوزیلند باقیمانده‌ی غذایش را در کنار جاده‌ای رها کرده بود. برده‌ی تنومندی، گرسنه، پس از رفتن سرکرده به آن‌جا رسید و خوراک نیم‌خورده را دید و بی‌آن‌که پرس و جوئی کند همه را خورد. تازه از خوردن فارغ شده بود که یک شاهد عینی با خوف و هراسی بی‌پایان به او اطلاع داد خوراکی که خورده است غذای سرکرده‌ی بزرگ بود. «من خطاکارِ شوربخت را خوب می‌شناختم، آن شخص به شجاعت و دلیری شهره بود و در جنگ‌های قبیله انگشت‌نما و نامدار شده بود» اما «به محض این‌که ماجرا را دریافت چنان تشنجی سخت او را فراگرفت و دل‌پیچه و شکم‌درد بر او عارض شد که امانش نداد و تا غروب همان روز درگذشت. او مرد نیرومندی در آغاز جوانی بود و اگر هر **پاکی‌های** (اروپایی) آزاداندیشی می‌گفت که او را «تاپو»ی سرکرده که از راه تماس وی به غذایش سرایت کرده بود نکُشته است، موضوع را که می‌شنید به خاطر نادانی و ناتوانی‌اش در فهمیدن این نشانه‌ی آشکار و صریح احساس حقارت می‌کرد.» این یک نمونه‌ی استثنایی نیست. یک زن مائوری میوه‌ای خورده بود و بعدها که به او گفته بودند میوه از جای حرامی آورده شده بود، فریاد زده بود که روح رییس که بدین‌گونه مورد بی‌حرمتی قرار گرفته بود او را خواهد کُشت. این حادثه در بعد از ظهر روی داد و او روز بعد حدود ساعت دوازده مُرد. جعبه‌ی آتش‌زنه‌ی یکی از سرکردگان مائوری یک بار سبب مرگ چندین نفر شد؛ زیرا این جعبه‌ی گم شده‌ی او را چند نفر پیدا کرده و برای افروختن چپق‌های خود از آن استفاده کرده بودند. آنان وقتی فهمیدند که جعبه به چه کسی تعلق داشته است از ترس مردند. همین‌طور، لباس‌های یک سرکرده‌ی بزرگ نیوزیلند می‌تواند موجب مرگ هرکسی شود که آن را بپوشد. یک بار یک مبلّغ مذهبی دید که رییس قبیله‌ای پتوی خود را که حمل آن برایش سنگین بود از پرتگاهی پایین انداخت. وقتی مبلّغ پرسید چرا پتو را

روی درختی نگذاشت تا مسافر رهگذر دیگری بعدها از آن استفاده کند رییس جواب داد «ترس از این‌که کس دیگری آن را بردارد باعث شد پتو را دور اندازد، زیرا اگر کسی آن را برمی‌داشت و بر دوش می‌انداخت، «تاپو»ی رییس قبیله (یعنی نیروی روحی رییس که از طریق تماس به پتو و از طریق پتو به آن مرد منتقل می‌شد) او را می‌کُشت.» به همین دلیل رییس قبیله‌ی مائوری با دهان خود در آتش نمی‌دمید، زیرا نَفَس مقدس او تقدس‌اش را به آتش منتقل می‌کرد که از آن نیز به ظرف روی آتش و از آن به گوشت توی ظرف و از آن به کسی انتقال می‌یافت که گوشت را می‌خورد که در ظرف بود که آن نیز روی آتش بود که رییس قبیله آن را فوت کرده بود و به این ترتیب نَفَسِ رییس که از طریق این واسطه‌ها به خورنده‌ی گوشت سرایت کرده بود مسلماً او را می‌کُشت.

حرمت اشخاص: حرمت زنان در دوره‌ی قاعدگی و زایمان.

به طور کلی، می‌توان گفت که ممنوعیت مصرف ظروف، البسه و سایر لوازم بعضی اشخاص و آثاری که گمان می‌رود از نقض این قانون ناشی می‌شود دقیقاً یکی است اعم از این‌که صاحبان اشیا مقدس باشند یا طوری باشند که بتوان ناپاک یا آلوده نامید. همچنان‌که لباس دست‌خورده‌ی یک رییس مقدس هرکس راکه بدان دست زند خواهد کشت در مورد اشیای دست‌خورده‌ی زن حایض نیز چنین است. یک سیاه استرالیایی وقتی فهمید که زنش در دوران قاعدگی روی پتوی او نشسته بود، زنش راکشت و در عرض دو هفته خود نیز از ترس مُرد. از این رو زنان استرالیایی در این دوران حق ندارند به اشیایی که مردان به کار می‌برند دست بزنند یا حتی از راهی بگذرند که مردی از آن عبور می‌کند وگرنه کشته می‌شوند. هم‌چنین در دوره‌ی زایمان جدا زندگی می‌کنند و کلیه‌ی لوازم و ظروف مورد استفاده‌شان در طول مدت انزوا سوزانده می‌شود. در اوگاندا ظروفی راکه زن زائو یا حایض بدان دست زده است باید نابود کرد؛ نیزه و سپری را که به خاطر تماس او آلوده شده است نابود نمی‌کنند و فقط باید آن را پاک کرد. در بین بسیاری از اقوام محدودیت‌های مشابهی بر زنان زائو ظاهراً به دلایل مشابه اِعمال می‌شود؛ در این دوران گمان بر این است که زنان در وضع خطرناکی هستند و به هرکس یا چیزی که دست بزنند آلوده می‌شود؛ از این رو آن‌ها را در قرنطینه نگه می‌دارند تا با بازگشت سلامت و نیرویشان آن خطر خیالی رفع شده باشد. بدین‌سان، در تاهیتی زن پس از زایمان دو یا سه هفته در کلبه‌ای موقتی در محوطه‌ی مقدس جدا زندگی می‌کرد؛ در طول این مدت حق نداشت به خواربار و لوازم دست بزند و کس دیگری غذایش می‌داد. علاوه بر این، اگر کس دیگری در این دوره به بچه دست می‌زد مشمول همان محدودیت‌های مادر قرار می‌گرفت تا زمانی که مراسم پاک‌شدگی اجرا شود. همین‌طور در جزیره‌ی کادیاک، نزدیکی‌های آلاسکا، زن مشرف به زایمان را هر فصلی از سال که باشد در آلونک محقری از نی جا می‌دهند که تا بیست روز پس از تولد بچه‌اش باید در آن‌جا بماند و چنان ناپاک انگاشته می‌شود که کسی دستش نمی‌زند و با چوب درازی به او

غذا می‌دهند. بومیان بری‌بری آلودگی زایمان را حتی خطرناک‌تر از ناپاکی دوره‌ی قاعدگی می‌دانند. وقتی زنی احساس می‌کند که وقت زایمانش فرا رسیده است، شوهرش را خبر می‌کند و او باعجله در نقطه‌ی پرتی آلونکی برایش درست می‌کند. زن باید آن‌جا تنها زندگی کند و با هیچ‌کس مگر با مادرش یا زن دیگری گفتگو نمی‌کند. پس از زایمان، پزشک با فوت‌کردن او را پاک می‌کند و حیوانی را، هر حیوانی که باشد، به جای او می‌گذارد. اما حتی این مراسم نیز فقط ناپاکی او را به حد ناپاکیِ زن حایض تقلیل می‌دهد و برای یک ماه تمامِ قمری او باید جدا از افراد خانواده زندگی کند و در خوردن و نوشیدن همان مقررات دوران عادت ماهانه را رعایت کند. اگر سقط جنین کرده یا نوزاده مرده به دنیا آورده باشد، شرایطش بدتر و آلودگی و نحوستش وخیم‌تر و شدیدتر خواهد بود. در این صورت نباید به هیچ موجود زنده‌ای نزدیک شود؛ تماس صرف با اشیایی که وی مصرف کرده است سخت خطرناک است: غذایش را بر سر چوبی دراز به او می‌دهند. این وضع عموماً سه هفته طول می‌کشد و پس از آن می‌تواند به خانه‌اش رود و فقط مقررات زایمان عادی درباره‌اش اِعمال می‌شود.

حرمت اشخاص: حرمت جنگاوران.

هم‌چنین وحشیان گمان می‌کنند که جنگاوران در هاله‌ای از خطر روحانی قرار دارند و همین باعث می‌شود که در موردشان مقررات خرافی گوناگونی اِعمال شود کاملاً متفاوت با احتیاط‌ها و پیش‌بینی‌های عاقلانه‌ای که طبیعتاً در مورد دشمنان خود رعایت می‌کنند. تأثیر کلی این مقررات قراردادن جنگاور، پیش و پس از پیروزی، در همان حالت انزوا و دور از دسترس یا در قرنطینه‌ی روحی است که انسان بدوی به خاطر سلامت خود انسان‌هایی را که خدای خود می‌انگارد و سایر شخصیت‌های خطرناک را قرار می‌دهد. بدین‌سان وقتی مائوری‌ها پا در راه جنگ می‌گذاشتند، در بالاترین حد از قداست و حرمت قرار داشتند و خود و دوستان‌شان در خانه می‌بایست بسیاری مراسم و آداب عجیب را به جز تابوهای متعدد زندگی روزمره به دقت به جا می‌آوردند. اروپاییان که آنها را در دوران جنگ‌های قدیم شناختند در این خصوص، البته با بیحرمتی، می‌گویند، «به ضخامت یک اینچ تابو می‌شدند» و فرمانده نیز کاملاً دور از دسترس بود. همین‌طور، وقتی بنی‌اسراییل رهسپار نبرد می‌شدند، آداب خاص تطهیر آیینی به جا می‌آوردند که از سنخ قواعدی بود که مائوری‌ها و سیاهان استرالیا در راه نبرد رعایت می‌کردند. ظرف‌هایی که به‌کار می‌بردند مقدس بود و باید از مقاربت جنسی خودداری می‌کردند و در طهارت فردی می‌کوشیدند. اگر از روی انگیزه‌ی اظهار شده‌ی وحشیانی که همین رسوم را دارند قضاوت کنیم، انگیزه‌ی اولیه‌ی این عمل ترس از این بود که مبادا دشمن در غیر این صورت در وجودشان رخنه کند و با جادو موجب هلاک‌شان شود در بین بعضی قبایل بومی آمریکای شمالی، جنگجوی جوان در نخستین جنگ‌اش می‌بایست آدابی را رعایت می‌کرد که دو موردش همانند رسمی است که همین قبایل بر دختران در نخستین قاعدگی آن‌ها اِعمال می‌کردند:

ظرف‌هایی که در آن‌ها غذا می‌خورد یا آب می‌نوشید نباید مورد استفاده‌ی کس دیگری قرار می‌گرفت و حق نداشت سر یا جای دیگری از بدنش را با دست‌هایش بخاراند؛ اگر مجبور به این عمل می‌شد باید با تکه چوبی خود را می‌خاراند. رسم اخیر، همانند رسمی که اجازه نمی‌دهد شخصِ حرمت‌دار (تابو شده) خود را با دست لمس کند، ظاهراً استوار بر همان تصور است که دست‌های حرمت‌دار را مقدس یا نجس ــ هرکدام را که بپذیریم ــ می‌داند. علاوه بر این، در بین همین قبایل بومی مردی که پای در راه جنگ دارد همیشه می‌بایست شب‌ها موقع خوابیدن رویش را به سوی سرزمین خود برمی‌گردانید و هرچند که کار سختی بود، نمی‌بایست وضع خود را تغییر می‌داد. نمی‌بایست روی زمین لخت می‌نشست، نباید پاهایش را خیس می‌کرد، یا تا جایی که امکان داشت نباید از راهِ رفته و کوبیده شده عبور می‌کرد؛ اگر مجبور بود از راهی بگذرد، برای خنثی‌کردن آثار سوء این عمل می‌بایست پاهای خود را با داروها یا افسون‌های خاصی که به همین منظور همراه داشت مداوا و تطهیر می‌کرد. هیچ‌یک از افرادِ گروه مجاز نبود از روی پاها یا دست‌ها یا بدن فرد دیگری که اتفاقاً در روی زمین نشسته یا خوابیده بود بگذرد؛ همین‌طور قدغن بود که از روی پلاسِ او، یا تفنگش، یا تبرزین‌اش یا هر چیز دیگری متعلق به او بگذرند یا بپرند. اگر ناخواسته از این قانون تخطی می‌شد، فردی که از رویش یا از روی اموالش پریده یا رد شده بودند موظف بود فرد خاطی را بزند و بیندازد و فرد خاطی نیز می‌بایست آن را می‌پذیرفت و از خود مقاومتی نشان نمی‌داد.

در ویندسی، گینه‌ی نوِ هلند، وقتی گروهی شکارچیِ کَلّه با موفقیت برمی‌گردند، نزدیکی‌های خانه آمدن‌شان و پیروزی‌شان را با دمیدن در صدف شیپوریِ (تریتون) خبر می‌دهند. قایق‌هاشان را نیز با شاخ و برگ درختان می‌آرایند. چهره‌ی مردانی را که کلّه‌ای شکار کرده‌اند با دوده سیاه می‌کنند. اگر چندین نفر در کشتن یک نفر دشمن همدست بوده باشند، کلّه‌اش بین آنان تقسیم می‌شود. همیشه وقتِ آمدن‌شان را طوری تنظیم می‌کنند که صبح زود به دهکده برسند. نزدیکی‌های خانه با سر و صدای زیاد پارو می‌زنند و زن‌ها آماده می‌شوند که با رسیدن آن‌ها دِر ایوانِ خانه‌ها به رقص و پایکوبی بپردازند. قایق هنگام عبور از جلوِ خانه‌ای که محل زندگی جوان‌هاست (رُم سرام) به تعداد دشمنانی که کشته شده‌اند چوب‌های نوک‌تیز یا بامبو به سوی دیوار یا سقف خانه می‌اندازند. روز را به آرامی سپری می‌کنند. گه‌گاه طبلی می‌زنند یا در بوق می‌دمند؛ گاهی با فریادهای بلند بر دیوار خانه‌ها می‌کوبند تا ارواحِ کشتگان را بتارانند. به همین صورت قبیله‌ی یابیم در گینه‌ی نو معتقدند که روح مرد مقتول در تعقیب قاتل خویش است تا به او آسیبی برساند. بنابراین با فریاد و زدن طبل ارواح را می‌رانند. اهالی فیجی وقتی طبق رسمِ رایج خودکسی را زنده دفن کردند، شب‌هنگام با به هم زدن بامبو و دمیدن در صدف‌های شیپوری و مانند آن سر و صدای زیادی

راه می‌اندازند تا مگر روح او را بترسانند و فراری دهند وگرنه سعی می‌کند که به جایگاه قبلی خود بازگردد. و برای این‌که خانه‌ی قبلی دیگر برایش جذاب نباشد آن‌جا را خالی و ویرانه می‌کردند و ظاهرش را طوری درست می‌کردند که به نظرشان بسیار نفرت‌انگیز می‌نمود. بومیان آمریکا با فرا رسیدن شبِ روزی که مردی را شکنجه داده و کشته بودند عادت داشتند با بانگ و فریادهای هول‌انگیز در کوچه‌های دهکده این سو و آن سو بدوند و چوبدستی‌های خود به در و دیوار و سقف کلبه‌ها و اشیا بکوبند تا نگذارند روح خشمگینِ مرد قربانی دوباره وارد خانه‌ها شود و انتقام شکنجه‌هایی را که بر جسم او روا داشته بودند بازستاند. به گفته‌ی سیاحی، «یک‌بار، شب‌هنگام، به دهکده‌ی اُتاوا که رسیدم همه را آشفته و سراسیمه یافتم: اهالی دنبال آن بودند که سر و صدای هراس‌انگیز بسیار شدیدی ایجاد کنند. تحقیق که کردم فهمیدم جنگی بین مردم اتاواها و کیکاپوها درگرفته بوده و همه‌ی این سر و صداها برای آن بود که از ورود ارواحِ جنگجویان مرده به دهکده جلوگیری کنند.»

در بین بومیان ناچزِ آمریکای شمالی دلاوران جوانی که نخستین پوست سر را به دست آورده بودند می‌بایست مدت شش ماه قواعد خاص پرهیز را رعایت می‌کردند. نمی‌بایست با همسران‌شان همبستر می‌شدند یا گوشت چارپایان می‌خوردند، خوراک‌شان منحصر به ماهی و حلیم آرد و شیر و کره بود. اگر این قواعد را زیر پا می‌نهادند، تصورشان این بود که روحِ کسی که به دست آنان کشته شده است، با جادو موجب مرگ‌شان می‌شود، از آن پس نمی‌توانند بر هیچ دشمنی چیره گردند، و دست‌کم بلای سهمگینی بر آنان روی می‌آورد. وقتی بومی چوکتاو دشمن را می‌کشت و پوست سرش را می‌کَند، مدت یک ماه عزاداری می‌کرد و در طی آن حق نداشت موهایش را شانه بزند و اگر سرش به خارش می‌افتاد فقط با تکه چوبی که در لای کمرش آماده داشت می‌توانست سرش را بخاراند. این عزاداریِ آیینی برای دشمنانی که به دست خود عزاداران کشته شده بودند در بین بومیان آمریکای شمالی نادر بود.

حرمتِ اشخاص: حرمت شکارچیان.

در جامعه‌ی وحشی، شکارچی و ماهیگیر غالباً همان قواعد پرهیز را رعایت می‌کرد و همان مراسم تطهیر را انجام می‌داد که در مورد جنگاوران و کشندگان دشمن رعایت می‌شد؛ و هرچند نمی‌توان در همه‌ی موارد غرض دقیق از این قواعد و مراسم را دریافت، اما شاید بتوان این احتمال را داد که درست همچنان که ترس از روح دشمن انگیزه‌ی اصلیِ انزوا و تطهیر برای جنگاوری است که امیدوار است دشمن را بکُشد یا قبلاً کشته است، به همان ترتیب نیز شکارچی یا ماهیگیری که مراسم مشابهی به جای می‌آورَد، اساساً به انگیزه‌ی ترس از روح حیوانات و طیور و ماهیانی که کشته است یا در نظر دارد بکُشد به چنین مراسمی تن در می‌دهد.

انسان وحشی در همین حال که روح همه‌ی حیوانات را، کمابیش، محترم می‌دارد، برای

روح حیواناتی نیز که یا فایده‌ی خاصی برایش دارند یا به لحاظ جثه، قدرت، یا درنده‌خویی قابل اعتنا و مهیب‌اند منزلتی قائل است. بومیان نوتکاساوند با یک هفته پرهیز خود را برای شکار نهنگ آماده می‌کردند و در طی آن مدت غذای بسیار اندکی می‌خوردند. روزی چند بار خود را در آب می‌شستند، آواز می‌خواندند و بدن و اعضا و صورت‌شان را با صدف و شاخ و برگ می‌مالیدند تا چنین به نظر آید که چندین بار بدنشان با خلنگ مجروح شده است. همین مدت نیز می‌بایست از زنان خود دوری می‌کردند و این امر برای موفقیت‌شان ضرورت داشت. رییس قبیله‌ای که نمی‌توانست نهنگ شکار کند معمولاً ناکامی خود را به تخلف افرادش از قواعد پرهیز و امساک نسبت می‌داد. صیادان نهنگ در مالاگاسی نیز قواعد مشابهی را رعایت می‌کنند یا می‌کردند. آنان هشت روز پیش از عزیمت برای صید نهنگ روزه می‌گرفتند، از زنان و از مسکرات پرهیز می‌کردند، و مخفی‌ترین خطاهای خود را به یکدیگر اعتراف می‌کردند و اگر معلوم می‌شد کسی خطا و گناه بزرگی مرتکب شده است او را از گروه صید کنار می‌گذاشتند. در جزیره‌ی مابویاگ اهالی هم پیش از آن‌که به صید نهنگ بروند و هم در هنگام جفت‌گیری لاک‌پشت‌ها روزه می‌گرفتند. موسم جفت‌گیری لاک‌پشت‌ها در ماه‌های نوامبر و اکتبر است و اگر در آن زمان زن و مردی که زن و شوهر نبودند با هم نزدیکی می‌کردند، گمان بر این بود که با نزدیک شدن قایق به لاک‌پشت شناور حیوان نر از ماده جدا می‌شود و هر دو در جهات مختلف به اعماق آب فرو می‌روند. هم‌چنین در مووات در گینه‌ی نو وقتی لاک‌پشت‌ها جفت‌گیری می‌کنند زن و مرد با هم نزدیکی نمی‌کنند، در حالی که در مواقع دیگر از نظر اخلاقی بسیار سهل‌انگار و آسان‌گیرند. در میرزاپور* وقتی تخم کرم ابریشم را به درون خانه می‌آورند، ***کُل یا بویار*** آن را در مکانی قرار می‌دهد که به دقت مدفوع گاو مقدس بر آن مالیده‌اند زیرا خوش‌یمن است. از آن دم به بعد صاحب آن باید مراقب باشد که آیین طهارت را نقض نکند. باید از نزدیکی با زنش بپرهیزد، نباید در بستر بخوابد، نباید مویش را کوتاه کند یا ناخن بگیرد یا روغن به بدنش بمالد، نباید غذای طبخ شده با کره بخورد، دروغ بگوید یا کار خطایی انجام دهد. برای سینگارماتی دِوی نذر می‌کند که اگر تولد کرم‌ها درست صورت گیرد پیشکشی برایش فراهم می‌کند. وقتی کرم‌ها از پیله درآمدند، زنانِ خانه را جمع می‌کند و آن‌ها سرودی را می‌خوانند که در موقع به دنیا آمدن بچه خوانده می‌شود. بر فرق سرِ زنانِ شوهردار، محل جدا شدن موها، سرنج می‌مالند. هنگام جفت شدن کرم‌ها، همچون اوقات عروسی شادی و پایکوبی می‌کنند. به این ترتیب با کرم‌های ابریشم تا جایی که ممکن است مثل انسان رفتار می‌کنند. رسمِ خودداری از مقاربت در حین از تخم درآمدن کرم‌ها بنابراین شاید فقط تداوم این قاعده از طریق شبیه‌سازی است که بسیاری از اقوام رعایت می‌کنند و شوهر در دوره‌ی حاملگی و شیردادن با زنش نزدیکی نمی‌کند.

۳

معنای تابو.

بدین‌سان در جامعه‌ی ابتدایی قواعد پاکیزگیِ آیینی که شاهان، سران و کاهنانِ خداگونه رعایت می‌کردند با قواعدی که با کشتن انسان رعایت می‌شد یا زنان در دوران زایمان، دختران به هنگام بلوغ، شکارچیان و ماهیگیران و جز آن رعایت می‌کردند از بسیاری جهات توافق دارد. این گروه‌های مختلف از اشخاص به نظر ما از لحاظ منزلت و منش تفاوت زیادی دارند؛ بعضی‌ها را می‌توان مقدس نامید و بقیه از نظر ما ناپاک و آلوده‌اند. اما انسان وحشی بین آن‌ها یک چنین تمایز اخلاقی قائل نمی‌شود؛ مفاهیم قداست و آلودگی در ذهن او هنوز از هم متمایز نشده‌اند. در نظر او ویژگی مشترک همه‌ی این آدم‌ها آن است که خطرناک و در خطرند، و خطری که متوجه آن‌هاست و برای دیگران دارند همان است که می‌توان روحی یا شبح‌گونه و بنابراین خیالی نامید. اما خطر به خاطر خیالی بودنش چندان هم غیرواقعی نیست؛ تخیل بر انسان همان‌قدر تأثیر واقعی دارد که گرانش، و می‌تواند با همان قطعیتی آدم را بکشد که آسید سیانیدریک. منزوی ساختن این آدم‌ها از جهان خارج برای آن‌که خطر روحیِ مهیب به دیگران نرسد یا از وجود آنانِ منتشر نشود، هدف تابوها و محرماتی است که انسان وحشی رعایت می‌کرد. این تابوها همچون مقرّه‌های الکتریکی عمل می‌کنند و مانع از آن می‌شوند که آن نیروی روحی که در وجود آنان انبار شده است آسیب ببیند یا ضمن تماس با جهان خارج به آن آسیبی برساند.

شاهان را نباید لمس کرد.

در وهله‌ی نخست باید دانست که قداست خطیر شاهان طبیعتاً باعث می‌شود که لمس‌کردن آن آدم‌های مقدس ممنوع گردد. بنابراین دست زدن به بدن شاه اسپارت قدغن بود: کسی حق نداشت تن شاه یا ملکه‌ی تاهیتی را لمس کند؛ لمس‌کردن بدن شاه سیام در بستر مرگ ممنوع است و کسی نباید شاه کامبوج را به هر منظوری بدون اجازه‌ی صریح وی لمس کند. در ژوئیه ۱۸۷۴ شاه از کالسکه‌اش افتاد و بیهوش در روی زمین ماند اما هیچ‌یک از اطرافیانش جرئت نداشت به او دست بزند: یک اروپایی را آوردند و او پادشاه مجروح را به کاخش برد. سابقاً کسی حق نداشت شاه کره را لمس کند و او اگر چیزی را لمس می‌کرد محل تماس مقدس محسوب می‌شد و کسی که چنین افتخاری می‌یافت بقیه‌ی عمرش را نشانه‌ی مشخصی (معمولاً نواری از ابریشم قرمز) بر لباس خود می‌زد. فراتر از این‌ها، هیچ فلزی نمی‌بایست به تن شاه بخورد. در ۱۸۰۰ شاهْ تی‌ینگ ـ تسونگ ـ تای ـ اوانگ بر اثر غده‌ای در پشت درگذشت. هیچ‌کس تصورش را هم نمی‌کرد با نیشتری آن را بشکافد که احتمالاً جان او را نجات می‌داد. می‌گویند در لب شاهی دملی درآمده بود که سخت عذابش می‌داد، تا آن‌که پزشکش دلقکی را فرا خواند و مسخره‌گی‌های او شاه را از ته دلْ به خنده

واداشت و با این عمل دمل ترکید. کاهنان رُم و سابین نمی‌بایست با قیچی آهنی موی خود را کوتاه می‌کردند و برای این کار فقط از تیغ یا قیچی مفرغی استفاده می‌کردند، و هرگاه مته‌ی آهنیِ حکاکی را برای حکاکی‌کردن کتیبه‌ای بر روی سنگ به درون باغ مقدسِ ***برادران اروال*** در رُم می‌آوردند، به‌کفاره‌ی آن گوساله و خوکی باید قربانی می‌شد و هنگام بردن ابزار حکاکی نیز مراسم قربانی تکرار می‌شد. قانون کلّی بود که آهن به داخل معبد یونانی نیاورند. در کرت قربانی‌ها را که به مِنِدِموس پیشکش می‌شد بدون استفاده از آهن ذبح می‌کردند زیرا در افسانه چنین گفته می‌شود که مندموس با سلاحی آهنی در جنگ تروا کشته شده بود. آرخونِ پلاتیا نباید به آهن دست می‌زد، اما سالی یک بار در یادبود سالانه‌ی کشته‌شدگان جنگ پلاتیا اجازه داشت شمشیری را به دست گیرد و گاوی را قربانی کند. تا همین امروز کاهن هوتنتوت برای قربانی‌کردن حیوان یا ختنه کردن کودکی هرگز چاقوی آهنی به‌کار نمی‌بَرَد و همیشه از تکه‌ای سنگ چینی تیز استفاده می‌کند. یهودیان در ساختن معبد اورشلیم یا در ساختن محراب‌ها از ابزار آهنی استفاده نکردند. پل چوبی قدیمی (pons sublicius) در رُم که مقدس انگاشته می‌شد بدون استفاده از آهن یا مفرغ ساخته شده بود و در تعمیر آن نیز همین قاعده باید رعایت می‌شد. قانون صراحت داشت که در معبد ژوپیتر لیبر در فورفو نباید از ابزار آهنی استفاده شود. تالار شورا در سیزیکوس یکسره با چوب و بدون استفاده از میخ‌های آهنی ساخته شد و تیرهای سقف طوری جاسازی شده بود که می‌شد بیرون‌شان آورد و عوض کرد.

حرمتِ اشیا: حرمت آهن.

این اعراض‌های خرافی از آهن شاید یادگار آن زمان‌های دیرین در تاریخ جوامع است که آهن هنوز چیز تازه‌ای محسوب می‌شد و به همین سبب مورد سوءظن و نفرت بود. زیرا هر چیز جدید می‌تواند ترس و نفرت وحشیان را برانگیزد. کاشفی در برنئو می‌گوید «این قوم دوسون عجیب خرافاتی‌اند زیرا هر حادثه‌ای ــ چه خوب چه بعد، خوشایند یا شوم ــ را که برای‌شان رخ می‌دهد به چیز تازه‌ای که اخیراً وارد کشورشان شده است نسبت می‌دهند. مثلاً زندگی من در کیندرام را موجب بروز هوای گرمی می‌دانند که اخیراً شاهدش هستیم.» نخستین حضور گاوآهنِ شخم‌زنی در لهستان با چند سال پیاپی بد شدن محصول همزمان شد. کشاورزان این بدبیاری را به خیش آهنیِ شخم‌زنی نسبت دادند و به همان اسباب‌های چوبیِ شخم‌زنی زمان قدیم روی آوردند. تا همین امروز بدوی‌های جاوه که عموماً از راه دامپروری گذران می‌کنند هرگز از ابزار آهنی برای کشت و زرع استفاده نمی‌کنند.

فرمانروای کاهنی در شمال زنگ‌ویت در برمه هست که قوم سوتی او را والاترین مقام روحانی و دنیوی می‌دانند و هیچ سلاح یا ابزار بُرشی نباید به داخل خانه‌اش راه یابد. این قانون را شاید بتوان با رسمی توضیح داد که اقوام مختلف پس از مرگ کسی رعایت می‌کنند.

آنان تا وقتی که روح فرد متوفا به نظرشان در همان حوالی است از ابزارهای تیز استفاده نمی‌کنند وگرنه ممکن است به روح آسیبی برسد. رومانیایی‌های ترانسیلوانیا پس از مرگ کسی مراقبند که تا وقتی جسد در داخل خانه است چاقو را طوری قرار ندهند که لبه‌ی تیزش رو به بیرون باشد «وگرنه جسد مجبور خواهد شد سوار بر لبه‌ی چاقو شود.» چینی‌ها مدت هفت روز که جسد در داخل خانه قرار دارد از به‌کار بردن سوزن و چاقو و حتی چوب غذاخوری پرهیز می‌کنند و غذایشان را با دست می‌خورند. پروسی‌ها و لیتوانیایی‌های قدیم روز سوم، ششم، نهم و چهلم پس از خاکسپاری خوراکی می‌پختند و سپس بر درِ خانه می‌ایستادند و روح فرد درگذشته را فرا می‌خواندند. هنگام ضیافت ساکت دور میز می‌ایستادند و کارد و چاقویی به‌کار نمی‌بردند. زنان نیز که غذا می‌کشیدند چاقویی نداشتند. اگر تکه خوراکی از روی میز به زمین می‌افتاد می‌گذاشتند همان‌جا باشد تا ارواح تنها و بی‌کسی که خویشاوند یا دوست زنده‌ای نداشتند تا برایشان ضیافتی ترتیب دهد از آن استفاده کنند. وقتی ضیافت به سر می‌آمد کاهن جارویی برمی‌داشت و ارواح را می‌روبید و از خانه بیرون می‌کرد و می‌گفت «ای ارواح عزیز، خوردید و نوشیدید. اکنون بروید. بروید.» اکنون می‌توان دریافت که چرا هیچ ابزار تیزی و آلت بُرنده‌ای نمی‌بایست به خانه‌ی کاهن برمه‌ای آورده می‌شد. او را همچون بسیاری از فرمانروایان کاهن احتمالاً الهی و خداگونه می‌دانستند و بنابراین منطقی بود که چنین روح مقدسی وقتی جسم‌اش را ترک می‌کند تا در هوا گردشی کند یا به مأموریتی دوردست برود از خطر بریده شدن یا مجروح شدن در امان باشد.

حرمت چیزها: حرمت خون.

دیدیم که فلامن دیالیس مجاز نبود به گوشت خام دست بزند یا حتی اسمش را بر زبان آورَد. در جزایر پلیو وقتی به دهکده‌ای شبیخون می‌زنند و سری با خود می‌برند. خویشاوندان مرد مقتول تابو می‌شوند و مراسمی اجرا می‌شود تا از خشم و غضب روح او در امان بمانند. آن‌ها را در خانه حبس می‌کنند، به گوشت خام دست نمی‌زنند و برگ تنبول می‌جوند که جن‌گیر بر آن اورادی خوانده است. به این ترتیب روح مرد مقتول دور می‌شود و در تعقیب قاتل خود به سرزمین دشمن می‌رود. این تابو احتمالاً مبتنی بر این باور عمومی است که روح یا جان حیوان در خونِ اوست. از آن‌جایی که گمان می‌رود اشخاصِ تابو شده در وضعیت خطرناکی قرار دارند ــ مثلاً خویشانِ مرد مقتول در معرض حمله‌ی روح آزرده‌ی اویند ــ مخصوصاً ضروری است که آنان را از مجاورت و تماس با ارواح دور بدارند؛ پرهیز از دست زدن به گوشت خام به همین سبب است. اما طبق معمول تابو فقط تنفیذ خاص یک قاعده‌ی کلی است. به عبارت دیگر، رعایت آن در مواردی که به‌کارگیری‌اش حیاتی و اضطراری به نظر می‌رسد اهمیت خاصی دارد، اما غیر از چنین مواردی ممنوعیت، هرچند با سخت‌گیری کمتری، به عنوان یکی از اصول زندگی

همچنان رعایت می‌شود. به این ترتیب بعضی از استونیایی‌ها خون را نمی‌چشند زیرا معتقدند که جان حیوان در آن است و با این کار وارد بدن شخصی می‌شود که لب به خون زده باشد. بعضی از بومیان آمریکای شمالی، «طبق اصول محکمِ مذهبی خود، به شدت از خوردن خون هر حیوانی پرهیز می‌کنند زیرا آن را محتوی روح و جان حیوان می‌دانند.» شکارچیان یهودی خون صیدی را که کشته‌اند دور می‌ریزند و رویش خاک می‌ریزند. لب به خون نمی‌زنند و معتقدند که روح و جان حیوان در خون اوست یا اصلاً همان خون است.

قاعده‌ی کلی است که خون شاهان را نباید بر زمین ریخت. بنابراین وقتی قرار باشد شاه یا یکی از وابستگانش بمیرد او را طوری می‌کشند که خونش بر زمین نریزد. در حدود سال ۱۶۸۰ فرمانده سپاه بر شاه سیام شورید و او را «به شیوه‌ی اعدام شاهان کشت. این شیوه‌ی اعدام در مورد اعضای خاندان شاهی نیز اجرا می‌شود. به این ترتیب که آنان را در دیگ آهنی بزرگی قرار می‌دهند و با پتک چوبی آن‌قدر می‌زنند تا در هم کوبیده شوند، زیرا قطره‌ای از خون آنان نباید به زمین بریزد. در غیر این صورت، در دین آنان، درآمیختن خون شاهی با خاک زمین بی‌حرمتی عظیمی به خون الهی و تباه ساختن آن محسوب می‌شود.» وقتی قوبیلای خان بر عمویش نایان که بر وی شوریده بود فائق آمد و او را شکست داد، برای کشتن او دستور داد او را در فرشی بپیچند و چندان روی زمین بغلتانند و بمالانند تا بمیرد، زیرا نمی‌بایست خون او که از سلاله‌ی شاهان بود بر زمین می‌ریخت یا مرگش در زیر سقف آسمان و زیر نور خورشید صورت می‌گرفت.» راهبْ ریکولد این اعتقاد تاتارها را نقل می‌کند که «خان تاتار برای آن‌که جانشین خان پیشین شود او را می‌کشد، اما مراقب خواهد بود تا خونش بر زمین نریزد. زیرا آنان عقیده دارند ریختن خون خان بزرگ بر زمین بی‌حرمتی عظیمی است. بنابراین محکوم را خفه می‌کنند یا به شیوه‌ی مشابهی می‌کشند.» چنین تصوری در دربار برمه نیز وجود دارد و برای شاهان و خویشان او شیوه‌ی اعدام خاصی منظور می‌شود.

اکراه از ریختن خون شاهی ظاهراً فقط مورد خاصی از عدم تمایل عام به ریختن خون یا حداقل ریختن آن بر زمین است. مارکوپولو می‌گوید که در روزگار او در خیابان‌های خنبالغ (پکن) مردم را در ساعات نامناسب دستگیر می‌کردند و اگر معلوم می‌شد جرمی مرتکب شده‌اند چوب می‌خوردند. «بر اثر این مجازات گاهی کسی می‌میرد، اما همیشه مراقب‌اند که خونی بر زمین نریزد، زیرا گزمه می‌گوید ریختن خون انسان شوم است.» در ساسکس غربی مردم معتقدند زمینی که خون انسان بر آن ریخته باشد نفرین شده است و برای همیشه بایر خواهد ماند، در میان بعضی اقوام بدوی اگر قرار باشد خون کسی را بریزند نمی‌گذارند بر زمین ریخته شود و آن را بر روی بدن سایر افراد قبیله می‌ریزند. مثلاً در بین

برخی قبایل استرالیا پسرانی را که می‌خواهند ختنه کنند آن‌ها را بر روی بدن‌های افراد هم‌قبیله‌شان قرار می‌دهند و ختنه می‌کنند، و وقتی دندان پسری را در آیین پاگشایی می‌شکنند، او را بر دوش مردی می‌نشانند تا خون بر سینه‌ی وی بریزد و هدر نرود. «گُل‌ها خون دشمنان‌شان را می‌خوردند و بر تن و صورت خود می‌مالیدند. نوشته‌اند که ایرلندیان قدیم نیز چنین عادتی داشتند و خود نیز دیده‌ام که بعضی از آنان خون می‌خورند اما نه خون دشمن، بلکه خون دوستان خود را. مثلاً در مراسم اعدام فرد خائنی در لیمریک به نام موروگ اوبراین دیدم پیرزنی که مادرخوانده‌ی او بود پس از اعدام سرش را برداشت و خونی را که از آن می‌چکید مکید و خورد و می‌گفت زمین شایستگی آن را ندارد که خون او را بنوشد و سپس سر و صورت و سینه‌اش را به خون او آلود و مو پریشان کرد و به شدت می‌گریست و شیون می‌کرد.»

توضیح کلّیِ اکراه از ریختن خون بر زمین را احتمالاً بتوان در این اعتقاد یافت که روح و جان در خون جای دارد و از این رو زمینی که خون بر آن ریخته باشد لزوماً تابو یا حرام می‌شود. در نیوزیلند هر چیزی که حتی قطره‌ای خون فرد عالیقدری بر آن ریخته باشد برای او تابو یا مقدس می‌شود. مثلاً گروهی از بومیان با قایق آراسته‌ی تازه‌ای به دیدار سرکرده‌ای آمدند، سرکرده سوار قایق شد تا با آن‌ها دیدار کند، در این بین خرده‌چوبی به پایش فرو رفت و چند قطره خون بر کف قایق ریخت و قایق بلافاصله برای وی مقدس شد. صاحب قایق از آن بیرون پرید و قایق را به ساحل کشاند و درست روبه‌روی خانه‌ی سرکرده نگه‌داشت و محکم کرد. هم‌چنین سرِ رییس قبیله‌ای هنگام ورود به خانه‌ی مبلغان مسیحی به تیر درگاه خورد و خونریزی کرد. بومیان گفتند که در زمان‌های قدیم در چنین مواقعی خانه به تملک رییس قبیله درمی‌آمد. چنان‌که معمولاً در مورد تابوهای همگانی و فراگیر ملاحظه می‌شود، حرمت و کراهت ریختنِ خون مردمان بر زمین، مدت‌ها پس از آن‌که این رسم در مورد افراد عادی منسوخ شده است با قاطعیت و شدت خاصی در مورد شاهان و سرکردگان رایج است و همچنان رعایت می‌شود.

حرمتِ چیزها: حرمتِ سر.

مردمان زیادی برای سر قداست خاصی قائلند. قداست ویژه‌ای که سر دارد گاهی با این اعتقاد توجیه می‌شود که سر محتوی روحی است بسیار حساس در برابر صدمات یا بی‌حرمتی. بدین صورت، قوم یوروبا معتقدند هرکس سه روحِ همخانه دارد که اولی، به نام ***اُلوری***، در سر جا دارد و حافظ و نگهبان و راهنمای شخص است. برای این روح قربانی می‌کنند که عمدتاً از پرندگان است و مقداری از خون آن را آمیخته با روغن نخل به پیشانی می‌مالند. کارِن‌ها تصور می‌کنند که موجودی موسوم به ***تسو*** در ناحیه‌ی فوقانیِ سر جای دارد و تا وقتی سر جایش هست از فعالیت‌های هفت ***کِلاه*** یا هیجان‌های انسان‌وار گزندی متوجه شخص نمی‌شود. «اما اگر ***تسو*** بی‌اعتنا یا ضعیف شود بلایی به شخص رو می‌آورد. از

ین رو به دقت از سر مراقبت می‌کنند و هر زحمتی را می‌پذیرند تا چنان سر و وضعی درست کنند که خوشایند تسو باشد.» مردم سیام فکر می‌کنند که روحی موسوم به ***خوان*** یا ***کوان*** در سرِ انسان جای دارد که روح نگهبان است. از او در برابر هر صدمه و آسیبی باید سخت محافظت کرد؛ از این روست که کار اصلاح یا کوتاه کردن مو با تشریفات بسیار همراه ست. ***کوان*** به حرمت و منزلت خود بسیار حساس است و اگر دستِ بیگانه‌ای به سری بخورد که او در آن اقامت دارد سخت احساس توهین و بی‌حرمتی می‌کند. کامبوجی‌ها دست‌زدن به سر کسی را توهین بزرگی می‌دانند، بعضی از آن‌ها به هیچ وجه وارد مکانی نمی‌شوند که چیزی بالای سرشان آویزان باشد و فقیرترین کامبوجی هم هرگز راضی به زندگی در زیر اتاقی مسکونی نمی‌شود. از این رو خانه‌ها را در کامبوج فقط یک طبقه می‌سازند و حتی دولت به اعتقاد و تعصب مردم احترام می‌گذارد و کسی را در زیرزمین زندانی نمی‌کند، اگرچه خانه‌ها در روی زمین بسیار مرتفع‌اند. همین خرافه در بین مردم مالایا نیز رایج است زیرا سیاحی قدیمی گزارش می‌دهد که در جاوه مردم «چیزی بر سر خود نمی‌بندند و معتقدند که چیزی نباید روی سرشان باشد... و اگر کسی دست بر روی سرشان بگذارد می‌کُشندش؛ خانه‌های چندطبقه نمی‌سازند تا بالای سرِ یکدیگر راه بروند.»

کسی حق نداشت بالاتر از سرِ شاهِ تونگا قرار گیرد. در تاهیتی اگر کسی بالاتر از شاه یا ملکه می‌ایستاد یا سرش را بالاتر از سر آنان قرار می‌داد باید کشته می‌شد. در تاهیتی مادام که مراسمِ خاصی اجرا نشده بود کودکِ نوزاد تابو محسوب می‌شد؛ هر چیزی که در این مدت با سرش تماس می‌گرفت مقدس می‌شد و آن را در جای خاصی که در خانه برای این مقصود پیش‌بینی شده بود قرار می‌دادند. اگر شاخه درخت با سرِ کودک تماس پیدا می‌کرد درخت را قطع می‌کردند و اگر آن درخت هنگام افتادن به درخت دیگری آسیب می‌زد به نحوی که پوسته‌ی آن را می‌خراشید، آن درخت را هم قطع می‌کردند زیرا ناپاک بود و نمی‌شد از آن استفاده کرد. پس از آن‌که مراسم برگزار می‌شد این تابوهای ویژه موقوف می‌شد اما سرِ مردم تاهیتی همیشه مقدس بود و کسی روی سرش چیزی حمل نمی‌کرد و لمس‌کردن سر توهین محسوب می‌شد. سرِ رییس قبیله‌ی مائوری چندان مقدس بود که «اگر خود وی حتی با انگشت سرش را لمس می‌کرد، مجبور بود بی‌درنگ انگشتش را در بینی کند و قداستی را که از طریق تماس اخذ شده بود به سر جای اولش بازگرداند.» رییس قبیله‌ی مائوری به لحاظ قداست سرش «نمی‌توانست آتشی را با دهان فوت کند زیرا نَفَس‌اش مقدس بود و با این کار قداست وی به آتش منتقل می‌شد و ممکن بود برده‌ای یا کسی از قبیله‌ای دیگر از آن آتش بردارد، یا شاید از آن در موارد دیگری چون پخت و پز استفاده می‌کرد که همه‌ی این‌ها موجب مرگ وی می‌شد.»

حرمت چیزها:
حرمت مو.

وقتی سر چنان مقدس بود که حتی لمس‌کردن آن توهینی سخت محسوب می‌شد، بدیهی است که زدن و کوتاه کردن مو نیز می‌بایست کاری ظریف و دشوار بوده باشد. از نظر مردم بدوی، دشواری‌ها و خطرهای این عمل دو نوع است. نخست خطرِ آزردنِ روح ساکن در سر وجود دارد که ممکن است در حین این کار آسیب ببیند و بخواهد که از مسبب آن انتقام بگیرد. دوم، مشکلِ دور ریختن یا منهدم‌کردنِ موهای چیده شده است. زیرا انسان وحشی معتقد است که ارتباط همسویی بین خودش و هر جزیی از بدنش وجود دارد که حتی با جدا شدن هر جزیی از بدن همچنان برقرار است و بنابراین اگر آسیبی به اجزای جدا شده، مثل مو یا ناخن چیده شده، برسد دامنگیر خود او می‌شود. از این رو مراقب است که این اجزای جدا شده در جایی قرار داده شود که در معرض گزند نباشد یا به دست بدخواهان و جادوگران نیفتد که مبادا آن‌ها را جادو کنند و موجب بیماری و مرگ او شوند. این خطرها برای همه وجود دارد اما آدم‌های مقدس بیش از مردم عادی حرمت آن را دارند و به همین خاطر احتیاط‌های لازم را به دقت رعایت می‌کنند. ساده‌ترین راه اجتناب از خطر خودداری از کوتاه‌کردن مو است و زمانی که خطر خیلی بیشتر از معمول است همین تدبیر به‌کار گرفته می‌شود. شاهانِ فرانک هرگز اجازه نمی‌دادند موهایشان را کوتاه کنند. از اوان کودکی به بعد هرگز مویشان را کوتاه نمی‌کردند. انبوه گیسوانی که بر شانه رها شده بود حکایت از آن داشت که در آینده بر تخت می‌نشینند. وقتی برادرانِ شرور، کلوتر و چیلدبرت، بر خطه‌ی سلطنتِ برادرِ متوفای خود، کلودومیر، چشم طمع دوختند، دو برادرزاده کوچک‌شان، پسران کلودومیر، را فریفتند تا به قدرت برسند و سپس پیکی همراه با قیچی و شمشیری برهنه پیش مادربزرگ کودکان، ملکه کلوتیلد، در پاریس فرستادند. قاصد قیچی و شمشیر را به‌کلوتیلد نشان داد و خواست که او یکی از این دو را انتخاب کند: یا موهای پسرها کوتاه شوند و زنده بمانند یا موی‌شان دست‌نخورده بمانند و بمیرند. ملکه‌ی مغرور پاسخ داد که اگر نوه‌هایش قرار است به تخت ننشینند، ترجیح می‌دهد آن‌ها را مرده ببیند تا سر تراشیده. و عموی بی‌رحم‌شان، کلوتر، با دست خودش آن دو را کُشت*. شاهِ پونایه* یکی از جزایر کارولین، و اشراف دربارش موهایشان را بلند نگه می‌دارند.

اما وقتی که ضرورتِ کوتاه‌کردن مو پیش آید، تدابیری برای کاستن از خطرهایی که تصور می‌شود با این عمل همراه است باید در نظر گرفته شود. رییس قبیله‌ی ناموسی در فیجی وقتی موهایش را کوتاه می‌کرد برای احتیاط همیشه مردی را می‌خورد. «طایفه‌ی خاصی وجود داشت که می‌بایست قربانی را برای این امر فراهم سازد و آن‌ها بین خود جلسه می‌کردند تا آن شخص را انتخاب کنند. مراسم قربانی برای رفع چشم‌زخم و دورکردن بلا از رییس برگزار می‌شد.» در بین مائوری‌ها هنگام کوتاه‌کردن مو ورد و افسون می‌خواندند و مثلاً یکی از آن‌ها به منظور تقدیس تیغ ساخته از شیشه‌ی آتشفشانی بود که

برای کوتاه کردن مو از آن استفاده می‌کردند. افسون دیگر برای رفع رعد و برقی بود که گمان می‌رفت کوتاه کردن مو باعث آن می‌شود. «کسی که موهایش را کوتاه کرده است در تسخیر تو (روح) است؛ از خویشان و اطرافیان و از قبیله‌اش دور می‌شود، جرئت نمی‌کند خودش به غذایش دست بزند؛ غذایش را کس دیگری در دهانش می‌گذارد؛ چند روز نمی‌تواند به کار و زندگی روزمره‌اش برسد یا با مردم معاشرت کند.» آن‌کس که سلمانی است و مو کوتاه می‌کند نیز تابو است، او که دستانش به سرِ مقدسی خورده است نباید با آن‌ها دست به غذا بزند یا به‌کار دیگری بپردازد، کس دیگری غذایش می‌دهد و غذایش را روی آتش مقدسی می‌پزند؛ و تا روز بعد که دستانش را با سیب‌زمینی یا ریشه‌ی سرخسِ پخته بر آتشی مقدس بمالد، نمی‌تواند از قید تابو رها شود. این غذا را که به بزرگ خانواده از نسل زن دهند و او بخورد، دست‌های شخص مورد نظر از قید تابو آزاد می‌شود. در بعضی نواحی نیوزیلند مقدس‌ترین روزِ سال روزی بود که برای کوتاه کردن مو تعیین می‌شد: مردم در آن روز از هر گوشه و ناحیه‌ای در گروه‌های بزرگی گرد هم می‌آمدند.

اما حتی وقتی که مو و ناخن را به سلامت و بدون خطر چیده باشند، هنوز مشکلِ منهدم‌کردن آن وجود دارد، زیرا صاحب آن‌ها معتقد است که با آسیب رسیدن به آن‌ها خود وی صدمه خواهد دید. این فکر که کسی را می‌توان به وسیله طره‌ی مویش یا خرده‌های ناخنش یا هر جزء جداشده‌ای از بدنش جادو کرد و صدمه زد تقریباً جهانگیر است و با شواهدی چندان فراوان، چندان آشنا و چندان تکراری از نظر یکسان بودنش آزموده شده است که در این‌جا لزومی ندارد به تفصیل تحلیلش کنیم. فکر کلّی که خرافه بر آن مبتنی است همان پیوند همسویی است که گمان می‌رود بین شخص و هر چیزی که زمانی جزئی از بدن او بوده یا به نحوی با او ارتباط نزدیک داشته است وجود دارد. چند مثال معدود در این خصوص کفایت خواهد کرد. این نمونه‌ها به شاخه‌ای از جادوی سمپاتیک تعلق دارد که می‌توان آن را جادوی مسری نامید. می‌گویند ترس از جادو یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های جزیره‌نشینان مارکیز را در ایام قدیم شکل می‌داد. جادوگر طره‌ای از مو، یا کمی از آب دهان یا دیگر زایده‌ای از بدنِ شخصی را که قرار بود صدمه ببیند برمی‌داشت و در برگی می‌پیچید و در کیسه‌ای از الیاف یا نخ و رشته می‌گذاشت و گره کوری به آن می‌زد. سپس آن را با مراسم خاصی دفن می‌کرد و از آن پس شخص مورد نظر دچار بیماری توانفرسایی می‌شد که بیست روز طول می‌کشید. اما می‌شد زندگیش را با پیدا کردن کیسه‌ی دفن‌شده و درآوردنش از زیر خاک نجات داد زیرا با این عمل قدرت جادو و افسون زایل می‌شد. جادوگر مائوری که بخواهد کسی را جادو کند تکه‌ای از مو یا ناخن یا کمی از آب دهن یا تکه‌ای از لباسِ قربانی‌اش را به دست می‌آورد، سپس با صدای زیر و نازکی افسون مخصوصی بر آن می‌خواند و نفرینش می‌کرد و بعد به خاکش می‌سپرد. با پوسیدن آن چیزِ

دفن‌شده، قربانی کم‌کم سست و بی‌حال می‌شد و از پا می‌افتاد. وقتی سیاه استرالیایی بخواهد از شرّ زنش خلاص شود، تکه‌ای از موی او را هنگام خواب می‌بُرد و به کمان خودش می‌بندد و با آن به قبیله‌ی همسایه می‌رود و کمان را به دوستی می‌دهد. دوستش کمان را هر شب در کنار آتشِ قرارگاه به زمین فرو می‌کند، وقتی کمان بر زمین افتد نشانه‌ی آن است که زن مرده است. نحوه‌ی اثرکردن افسون را یکی از افراد ویراجوری به دکتر هاویت توضیح داده است. او گفت «ببینید، وقتی دکتر سیاهه چیزی را که مال مردی است به دست می‌آورد و آن را با چیزهای دیگر برشته می‌کند و وردش می‌خوانَد، آتش بوی آن مرد را می‌گیرد و مرد بیچاره را گرفتار می‌کند.»

مو یا ناخن چیده شده را اغلب در جای پنهانی قرار می‌دهند که لزوماً همچنان که قبلاً ذکر شد معبد یا گورستان یا بالای درخت نیست. مثلاً در سوابیا توصیه می‌کنند که موی چیده شده را در جایی باید قرار داد که نور خورشید و ماه به آن نتابد، مثلاً در زیر خاک یا زیر سنگ. در دانتزیگ آن را توی کیسه‌ای زیر آستانه‌ی در می‌گذراند. گاهی مو و ناخن چیده شده را نگه می‌دارند، نه برای آن‌که به دست جادوگری نیفتد بل بدان خاطر که صاحب آن در روز رستاخیز، که بعضی اقوام به آن معتقدند، بتواند پیدایش کند. مثلاً اینکاهای پرو «به دقت از خرده‌های ناخن و موی کوتاه‌شده یا موهایی که به وسیله‌ی شانه کنده می‌شد مراقبت می‌کردند؛ آن‌ها را توی سوراخ‌ها یا درز دیوارها قرار می‌دادند و اگر کسی آن‌ها را می‌دید که از جای خود بیرون افتاده‌اند برشان می‌داشت و دوباره در جای خود قرار می‌داد. من بارها از بومیان مختلف، در مواقع مختلف، پرسیدم که چرا چنین می‌کنند، تا ببینم چه می‌گویند، و همه فقط یک چیز گفتند: «می‌دانی که هرکس متولد می‌شود زمانی دوباره به دنیا بازمی‌گردد (برای رستاخیز واژه‌ای ندارند) و روح با همه‌ی متعلقات جسمانی‌اش از گور برمی‌خیزد. ما نیز برای آن‌که در آن ازدحام و شلوغی دنبال مو و ناخن‌های خود نگردیم آن‌ها را در جای مشخصی قرار می‌دهیم که در آن هنگامه زود پیدا کنیم، و سعی می‌کنیم که آن‌ها را در یک جای واحد قرار دهیم.» همین‌طور ترک‌ها خرده ناخن خود را دور نمی‌ریزند، آن را به دقت در درز دیوار یا شکاف چوب قرار می‌دهند، به این نیت که در روز قیامت به آسانی پیدایش کنند. ارامنه مو یا ناخن چیده شده یا دندانِ افتاده‌ی خود را دور نمی‌اندازند بلکه آن‌ها را در جایی که به نظرشان مقدس است، مثلاً در شکاف دیوار کلیسا، کنج ستون خانه، یا در تنه‌ی درختی، پنهان می‌کنند. آن‌ها فکر می‌کنند این‌گونه اجزای جدا شده‌ی تن‌شان در روز قیامت مورد نیاز خواهد بود و اگر آن‌ها را در جای امنی نگذارند در آن روز خطیر باید دنبالش بگردد. در دهکده‌ی درام‌کونرات در ایرلند پیرزنانی بودند که در کتاب مقدس تصریح شده است خداوند موهای سرشان را شماره کرده است و باید در روز قیامت حساب آن را پس دهند. بنابراین آنان موهای کنده شده‌ی خود را در سقف کلبه‌هاشان نگه می‌داشتند.

دیدیم در بین تابوهای بسیاری که فلامن‌دیالیس در رُم باید رعایت می‌کرد یکی او را از گره زدن به لباس خود نهی می‌کرد و دیگری مقرر می‌داشت که انگشتر به انگشت نکند مگر آن‌که شکسته باشد. همین‌طور، زایران مسلمان به هنگام حج در مکه در وضعیت احرام یا تابو قرار دارند و نه در لباس‌شان گرهی باید باشد و نه حلقه‌ای به دست کرده باشند. این قواعد احتمالاً دلالت مشابهی دارند و می‌توان در کنار موارد دیگر مورد توجه و بررسی قرارشان داد. در خصوص گره باید گفت که بسیاری از مردمان در نقاط مختلف جهان سخت ابا دارند که در مواقع خطیر خصوصاً هنگام زایمان، ازدواج و مرگ گرهی در رخت و لباس‌شان باشد. مثلاً در بین ساکسون‌های ترانسیلوانیا وقتی زنی درد زایمان دارد همه‌ی بند و گره‌های لباسش را می‌گشایند زیرا گمان می‌کنند به این ترتیب وضع حمل آسان‌تر می‌شود، و به همین نیت همه‌ی قفل‌های خانه، چه قفلِ درها و چه قفل جعبه‌ها را باز می‌کنند. لَپ‌ها فکر می‌کنند که زن زائو نباید گرهی بر لباسش داشته باشد زیرا گره موجب سخت و پردرد شدن زایمان می‌شود. در هند شرقی این خرافه شامل همه‌ی مدت حاملگی می‌شود؛ مردم معتقدند که اگر زن آبستنی لباسش را گره بزند یا ببافد یا چیزی را محکم کند، به سبب آنْ بچه‌اشْ موقع زایمان گیر می‌کند یا خود مادر «سفت و تنگ» می‌شود. حتی بعضی‌ها رعایت این قاعده را برای پدر و نیز مادرِ نوزادی که در شرف تولد است لازم می‌دانند. در بین دایاک‌های دریا هیچ‌یک از والدین در حین حاملگیِ زن نباید چیزی را با نخ ببندند یا محکم کنند. در قبیله‌ی تومبلوی سِلِب شمالی در ماه چهارم یا پنجم حاملگیِ زن مراسمی اجرا می‌شود و پس از آن شوهر از جمله حق ندارد چیزی را گره بزند و چهارزانو بنشیند.

در همه‌ی این موارد ظاهراً نکته این است که گره زدن، چنان‌که در هند شرقی می‌گویند، زن را «می‌بندد»، به عبارت دیگر مانع از وضع حمل او می‌شود، یا پس از زایمان دوره‌ی نقاهت‌اش را به تأخیر می‌اندازد. طبق اصول جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی، مانع فیزیکی گره در یک طناب مانع همانندی در بدن زن ایجاد می‌کند. درست بودنِ این توضیح درباره‌ی قاعده‌ی مورد بحث از رسمی که **هوس**‌های آفریقای غربی هنگام زایمان دشوار به جا می‌آورند پیداست. وقتی زن زائو درد شدیدی دارد و نمی‌تواند فارغ شود، آن‌ها جادوگری را به کمک او فرا می‌خوانند. جادوگر زن را معاینه می‌کند و می‌گوید «بچه در رحم گیر کرده است. برای همین نمی‌تواند بزاید.» به خواهش و تمنای خویشاوندانِ زائو جادوگر قول می‌دهد که مانع را برطرف کند تا زن بتواند فارغ شود. به این منظور به آن‌ها دستور می‌دهد از جنگل گیاهِ روندهٔ بزرگی بیاورند و با آن دست‌ها و پاهای زائو را از پشت می‌بندد. سپس چاقویی برمی‌دارد و زن را به نام می‌خواند و وقتی او جواب داد گیاه را با چاقو می‌بُرد و می‌گوید «امروز بندهای تو و بندهای بچه‌ات را بریدم.» سپس گیاه را قطعه قطعه می‌کند و در

ظرف آبی قرار می‌دهد و آن را بر سر و تن زائو می‌ریزد. در این‌جا بریدنِ گیاه رونده‌ای که دست و پای زائو با آن بسته شده است اجرای ساده‌ی جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی است: با آزادکردن دست‌ها و پاهای زن از بند، جادوگر تصور می‌کند که همزمان با آن بچه نیز در رحم مادر از قید و بندی که مانع زایمان است خلاص می‌شود. همین نحوه‌ی تفکر مبنای رسمِ گشودنِ درها و قفل‌ها و مانند آن به هنگام زایمان است که در بین بعضی اقوام رواج دارد. در چنین موقعی آلمانی‌های ترانسیلوانیا همه‌ی قفل‌ها را باز می‌کنند، در وُیگت‌لند و مکلنبورگ نیز همین کار را انجام می‌دهند. در آرگایل‌شرِ شمال غربی مردم خرافی هنگام تولد بچه همه‌ی قفل‌ها را باز می‌کنند. در جزیره‌ی سالِست نزدیک بمبئی وقتی زنی گرفتار درد زایمان است قفلِ همه‌ی درها و کشوها را با کلیدی باز می‌کنند تا زایمان او راحت‌تر شود. در بین ماندلینگ‌های سوماترا درِ صندوق‌ها، جعبه‌ها، ظرف‌ها و مانند آن را می‌گشایند؛ و اگر این کار نتیجه‌ی دلخواه را نداد، شوهرِ نگران باید سرِ بیرون آمده‌ی تیرهای سقف را پیدا کند و بکوبد تا سست شوند، زیرا معتقدند «برای آسان شدن زایمان همه چیز را باید گشود و سست کرد.» در چیتاگونگ وقتی زنی نمی‌تواند وضع حمل کند قابله دستور می‌دهد که لنگه‌های همه‌ی درها و پنجره‌ها را طاقباز کنند، سرپوشِ بطری‌ها و درِ بشکه‌ها را بردارند، در طویله گاوها را و در اصطبل اسب‌ها را و سگ نگهبان را در لانه‌اش باز کنند، گوسفندها، مرغ و خروس و اردک‌ها و جز آن را رها کنند. این خلاص‌کردنِ حیوانات و حتی اشیای بی‌جان، به نظر این قوم، وسیله‌ای قطعی برای آسان‌تر کردن زایمان و به دنیا آمدنِ بچه است. در جزیره‌ی ساخالین* وقتی زنی در زایمانش با دشواری روبه‌روست، شوهرش هرچه راکه می‌توان گشود می‌گشاید و باز می‌کند. بافه‌ی گیسوانش را و بند کفش‌هایش را باز می‌کند. سپس در خانه یا اطراف آن هرچه راکه بسته است باز می‌کند. در توی حیاط تبر را از لای کنده‌ی چوب درمی‌آورد؛ بند قایق را اگر به درختی بسته است می‌گشاید، خشاب تفنگش را خالی می‌کند و تیرها را از چله‌ی کمان بیرون می‌آورَد.

هر عضو قبیله‌ی تومبولو* در طول حاملگیِ زنش نه‌تنها از گره‌زدن خودداری می‌کند بلکه چارزانو هم نمی‌نشیند. در هر دو مورد نحوه‌ی تفکر یکسان است. چه به هنگام گره‌زدن دو رشته نخ را در هم بکنید و چه به هنگام نشستن برای راحتی پاها را توی هم بکنید، طبق اصولِ جادوی هومیوپاتیک دارید چیزهایی راکه باز و آزادند مقید می‌کنید و می‌بندید و عمل شما اثری ندارد جز این‌که در اطراف‌تان جریان و سیر هر چیزی را متوقف سازد و مانع شود. رومیان از این حقیقت مهم آگاهی داشتند. پلینیِ بزرگ می‌گوید در هم کردنِ دست‌ها و نشستن در کنار زنی آبستن یا بیمار تحت درمان به معنی تحمیل طلسم شومی بر آن شخص است و از آن بدتر بغل‌کردن زانو با دست‌های در هم یا انداختن پایی روی پای دیگر است. رومیان قدیم این‌گونه حرکات را مانع و قیدی بر سر راه هر کاری

می‌دانستند و در شورای جنگ یا انجمن قضات هنگام نیایش و نذر و نیاز کسی جرئت نمی‌کرد پا روی پا بیندازد یا دست‌هایش را در هم کند. نمونه‌ی عادیِ پیامدهای شومی که از انجام‌دادن این کارها حاصل می‌شود داستان آلکمنا است که هفت روز و هفت شب برای زادن هرکول درد و عذاب کشید زیرا لوسینای الهه با دست‌های در هم انداخته و چهارزانو جلوِ خانه نشسته بود و تا وقتی که الهه را واداشتند که وضعیت نشستن‌اش را تغییر دهد بچه نتوانست به دنیا بیاید. بنا بر خرافه‌ای بلغاری اگر زن آبستنی عادت دارد که چارزانو بنشیند هنگام زایمان بیشتر درد خواهد کشید. در بعضی نقاط باواریا، وقتی گفتگو ته می‌کشد و سکوت جایش را می‌گیرد می‌گویند حتماً کسی چارزانو نشسته است.

اعتقاد بر این بود که تأثیر جادویی گره در ایجاد مانع و دشواری و عذاب برای فعالیت‌های بشر را در ازدواج نیز به اندازه‌ی تولد می‌توان مشاهده کرد. در قرون وسطا و تا قرن هجدهم ظاهراً در اروپا اعتقاد عموم بر این بود که هرکس در حین برگزاری مراسم ازدواج جایی را قفل کند یا رشته‌ای را گره بزند و سپس قفل یا آن رشته را دور اندازد می‌تواند مراسم مزاوجت را عقیم بگذارد. قفل یا رشته‌ی گره‌خورده‌ای که در آب انداخته شده بود تا پیدا نمی‌شد و قفل یا گره گشوده نمی‌شد مزاوجت آن زوج ممکن نمی‌گشت. از این رو نه فقط کردنِ چنین طلسمی بلکه دزدیدن یا دور انداختن وسیله‌ی مادی آن، اعم از قفل یا رشته‌ی گره‌خورده، نیز جرم بزرگی بود. در سال ۱۷۱۸ پارلمان بردو شخصی را که با گره‌زدن طناب خانواده‌ای را به مصیبت و فلاکت دچار ساخته بود محکوم کرد که زنده در آتش سوزانده شود و در ۱۷۰۵ در اسکاتلند دو نفر به خاطر دزدیدن گره‌های افسون‌شده‌ای که زنی زده بود تا مانع از خوشبختیِ زناشویی اسپایلرینگ‌آواشینتیلی گردند به مرگ محکوم شدند. اعتقاد به کارآییِ این افسون‌ها ظاهراً تا اواخر قرن هجدهم در هایلندزِ پرتشر باقی مانده بود زیرا در آن زمان در روستای زیبای لاگیریت، بین رودخانه تومل و رودخانه تای، هنوز مرسوم بود که هر گره و بندی را در لباس عروس و داماد پیش از برگزاری مراسم ازدواج دقیقاً باز و شل کنند. همین خرافه و همین رسم را امروز در سوریه می‌بینیم. فردی که در سوریه داماد را در پوشیدن لباس ازدواج کمک می‌کنند سخت مراقبند لباسش هیچ گرهی نداشته باشد و دگمه‌ای ناگشوده نمانده باشد زیرا آنان معتقدند که بسته بودن دگمه‌ها یا وجود گرهی باعث می‌شود که دشمنان و بدخواهان با طرق جادویی بتوانند داماد را از حقوق ازدواج محروم سازند و مانع از کامروایی وی گردند. ترس از این‌گونه افسون‌ها امروز در سراسر آفریقای شمالی رایج است. افسونگر برای ناتوان‌کردن داماد کافی است دستمالی را که قبلاً هنگامی که داماد سوار اسب می‌شد تا برای آوردن عروس برود مخفیانه در جایی از بدن او قرار داده بود گره بزند؛ تا وقتی که گره دستمال باز نشده است داماد نخواهد توانست وظیفه‌ی زناشویی را به جای آورد و مراسم زفاف را انجام دهد.

نیروی بدشگونِ گره را در ابتلا به بیماری، ناخوشی و انواع بلاها نیز می‌توان مشاهده کرد. بدین‌سان، در بین هوس‌های غرب آفریقا* جادوگر گاهی دشمن خود را نفرین می‌کند و ساقه‌ی گیاهی را گره می‌زند و می‌گوید «این گره را با فلان قصد و فلان نیت زدم. باشد که لعنت و نفرین بر او نازل شود! وقتی به صحرا می‌رود ماری نیشش زند! وقتی به شکار می‌رود گرفتار حمله‌ی حیوان درنده گردد! اگر در رودخانه‌ای پا بگذارد، اسیر امواج خروشان شود و سیلش ببرد! به وقت بارش باران اسیر آتش صاعقه گردد! باشد که شب‌هایش پر از شرّ و بلا شود!» عقیده بر این است که جادوگر جانِ دشمن خود را در گره به بند کشیده است. در قرآن به شرِّ «آنان که در گره‌ها می‌دمند» اشاره شده است[۱] و یک مفسّر عرب در تفسیر آن توضیح می‌دهد که آیه اشاره به زنانی دارد که با زدن گره به ریسمان جادو می‌کنند و سپس بر آن‌ها می‌دمند و تُف می‌کنند و نیز شرح می‌دهد که چطور زمانی جادوگری یهودی با زدن نُه گره به نخی خود پیامبر را جادو کرد و سپس نخ را در چاهی پنهان کرد. پیامبر ناخوش شد و از پا افتاد و هیچ‌کس نمی‌داند که اگر جبرئیل بر پیامبر ظاهر نمی‌شد و محل اختفای نخ گره‌زده‌ی جادویی را بروز نمی‌داد بر رسول خدا چه می‌گذشت. علی (ع) که مورد اعتماد بود بی‌درنگ نخ سحرآمیز را از چاه باز آورد و پیامبر بر آن دعایی خواند که به همین منظور و در همین مورد به او وحی شده بود. با هر دعایی گرهی از نخ گشوده شد و پیامبر سلامت خود را بازیافت[۲].

اگر گرهْ کُشنده انگاشته می‌شود، تصورِ شفابخش بودنش نیز وجود دارد. این امر از این اعتقاد ناشی می‌شود که گشوده شدنِ گرهی که موجب ناخوشی است سبب مداوایِ بیمار می‌شود. اما جدا از این خصیصه‌ی منفیِ گره‌های زیانبار، گره‌های سودمندی نیز هستند که نیروی مثبتِ شفابخشی به آن‌ها نسبت داده می‌شود. پلینی می‌گوید که قومی با کَندنِ نخی از منسوجی و زدنِ هفت یا نُه گره بر آن و سپس بستن‌اش بر کشاله‌ی رانِ بیمار، بیماری‌های کشاله‌ی ران را مداوا می‌کردند اما برای اثربخش بودن مداوا ضروری بود که با بستن هر گره بیوه‌ای را به نام بخوانند. اُدونووان مداوای تب را شرح می‌دهد که در بین ترکمن‌ها رایج بوده است. افسونگر موی شتری برمی‌دارد و آن را با نخ کلفتی می‌ریسد و طلسم می‌کند. سپس هفت گره بر نخ می‌زند و بر هر گره پیش از آن‌که محکم شود فوت می‌کند. این نخ گره‌خورده را چون مچ‌بندی بر مچ بیمار می‌بندند. هر روز یکی از گره‌ها را باز می‌کنند و بر آن فوت می‌کنند و وقتی گره هفتم باز شد همه‌ی نخ را گلوله می‌کنند و در رودخانه می‌اندازند و (اعتقاد دارند که) تب همراه آن برای همیشه از تن بیمار خارج می‌شود.

هم‌چنین ساحره‌ای می‌تواند برای جلب محبت کسی و دل ربودن از او از گره استفاده

---

۱. منظور آیه‌ی چهارم از سوره‌ی فلق است. ــ م.

۲. بدیهی است که نویسنده مدّعی اصالت و سندیت تاریخی این روایت نیست. ــ م.

کنند. بدین‌سان در اثر ویرژیل* دخترِ دلباخته می‌کوشد با طلسم و با سه‌تا گره‌زدن به هر یک از سه رشته نخ به رنگ‌های مختلف دافنیس را از شهر به سوی خود جلب کند. هم‌چنین دختر عربی که به مردی دل باخته است می‌کوشد با گره‌زدن به تازیانه‌ی او دل او را به دست آورد و مجذوب خود سازد اما رقیبش گره‌ها را می‌گشاید و بی‌اثر می‌کند. بر همین اساس گره‌های سحرآمیز را می‌توان برای جلوگیری از فراق به‌کار برد. در سویس غالباً در کناره‌ی گذرگاه‌ها سبزه‌هایی را می‌توان دید که گره خورده‌اند. هر یک از این گره‌ها حاکی از غم فراقی است. زنی شوهرش را رها کرده و رفته است و خود و یارانش به دنبال همسر فراری روان شده‌اند و در سرِ راه سبزه‌ها را گره زده‌اند تا بلکه از دور شدن او جلوگیری کنند و به این فراق و جدایی پایان دهند. تور را به خاطر گره‌های فراوانی که دارد، همواره در روسیه در برابر جادو و جادوگران بسیار مؤثر می‌دانند. از این رو در بعضی جاها وقتی عروس رخت عروسی به تن می‌کند یک تور ماهی‌گیری را روی او می‌اندازند تا از خطر و آسیب مصون گردد. به همین نیت داماد و یارانش را اغلب با تکه‌ای تور، یا دست‌کم کمربندی ریزبافت، به هم می‌بندند زیرا پیش از آن‌که جادوگری بتواند آسیبی به آنان وارد آورد داماد باید همه گره‌های تور را باز کند یا کمربند را بگشاید. اما نظرقربانیِ روسی اغلب صرفاً رشته‌ای گره‌خورده است. چنین تصور می‌شود که کلاف نخی از پشم سرخ که دور دست و پاها پیچیده شده باشد تب و لرز را از آدم دور می‌کند؛ و نُه کلاف نخ که به دور گردن کودک ببندند حفظی در برابر تب مخملک است. در خطّه‌ی تْوِر کیسه‌ی خاصی را به گردن گاوی که پیشاپیش گله راه می‌رود می‌بندند تا گرگ‌ها را بتاراند؛ قدرت آن حرص و اشتهای جانور درنده را بی‌اثر می‌کند. بر همین اساس، قفلی را سه بار دورِ گله‌ی اسبی که در بهار به گشت و چرا می‌رود می‌گردانند و در این حین قفل را باز می‌کنند و می‌بندند و می‌گویند «با این قفل فولادی دهان گرگ‌های خاکستری را در برابر گله‌ام می‌بندم.»

گره و قفل نه‌تنها در برابر جادوگران و حمله‌ی گرگ‌ها که در برابر خودِ مرگ نیز مؤثر است. وقتی در ۱۵۷۲ زنی را در سنت‌اندروز به تیر چوبی بستند تا به جرم جادوگری زنده در آتش بسوزانند، پیشش پارچه‌ی سفیدی مانند یقه پیدا کردند که نخ‌هایی با گره‌های فراوان به آن وصل بود. آن را به رغم مخالفت شدید وی از او گرفتند زیرا به نظر می‌آمد که فکر می‌کند تا وقتی آن پارچه با نخ‌های گره‌خورده را همراه دارد آتش بر او اثری نخواهد داشت و او را نمی‌سوزانَد. وقتی آن را گرفتند، گفت «حالا دیگر به خودم امیدی ندارم.» در بسیاری از نقاط انگلستان تصور می‌کنند که تا وقتی قفلی در خانه بسته است یا چفتِ دری یا چیزی را انداخته‌اند شخص نمی‌میرد. از این رو رایج است که وقتی کسی در حال احتضار است، برای آن‌که بیهوده عذاب نکشد همه‌ی قفل‌ها و چفت‌های خانه را باز کنند. مثلاً در سال ۱۸۶۳ در تونتون کودکی مخملک گرفت و مرگش قطعی به نظر می‌رسید. «پرستاران و

تیمارگران شور کردند و برای جلوگیری از «مرگِ سختِ» کودک همه‌ی درهـا و کشـوها و بندها و بست‌ها و جعبه‌ها و گنجه‌های خانه را باز کردند، کلیدها را درآوردند و پیکر کودک را زیر تیرِ سقف گذاشتند تا مسیر مطمئن و راحت و مسلّمی به سوی ابدیت فراهم گردد.» شگفتا که کودک از این همه تسهیل که با درایت و تجارب بانوان پرستار و تیمارگرِ انگلیسی در تونتون برای مرگش فراهم آمده بود بهره‌ای نگرفت و ترجیح داد که به جای تسلیم‌کردن روحش در آن دم، همچنان زنده بماند.

آن قاعده‌ای که مقرر می‌دارد در بعضی مراسم جادویی و مذهبی باید موی سر را باز و رها و پاها را برهنه کرد احتمالاً مبتنی بر همین ترس از بروز اِشکال در عـمل مـورد نـظر به خاطر وجود گره یا بند و قیدی چه در سر و چه در پای اجراکننده است. بعضی اقوام چنین قدرتِ ایجاد مانع و دشواری در فعالیت‌های روحی و نیز جسمی را به حلقه نسبت می‌دهند. مثلاً در جزیره‌ی کارپاتوس لباس‌هایی را که به تنِ مرده می‌پوشانند هرگز دگمه نمی‌کنند و مراقبند که حلقه‌ای همراهش نباشد «زیـرا مـی‌گویند روح حـتی مـمکن است در انگشت کوچکِ نیز گیر کند و نتواند بیاساید.» در این‌جا روشن است که حتی اگر اعتقاد بر این نیست که روح به هنگام مرگ از طریق انگشت کوچک از بدن جدا می‌شود، بـا ایـن حـال گـمان می‌رود که حلقه تأثیر انقباضی و مقیدکننده‌ی خاصی دارد که روح فناناپذیر را به رغم تلاش آن برای گریز از تن خاکی محبوس می‌کند و به بند می‌کشد؛ خلاصه، حلقه، همچون گره، قید و بند روح است. شاید منشأ آن اندرز یونان باستان منسوب به فیثاغورث از هـمین‌جا باشد که مردم را از به دست کردن حلقه برحذر می‌دارد. هیچ‌کس مجاز نـبود در آرکـادیای باستان با حلقه در انگشتش وارد معبد ***بانو*** در لوکوسورا شود. اشخاصی که با منادی مـعبد فونوس مشورت می‌کردند باید پاک و بی‌آلایش می‌بودند. گوشت نـمی‌خوردند و حـلقه به انگشت نمی‌کردند.

از سوی دیگر، همان قیدی که مانع از خروج روح می‌شود ممکن است از ورود ارواح خبیثه نیز جلوگیری کند. از این‌جاست که می‌بینیم از حلقه به عنوان تعویذی برای دورکردن شیاطین، جادوگران و ارواح و اشباح استفاده می‌شود. در تـیرول، مـی‌گویند کـه زن هـنگام زایمان نباید انگشتر ازدواج‌اش را درآوَرَد وگرنه ارواح و شیاطین بر او مسلط می‌شوند. در بین لَپ‌ها، شخصی که می‌خواهد جنازه‌ای را در تابوت بگذارد، از شوهر، زن، یا فرزندان متوفا حلقه‌ای برنجی می‌گیرد که باید تا تمام شدنِ کار تدفین آن را به بازوی راست خـود بکند. گمان بر این است که حلقه تعویذی محافظ در برابر آسیب احـتمالی از سـوی روحِ متوفاست. رسمِ انگشتر به دست کردن چقدر متأثر از، یا حتی ناشی از، اعتقاد به کارآیی آن به عنوان تعویذی در حفظ و نگهداری روح در بدن یا راندن شیاطین و ارواح خبیثه از بدن بوده است؟ این پرسش درخورِ دقت و تأمل است. در این‌جا فقط تا جایی این اعتقاد و باور را

ـ رسی می‌کنیم که به نظر می‌رسد توضیحی برای این قاعده است که فلامن دیـالیس حـق
ـ تت انگشتر به دست کند مگر آن‌که شکسته باشد. این مورد همراه با قاعده‌ای که او را از
ـ پوشیدنِ لباس گره‌دار برحذر می‌دارد، حاکی از این ترس است که مبادا روح نیرومندی که
ـ و جای دارد در رفت و آمدهای خود، به خاطر این قید و بندهای جسمی و روحی یعنی
ـ انگشتر و گره، با مانع و اِشکال روبه‌رو شود.

۴

واژه‌های حرام: حرمتِ نام کوچک.

ـ ن وحشی که نمی‌تواند بین واژه‌ها و اشیا تمایز مشخصی صورت دهد، عـموماً فکـر
می‌کند که ارتباط بین یک اسم و خودِ شـخص یـا شـیءِ مـوسوم بـه آن صـرفاً مـجاورتی
ـ ردی و دلخواه نیست بلکه پیوندی واقعی و ذاتی است که آن دو را به نحوی با هم یگانه
می‌سازد که جادو چنان به سهولت از طریق اسم بر انسان کارگر می‌شود که از طـریق مـو،
ـ حن یا دیگر اجزای بدنش. در واقع، انسان ابتدایی اسم خود را بخشی خطیر و حـیاتی از
جزء می‌داند و از این رو به دقت از آن مراقبت می‌کند. بدین‌سان، مثلاً در آمریکای شمالی
ـ د بومی «اسم خود را نه صرفاً لقب و نشان بلکه جزء مشخصی از خود، همچون چشم و
ـ دندانهایش، می‌داند و معتقد است همچنان که زخمی شدنِ جزیی از بـدنش بـه او گـزند
می‌رساند، رفتار بدخواهانه با اسم او نیز مسلماً موجب آسیب دیدنش می‌شود. این اعتقاد
ـ میـن قبایل مختلف از اقیانوس اطلس گرفته تا اقیانوس آرام دیده شده و تعدادی قواعد و
ـ ب شگفت‌انگیز در خصوص نهان‌کردن و تغییردادن اسم را پدید آورده است.» بعضی از
ـ سکیموها وقتی پیر می‌شوند نام‌های تازه‌ای اختیار می‌کنند و امـیدوارنـد بـه ایـن وسـیله
ـ رصت جدیدی برای زیستن به دست آورند. تولامپوهای سِلِب معتقدند که اگر اسم کسی
ـ بنویسند روحش را نیز گرفته‌اند. امروزه وحشیانِ بسیاری اسم خود را جزء حیاتیِ خود
می‌دانند و بنابراین در اختفای نام واقعی خود زحمت زیـادی مـی‌کشند وگـرنه اشـخاص
ـ بدخواه و دشمن‌خو از طریق آن می‌توانند به صاحبش گزند برسانند.

بدین‌سان، می‌شنویم که غالباً پنهان‌داشتن و فاش‌نکردنِ نام کـوچک در مـیان بـومیان
استرالیا «به لحاظ زیادی از این اعتقاد سرچشمه می‌گیرد که دشمن، با دانستنِ اسم شخص،
چیزی در دست دارد که بتواند به طور سحرآمیزی به ضرر آن شخص به کار گیرد.» در بین
قبایل مرکز استرالیا هر مرد و زنی و بچه‌ای، غیر از نام خود که به طور علنی از آن اسـتفاده
می‌کند، یک اسم مخفی یا مقدس هم دارد کـه ریش‌سـفیدان بـلافاصله پس از تـولد بـه او
می‌دهند و هیچ‌کس جز خویشان بسیار نزدیک از آن اطلاع ندارند. این اسم مخفی را هرگز
جز در موارد بسیار خطیر بر زبان نمی‌آورند. بر زبان آوردنش به نحوی که زنان یا مـردانِ

گروه دیگری آن را بشنوند، تخلفی بسیار خطیر از قواعد و آداب قبیله است و اهمیت‌اش را با شدیدترین نوع توهین به مقدسات در بین خود ما می‌توان مقایسه کرد. و وقتی هم بخواهند آن را بر زبان آورند، نجوا می‌کنند و البته قبلاً احتیاط‌های لازم را به جا می‌آورند که جز اعضای گروه کسی آن را نشنود. «بومی فکر می‌کند که اگر غریبه‌ای نام مخفیِ او را بداند قدرت خاصی پیدا می‌کند که با جادو به او صدمه بزند.»

به نظر می‌رسد همین ترس و محابا موجب رسم و آدابی از همان‌گونه در میان مصریان باستان بوده است که تمدن نسبتاً پیشرفته‌شان جابه‌جا نشان از بقایای ابتدایی‌ترین وحشی‌گری دارد. هر فرد مصری دو اسم داشت که به ترتیب اسم حقیقی و اسم شخصی یا نام بزرگ و نام کوچک او بودند. اسم شخصی یا اسم کوچک علنی بود، در حالی که اسم حقیقی یا اسم بزرگ را ظاهراً سخت پنهان می‌داشتند. بر کودک برهمن دو اسم می‌گذارند، یکی برای استفاده‌ی علنی و دیگری نام سرّی است که هیچ‌کس جز پدر و مادر نباید بداند. این اسم فقط در آیین‌ها و مراسمی چون ازدواج به کار می‌رود. این رسم به منظور حفاظت شخص از جادوست زیرا افسون فقط همراه با اسم حقیقی مؤثر واقع می‌شود. همین‌طور، بومیانِ نیاس معتقدند که ارواح خبیثه با شنیدن نام شخص می‌توانند به او صدمه بزنند. از این رو نام اطفال را، که خصوصاً در معرض گزندِ ارواح خبیثه‌اند، هرگز بر زبان نمی‌آورند؛ و به همین دلیل، غالباً در جاهایی که مسکن اجنه است، همچون اعماق تاریکِ جنگل، ساحل رودخانه، یا کنار چشمه‌ی جوشان، مردم همدیگر را به اسم نمی‌خوانند.

بومیان شیلوئه* اسم خود را پنهان می‌کنند و دوست ندارند آن را با صدای بلند ادا کنند، زیرا می‌گویند در قلبِ سرزمین یا جزایر اطراف اجنه و پریانی هست که اگر اسم آدم‌ها را بدانند به آن‌ها آسیب می‌رسانند، اما مادام که نام‌شان را نشنیده‌اند قدرتی ندارند. آروکانی‌ها به ندرت اسم خود را به غریبه می‌گویند زیرا می‌ترسند به آن وسیله تسلطی فوق‌العاده بر آنان کسب کند. اگر غریبه‌ای که از خرافه‌ی آنان خبر ندارد اسمِ یک آروکانی* را بپرسد، خواهد گفت «اسم ندارم.» اگر از بومیِ اُجیب‌وای اسمَش را بپرسند، از شخصِ پهلودستی‌اش می‌خواهد که جواب بدهد. «این اکراه از آن‌جا ناشی می‌شود که از کودکی به آنان آموخته‌اند اگر نام خود را تکرار کنند دیگر رشد نمی‌کنند و همچنان کوچک و کوتاه می‌مانند. بسیاری از بیگانگان در توضیح این بی‌میلی به گفتن اسم خود گمان کرده‌اند که آنان یا اسم ندارند یا اسم خود را فراموش کرده‌اند.»

در این مورد اخیر ظاهراً وسواسی بابت گفتن اسم خود به بیگانگان مشهود نیست، و به نظر نمی‌رسد ترس و محابایی از آثار سوء بروزدادن اسم در میان باشد؛ گزند فقط وقتی عارض می‌شود که اسم را صاحب آن اسم بر زبان آورَد. چرا چنین است؟ و چرا خصوصاً گمان می‌رود که اگر کسی اسم خود را بر زبان بیاورد جلوِ رشد خود را می‌گیرد؟ می‌توان

حدس زد در نظر وحشیانی که چنین فکر و عمل می‌کنند، نام هر شخص فقط وقتی جزیی از وجود او شمرده می‌شود که با صدا و نَفَس خود آن را بر زبان آورده باشد؛ در صورتی که اگر کس دیگری آن را ادا کند دیگر آن ارتباط حیاتی را با او ندارد و از این طریق خطری متوجه او نمی‌شود. این حکمای بدوی شاید چنین استدلال کنند که وقتی کسی نام خود را با لبان خود ادا می‌کند، در واقع از پاره‌ای حیاتی از وجود خود جدا می‌شود، و اگر در این لاقیدی همچنان مداومت به خرج دهد مسلماً تاب و توان خود را کم‌کم از دست می‌دهد و سرانجام وجود و بنیه‌اش تحلیل می‌رود. این اخلاقیونِ ساده و ابتدایی احتمالاً بسی فریب‌خوردگانِ از پای افتاده، بسیاری و ماندگانِ در هم شکسته از بیماری را به عنوان نمونه‌های هراس‌انگیز آن سرنوشت برای مریدانِ بهت‌زده و مرعوب خود ذکر کرده‌اند که دیر یا زود دامن‌گیر آن بی‌بندوبارانی خواهد شد که بی‌محابا در عادتِ فریبنده‌ی گفتن اسم خود افراط می‌کنند و مداومت می‌ورزند.

هر توضیحی که در این خصوص داده شود، واقع این است که وحشی غالباً از به زبان آوردن اسم خود سخت اکراه دارد و در عین حال هیچ ابائی ندارد که دیگران آن را به زبان آورند و حتی از آنان می‌خواهد که این کار را برایش انجام دهند تا کنجکاویِ غریبه‌ی فضولی ارضا شود. بدین‌سان، در بعضی نواحی ماداگاسکار تابو است که کسی اسم خود را بگوید و برده یا همراهی باید به جای او پاسخ دهد. همین تناقض عجیب، که شاید به نظر ما چنین باشد، در خصوص برخی قبایل بومیان آمریکا ثبت شده است. چنین است که گفته می‌شود «نام یک بومی آمریکایی مقدس است و نباید بدون ملاحظات لازم بر زبان خود شخص جاری شود. اگر از یک جنگاورِ قبیله‌ای بخواهند که اسمش را بگوید این خواهش یا با امتناع صریح او و یا با این طفره‌روی حساب‌شده که او نمی‌تواند منظور دقیقِ گوینده را دریابد روبه‌رو می‌شود. در این لحظه اگر دوستی سربرسد، جنگاوری که مورد سؤال قرار گرفته بود موضوع را آهسته به او می‌گوید و آن دوست می‌تواند اسم جنگاور را بگوید و طرف مقابل از او تشکر می‌کند.» همین نظر به طور کلی در مورد مثلاً قبایل بومی کلمبیای بریتانیا نیز مصداق دارد و درباره‌ی آنان می‌گویند که «یکی از عجیب‌ترین تعصب‌هایشان که ظاهراً در بین همه‌ی قبایل رواج دارد، اکراه از بر زبان آوردن نام خودشان است. به این ترتیب نام حقیقی کسی را نمی‌توان از زبان خودش شنید اما نام همدیگر را بی هیچ تردیدی بر زبان می‌آورند.» در سراسر مجمع‌الجزایر هند شرقی نیز همین هنجار وجود دارد. قاعده‌ی کلی این است که هیچ‌کس اسم خود را نمی‌گوید. این سؤال که «اسمت چیست؟» پرسش بسیار بی‌ادبانه‌ای در جامعه‌ی بومی است. اگر در مراجع اداری یا قضایی نام یک بومی را بپرسند، او به جای جواب‌دادن به دوستِ همراهش رو می‌کند به این نیت که او به جایش پاسخ دهد، یا به صراحت می‌گوید که «از او بپرس.» این خرافه در سرتاسر هند

شرقی بدون استثنا رواج دارد و در بین قبایل موتو و موتوموتو، پاپوان‌های *فینش‌هی‌ون* در گینه‌ی نو شمالی، نوفورهای گینه‌ی نو هلند، و ملانزیایی‌های مجمع‌الجزایر بیسمارک نیز دیده می‌شود. در بین بسیاری از قبایل آفریقای جنوبی زن و مرد اگر بتوانند کسی را پیدا کنند که به جای آنان جواب بدهد هرگز اسم خود را بر زبان نمی‌آورند، اما اگر ضرورتی پیش آید و مجبور شوند، از گفتن اسم خود یکسره امتناع نمی‌کنند.

گاهی ممنوعیتِ ذکر نام حقیقی دایمی نیست و بستگی به شرایط دارد؛ با تغییریافتن شرایط، ممنوعیت نیز از بین می‌رود. به این ترتیب وقتی اهالی ناندی در بیرون از سرزمین‌شان در کار شبیخون زدن‌اند هیچ‌کس در خانه نباید نامِ جنگاوران را بر زبان آورَد؛ به جای آن‌ها باید به پرنده‌ها اشاره کرد. اگر بچه‌ای فراموش کند و نام یکی از افرادی را که دور از خانه است بر زبان آورَد، مادر سرزنشش می‌کند و می‌گوید «از پرنده‌هایی که در آسمانند صحبت نکن.» در بین قوم بانگالا در کنگوی علیا مردی که به ماهیگیری رفته است و وقتی با صیدش برمی‌گردد، اسمش منسوخ است و کسی نباید آن را تکرار کند. نام ماهیگیر هرچه که باشد، او را به طور کلی mwele می‌نامند. علت این است که رودخانه پر از ارواح است و اگر اسم او را بشنوند ممکن است بر او چیره شوند و صیاد نتواند ماهی زیادی بگیرد یا اصلاً نتواند چیزی صید کند. حتی وقتی صیدش را کرده و آن را به ساحل آورده است خریدار هنوز نباید او را به نام واقعی‌اش بخواند، بلکه فقط باید mwele صدایش کند زیرا حتی در این موقع نیز اگر ارواح نام واقعی او را بشنوند یا آن را به خاطر می‌سپارند و روز دیگری حسابش را می‌رسند و یا ماهی‌های صید شده را چنان تباه می‌کنند که صیاد بابت‌شان چندان چیزی عاید نکند. به این ترتیب هرکس که نام ماهیگیر را بر زبان آورد او را در معرض گزند و خطر بزرگی قرار می‌دهد، مگر آن‌که بتواند گوینده‌ی بی‌ملاحظه را وادارد که ماهی‌های صید شده را به قیمت خوبی از او بخرد و بخت و اقبالِ خوش مجدداً به او رو کند. بومیان سولکا در *نیوبریتن* در مجاورت بومیان *گاکتی* که دشمنان آنهایند زندگی می‌کنند؛ آنها مراقبند که نام حقیقی آن‌ها را بر زبان نیاورند وگرنه دشمن بر آن‌ها هجوم می‌آورد و کشتار می‌کند. از این رو در چنان شرایطی بومیان گاکتی را فقط *لپ‌سیک* می‌نامند که به معنی «تنه درخت پوسیده» است و تصور می‌کنند که با این کار بدن و دست و پای دشمنانِ خوفناک‌شان مثل تنه‌ی درخت خشک و لَخت و سنگین می‌شود. این نمونه حاکی از نگرشِ شدیداً ماتریالیستیِ این وحشیان به ماهیت واژه‌هاست؛ آن‌ها بر این گمانند که صرفِ ادای سخنی در مورد سستی و سنگینی اثر هومیوپاتیک دارد و موجب لختی و سستی اعضای بدن دشمنان در جای دیگر می‌شود.

وقتی لازم باشد که نام حقیقی کسی مسکوت و پنهان بماند، چنان‌که دیدیم، غالباً مرسوم است که او را با لقب یا شهرت دیگری بنامند. چنان‌که از نام‌های حقیقی یا اصلی

برمی‌آید، این نام‌های دوم به نظرشان هیچ جزیی از آن‌کس را شامل نمی‌شود و از این رو می‌توانند آن را آزادانه به‌کار برند و بدون این‌که صاحب اسم به خطر افتد به هرکسی بگویند. گاهی برای اجتناب از به‌کار بردن نام واقعی شخص، او را به نام فرزندش می‌خوانند. به این ترتیب می‌شنویم که «سیاهانِ گیپسلند»* سخت اکراه دارند کسی خارج از قبیله نام‌شان را بداند وگرنه دشمن با دانستن آن می‌تواند آن‌ها را طلسم و جادو کند و جانشان را به خطر اندازد. از آن‌جا که فکر می‌کردند بچه‌ها دشمنی ندارند بنابراین برای صدازدن کسی او را «پدر، عمو یا دایی فلان‌کس» ــ که اسم بچه‌ای بود ــ می‌نامیدند. اما در همه‌ی موارد از گفتن نام اشخاص بزرگسال خودداری می‌کردند. «***آلفورهای پوسو در سِلِب*** نام خود را تکرار نمی‌کنند. در بین آنان نیز اگر بخواهند اسم واقعی کسی را بدانند نباید از خود او بلکه از دیگران باید جویا شوند. اما اگر چنین کاری مقدور نباشد، مثلاً کس دیگری در آن نزدیکی نباشد، باید اسم بچه‌اش را از او پرسید و سپس او را «پدرِ فلانی» خطاب کرد. حتی این آلفورها از گفتن نام بچه‌های‌شان هم شرم دارند؛ بنابراین اگر پسر یا دختری خواهرزاده یا برادرزاده‌ای داشته باشد، او را «دایی یا عمو، خاله یا عمه‌ی فلانی» خطاب می‌کنند. می‌گویند در جامعه‌ی مالا یا هرگز اسم مردی را نمی‌پرسند و رسمِ نامیدنِ والدین به نام بچه‌هایشان فقط وسیله‌ای برای اجتناب از به‌کار بردن نام خود والدین است. در بین دایاک‌ها برّی وقتی بچه‌ها بزرگ می‌شوند، بسته به جنسیت‌شان، آن‌ها را پدر یا مادرِ بچه‌ی برادر یا خواهر کوچک‌تر پدر یا مادرشان می‌نامند. یعنی آن‌ها پدر یا مادرِ خاله‌زاده‌ها یا دایی‌زاده و یا عمه‌زاده یا عموزاده‌ی خود می‌شوند. در بین ***کوکی***‌ها و ***زمی***‌ها یا ***کاچاناگا***‌های آسام، اسم والدین پس از بچه‌دار شدن دیگر گفته نمی‌شود و آن‌ها را پدر و مادر فلانی می‌نامند. زوج‌های بدون اولاد را «پدر یا مادر بی‌فرزند» می‌نامند. گاهی گمان کرده‌اند که رسم متداولِ نامیدن پدر به نام بچه‌اش از میل پدر به تأکید بر پدر بودن خود ناشی می‌شود. ظاهراً برای آن‌که به این وسیله آن حقوقی را بر فرزندانش پیدا کند که قبلاً در دوران نظام مشروعیت نسل مادر [مادرشاهی] از آنِ مادر بود. اما این توضیح، در مورد رسم مشابهِ نامیدن مادر به نام بچه‌اش که به نظر می‌رسد عموماً با آن رسم همراه است چیزی نمی‌گوید. از آن گذشته، اگر چنین احتمالی هم باشد، این توضیح در مورد رسمِ بی‌اولاد نامیدنِ زوج‌هایی که فاقد بچه‌اند، رسمِ نامیدن اشخاص به نام برادران کوچک‌ترشان، و عمه و عمو و خاله و داییِ فلانی نامیدن بچه‌ها یا پدر و مادرِ خاله‌زاده یا دایی‌زاده یا عمه‌زاده یا عموزاده‌ی خود دانستنِ آن‌ها، کاربردی ندارد. اما اگر چنین تصور کنیم که منشأ همه‌ی این رسوم اکراه از گفتن نام واقعیِ اشخاصِ مخاطب یا از اشاره‌ی مستقیم به آن‌هاست، همه‌ی این رسوم به آسانی و به طور طبیعی توضیح داده می‌شود. مبنای این اکراه احتمالاً به لحاظی ترس از جلب توجه ارواح خبیثه، و به لحاظی هراس از افشا شدن نام در نزد جادوگران است

واژه‌های حرام: حرمت نام خویشاوندان.

که به این ترتیب دستاویزی برای آسیب‌زدن به صاحب اسم پیدا می‌کنند. طبیعتاً انتظار می‌رود امتناعی که عموماً در مورد ذکر نام حقیقی وجود دارد، در خصوص نام خویشان و دوستان صورت نگیرد یا لااقل کاهش یابد. اما در این مورد نیز غالباً بر همان منوال است. دقیقاً خویشاوندان نزدیکِ نَسَبی و به ویژه سَبَبی نیز مشمول این قاعده می‌شوند. این گروه از خویشاوندان غالباً نه فقط مجاز نیستند نام یکدیگر را بر زبان آورند بلکه حتی نباید آن واژه‌های عادی راکه شبیه آن نام‌ها هستند یا با آن‌ها در یک هجا مشترکند به‌کار برند. اشخاصی که بدین‌گونه مجاز به ذکر نام یکدیگر نیستند، خصوصاً عبارتند از زن و شوهرها. مرد و والدین زنش، و زن و پدرشوهرش. زن قرقیز جرئت ندارد نام خویشانِ بزرگِ شوهرش را بر زبان بیاورد یا حتی واژه‌هایی به‌کار بَرَدکه صدایی شبیه آن‌ها دارند و منظور خود را به نحو دیگری باید برساند. در جنوب هند زن‌ها معتقدند که گفتن نام شوهران‌شان حتی در خواب موجب مرگ ناگهانی او می‌شود. در بین دایاک‌های دریایی مرد نباید نام پدرزن یا مادرزنش را بر زبان آوَرَد وگرنه ارواح بر او خشم می‌گیرند. از این رو نه فقط پدر و مادرِ همسر خود، بلکه پدران و مادران همسرانِ برادرها و شوهرانِ خواهرانش را نیز پدرزن و مادرزن خود تلقی می‌کند و همین‌طور است در مورد پدران و مادرانِ همه‌ی عموزاده‌ها و عمه‌زاده‌ها و دایی‌زاده‌ها و خاله‌زاده‌هایش. بنابراین شمار اسامیِ تابو ممکن است بسیار زیاد و احتمال خطا نیز به همین دلیل بسیار بالا باشد. احتمال بروز خطا این‌جا بیشتر می‌شود که اتفاقاً نام اشخاص غالباً نام چیزهای عادی مثل ماه، پل، جو، مار، پلنگ است و اگر نامِ پدرزن‌ها و مادرزن‌های متعدد کسی همین‌ها باشد او از به‌کار بردن نام آن‌ها نیز محروم و ممنوع است. در بین آلفورهای میناهاسا در سِلِب، این رسم باز هم دقیق‌تر می‌شود چراکه حتی به‌کار بردن واژه‌هایی که صرفاً شبیه نام اشخاص‌اند و صدای مشابهی دارند نیز ممنوع است. به ویژه نام پدرزن سخت حرمت دارد. اگر نامش مثلاً کالالا باشد، دامادش نباید واژه‌ی اسب راکه در آن‌جا کاوالو نامیده می‌شود به‌کار بَرَد و به جای آن باید «حیوانِ سواری» (ساساکاجان) بگوید. بدین ترتیب در بین آلفورهای جزیره‌ی بورو* گفتن نام پدر و مادر و مادرشوهر و پدرشوهر و مادرزن و پدرزن و حتی به‌کاربردن واژه‌هایی که شبیه آن اسامی‌اند حرمت دارد. چنان‌که اگر نام پدرزن دالو باشد که به معنی تنبول است، نمی‌توان تنبول را با نام خودش خواست و باید مثلاً گفت «سرخ‌دهان». در همان جزیره گفتن اسم برادر بزرگ‌تر در حضور خود او حرمت دارد. تخطی از این قوانین تاوان دارد. در سوندا* گمان بر این است که اگر مردی نام پدر و مادرش را تکرار کند محصولی از بین می‌رود.

در جزایر غربی تنگه‌ی تورِس* نباید نام پدرزن، مادرزن، برادرزن و خواهرزن را بر زبان آورد و همین ممنوعیت برای زن نیز وجود دارد. برای گفتنِ نام برادرزن، برادرشوهر، شوهرخواهر باید او را شوهر یا برادرِ کسی نامید که گفتنِ نامش مشروع باشد و همین‌طور

خواهرشوهر، خواهرزن، زن‌برادر را نیز باید زنِ فلان‌کس نامید. اگر مردی اتفاقاً نام برادرزنش را بر زبان می‌آورد از روی شرم و خجلت نمی‌توانست سر بالا کند. وقتی از شرمندگی خلاص می‌شد که به عنوان جبران و غرامت هدیه‌ای برای آن‌کس که نامش را به ناروا بر زبان آورده بود تدارک می‌دید. این غرامت به خواهرزن، خواهرشوهر، زن‌برادر و برادرزن، پدرشوهر و مادرزن و مادرشوهر، در صورت ذکر نام آن‌ها به سهو، نیز داده می‌شد. در بین بومیان ساکن کرانه‌های شبه جزیره‌ی غزال در نیوبریتن ذکر نام برادرزن، برادرشوهر، شوهرخواهر بزرگ‌ترین توهینی است که می‌توان به آن‌ها کرد؛ جرمی است که عقوبت‌اش مرگ است. در جزایر بنکس، در مالزی نامِ خویشانِ سَبَبی سخت حرمت دارد. هیچ‌کس نباید نام پدرزن و پدرشوهرش و نیز نام مادرزن و مادرشوهرش و همین‌طور نام برادرزنش را بر زبان آورد اما می‌تواند نام خواهرزنش را بگوید و منعی برایش نیست. زن نباید نام پدرشوهرش را و نیز دامادش را بگوید. دو تنی که بچه‌هایشان با هم ازدواج کرده‌اند نیز از گفتن نام یکدیگر باید خودداری کنند و نه‌تنها همه‌ی این اشخاص مجاز به گفتن نام یکدیگر نیستند، نیز نمی‌توانند حتی نام چیزهای عادی را تکرار کنند که اتفاقاً یادآور یا شبیه آن نام‌هایند؛ یا هجاهای مشترکی با آن‌ها دارند. بدین ترتیب می‌شنویم که یکی از اهالی این جزایر نمی‌توانست واژه‌هایی را که به معنی «خوک» یا «مردن» بود، بر زبان بیاورد، زیرا این واژه‌ها در نامِ چندهجایی دامادش به کار رفته بود. بدبختِ دیگری نمی‌توانست از واژه‌های رایج برای «دست» و «گرم» به خاطر اسم برادرزنش استفاده کند و حتی از به زبان آوردن عدد «یک» محروم بود زیرا واژه‌ی رایج برای «یک» بخشی از اسم یکی از خویشان زنش بود.

اکراه از گفتنِ نام یا حتی هجاهای نامِ خویشانِ سَبَبی را به ندرت می‌توان از اکراه این همه آدم از گفتن نام خود یا نام مردگان یا سرکردگان یا شاهان و فرماندهان متمایز دانست؛ و اگر خویشتنداری در خصوص نام‌های اخیر عمدتاً ناشی از خرافات است، می‌توان چنین انگاشت که خویشتنداری در مورد نام‌های پیشین نیز مبنای بهتری ندارد. این‌که بی‌میلی انسان وحشی به ذکر نام خود، حداقل به لحاظی، مبتنی بر ترسی خرافی از سوءاستفاده‌ی دشمنان، اعم از انسان‌ها و ارواح، از آن است قبلاً شرح داده شد. این می‌ماند که همین معنی را در خصوص نامِ درگذشتگان و فرمانروایان بررسی کنیم.

واژه‌های حرام: حرمتِ نامِ مردگان.

رسم پرهیز از گفتن نام مردگان در عهد باستان بین آلبانیایی‌های قفقاز رایج بوده است و امروزه در میان بسیاری از قبایل وحشی بسیار متداول است. در بین بومیان ویکتوریا بسیار به ندرت از مردگان یادی می‌شد و هرگز نام‌شان بر زبان نمی‌آمد. در صحبت از آنان با صدای آهسته می‌گفتند «آن از دست رفته» یا «آن بیچاره که دیگر نیست.» گمان می‌رفت که ذکر نام آن‌ها کینه‌ی کوئیت‌گیل، روح مردگان، را برمی‌انگیزد که مدتی بر فراز زمین سرگردانند و سپس برای همیشه به سوی خورشید مغرب روانه می‌شوند. درباره‌ی قبایل رود مورایِ

سفلیٰ می‌شنویم که وقتی کسی می‌میرد «سخت مراقبند که نامش را نبرند و اگر مجبور به چنین کاری باشند به نجوا اسمش را می‌برند، چنان آهسته که تصور می‌کنند روح نمی‌تواند صدایشان را بشنود.» در بین قبایل مرکز استرالیا هیچ‌کس نام مردگان را در طول عزاداری بر زبان نمی‌آورَد مگر آن‌که ضرورت مطلق وجود داشته باشد و در این صورت فقط با صدای بسیار خفیف این کار را می‌کنند زیرا می‌ترسند روح او را که هنوز شبح‌آسا سرگردان است برآشوبند و بیازارند. اگر شبح بشنود که نامش را بر زبان آوردند گمان می‌کند که خویشانش برای او عزاداری شایسته‌ای برگزار نکرده‌اند و اگر غم و اندوه‌شان از ته دل بود هرگز به این راحتی اسمش را نمی‌بردند. روح پریشان در خشم از بی‌اعتناییِ سنگدلانه‌ی آنان می‌آید و در خواب به آن‌ها آسیب می‌رساند.

همین اکراه از تکرار اسم مردگان ظاهراً در بین همه‌ی قبایل بومی آمریکا از منطقه‌ی تنگه‌ی هودسون تا پاتاگونیا رواج دارد. در بین ***گوجیرو***های کلمبیا نام‌بردن از مردگان در حضور خویشان‌شان توهین بزرگی است که غالباً مجازاتش مرگ است؛ زیرا اگر در حضور «رانچو»، برادرزاده یا عمویش، صورت گیرد اگر بتوانند مسلماً شخصی را که مرتکب این بی‌حرمتی شده است می‌کُشند. اما اگر مجرم فرار کند مجازات به صورت جریمه‌ی سنگینی، معمولاً دو رأس گاو نر یا بیشتر، درمی‌آید.

پرهیز مشابهی از ذکر نام مردگان را در بین اقوام بسیار پراکنده و جدا از هم نیز گزارش کرده‌اند که شامل ***ساموییدها***ی سیبری و ***توداها***ی جنوب هند، مغول‌های تاتارستان و ***توارگ‌***های صحرا، ***آینو***های ژاپن و ***آکامبا*** و ***ناندی‌***های شرق آفریقا ***تینگیان‌***های فیلیپین و ساکنان جزایر نیکوبار در برنئو، ماداگاسکار و تاسمانی می‌شود. در همه‌ی موارد، حتی آن‌جا که صراحتاً ذکری نمی‌شود، علت اساسی این پرهیز احتمالاً ترس از ارواح و اشباح است. در مورد ***توارگ‌***ها به تأکید گفته می‌شود که انگیزه‌ی حقیقی همین است. آنان از بازگشت روح شخص متوفا می‌هراسند و منتهای سعی خود را می‌کنند که با عوض‌کردن اقامتگاه خود پس از مرگ کسی، و خودداری از به زبان آوردن نام او برای همیشه، و دوری‌گزیدن از هر آنچه که احتمالاً موجب فراخواندن روح او شود، از آن اجتناب کنند. از این رو، همچون عرب‌ها افراد را با افزودن نام پدر بر اسم‌شان صدا نمی‌زنند؛ هیچ‌وقت نمی‌گویند فلانی پسر فلانی؛ به هرکسی نامی می‌گذارند که با خود او می‌زید و می‌میرد. بدین ترتیب در بین بعضی قبایل ویکتوریا در استرالیا نام اشخاص به ندرت دائمی و ماندگار بود، زیرا بومی‌ها معتقد بودند کسی که نامِ شخصِ مرده‌ای را بر خود داشته باشد زیاد عمر نمی‌کند. روح هم‌نام او احتمالاً می‌آید و او را با خود به سرزمین ارواح می‌بَرَد. همین ترس از ارواح که مردم را وامی‌دارد نام پیشین آن‌ها را مسکوت بگذارند، طبیعتاً همه‌ی آنهایی را که نام مشابهی دارند مجبور می‌کند نام جدیدی برای خود برگزینند وگرنه

تکرار آن توجه روح را جلب خواهد کرد زیرا بدیهی است که نمی‌توان انتظار داشت روح بین کاربردهای مختلفِ یک اسمِ واحد فرق و تمایز قائل شود. از این رو گفته می‌شود که بین قبایل تنگه‌ی ***آدلا بید*** و ***اینکانتر*** در جنوب استرالیا، پرهیز از ذکر نامِ کسانی که اخیراً مرده‌اند تا آن‌جا رعایت می‌شود که هم‌اسم‌های او دیگر از اسم خود استفاده نمی‌کنند. یا نامی موقت اختیار می‌کنند و یا به نام دیگری که احتمالاً دارند خوانده می‌شوند. رسم مشابهی در بین بعضی قبایل ***کوئینزلند*** متداول است اما ممنوعیت استفاده از نامِ درگذشتگان دائمی نیست، هرچند که ممکن است سال‌ها طول کشد. در میان برخی قبایل استرالیا تعویض نام در چنین مواردی دائمی است؛ نام پیشین برای همیشه منسوخ و متروک می‌شود و نام جدیدی برمی‌گزینند که همان نیز ممکن است مدتی بعد به همان دلیل مجدداً تغییر یابد. در بین بومیان آمریکای شمالی همه از مرد و زن در صورتی که نام‌شان مشابه نام کسی می‌بود که تازه درگذشته بود، باید نام‌شان را ترک می‌کردند و نام جدیدی برمی‌گزیدند و این در نخستین مراسم سوگواریِ متوفا رسماً صورت می‌گرفت. در بعضی قبایل شرق کوه‌های راکی این تعویض نام فقط در طی دوره‌ی عزاداری برقرار بود اما در بین قبایل دیگر سواحل اقیانوس آرام در آمریکای شمالی ظاهراً دائمی بوده است.

گاهی با گسترش‌دادن همین استدلال، همه‌ی خویشان نزدیک متوفا اسمشان را، هرچه که باشد، عوض می‌کنند و علت آن مسلماً ترس از آن است که آهنگ و صدای نام‌های آشنا شاید روح آواره را وادارد که به خانه‌ی قبلی‌اش بازگردد. بنابراین در بعضی قبایل ویکتوریا نام همه‌ی خویشان نزدیک در طول ایام سوگواری بلااستفاده می‌شد و اسامی کلّیِ دیگری طبق رسم و سنّت جای آن را می‌گرفت. نامیدن یک فرد عزادار با نام خودش توهین به مرده تلقی می‌شد و اغلب به جنگ و خونریزی می‌انجامید. در بین قبایل بومی شمال غرب آمریکا خویشان نزدیک متوفا «با این پندار که ارواح اگر نام‌های آشنایی را که مرتب تکرار می‌شود بشنوند دوباره به زمین برمی‌گردند» غالباً اسم خود را عوض می‌کنند. در بین بومیان کیووا نام مردگان را هرگز در حضور خویشان او تکرار نمی‌کنند و با مرگ فردی از یک خانواده، همه‌ی خویشان او نام‌های تازه اختیار می‌کنند. این رسم را مهاجرنشینان رالی در جزیره‌ی ***روانوکی*** بیش از سه قرن پیش ذکر کرده‌اند. در بین بومیان لنگوا نه فقط نام مرده را هرگز بر زبان نمی‌آورند بلکه همه‌ی بازماندگان نیز نام خود را تغییر می‌دهند. آن‌ها اعتقاد دارند که مرگ در بین آنان حضور داشته و لیستی از زندگان با خود برده است و به زودی برای بردن قربانیان بیشتری بازمی‌گردد، بنابراین برای عقیم گذاشتن این نقشه، همه اسم خود را عوض می‌کنند و تصور این است که وقتی مرگ بازمی‌گردد، با آنکه لیست قربانیان را در دست دارد ولی آن‌ها را در نام‌های جدیدشان بازنمی‌شناسد و برمی‌گردد تا در جای دیگری دنبال‌شان بگردد. عزاداران در نیکوبار* اسم خود را عوض می‌کنند تا توجه ارواح را

جلب نکنند و به همین قصد با تراشیدن موی سر تغییر ظاهر می‌دهند تا روح قادر به شناختن‌شان نباشد.

هم‌چنین اگر نام متوفا اتفاقاً نام چیزی عمومی و رایج همچون حیوان، گیاه، یا آتش و آب باشد، گاهی لازم می‌آید که آن واژه را از محاوره‌ی عمومی حذف کنند و واژه‌ای دیگر به جایش برگزینند. بدیهی است که چنین رسمی می‌تواند به سهولت عامل مؤثرِ تغییر و بی‌ثباتی در زبان باشد زیرا با بسط و گسترش آن تا حد معینی بسیاری از واژه‌ها همواره باید منسوخ شوند و واژه‌های جدیدی جایشان را بگیرند. ناظرانی که در استرالیا، آمریکا و جاهای دیگر* این رسم را ثبت کرده‌اند متذکرِ این نکته بوده‌اند. مثلاً در مورد بومیان استرالیا گفته شده است که «تقریباً گویش هر قبیله‌ای تغییر می‌کند. بعضی قبایل نام چیزهایی را در طبیعت روی بچه‌های خود می‌گذارند و وقتی صاحب آن اسم می‌میرد، آن واژه را دیگر به‌کار نمی‌برند و برای مصداق آن در طبیعت باید واژه‌ی دیگری ساخته می‌شد.» نویسنده مثلاً از شخصی نام می‌بَرَد که اسمش ***کارلا*** به معنی «آتش» بود. با مرگ کارلا می‌بایست واژه‌ی تازه‌ای برای آتش درست می‌کردند. نویسنده می‌افزاید «از این رو زبان همیشه در حال تغییر است.» هم‌چنین در تنگه‌ی ***اینکانتر*** در جنوب استرالیا اگر مردی به نام ***نگنگه*** که به معنی «آب» است می‌مُرد، همه‌ی قبیله مجبور بود تا مدت زیادی پس از مرگش از واژه‌ی دیگری برای آب استفاده کند. نویسنده‌ای که این رسم را ثبت کرده است آن را احتمالاً سبب پیدایش تعدادی واژه‌ی معادل در زبان آن قبیله می‌داند. این حدس آن‌چه را درباره‌ی بعضی قبایل ویکتوریا می‌دانیم تقویت می‌کند. آنان در محاوره‌ی خود مجموعه‌ای واژه‌ی معادل دارند که در ایام عزاداری به جای واژه‌های رایج مورد استفاده قرار می‌گیرند. مثلاً اگر مردی موسوم به ***وا*** (کلاغ) می‌مُرد، در طول ایام عزاداری‌اش هیچ‌کس نمی‌بایست ***وا*** را برای نامیدن کلاغ به‌کار می‌بُرد و همه آن پرنده را ***نارا‌پارت*** می‌نامیدند. در مورد نام‌های سایر پرندگان و موجودات نیز چنین عمل می‌شد.

رسم مشابهی همواره زبان ***ابیپون***‌های پاراگوئه را دگرگون می‌کند اما در این قبیله واژه‌ای که از دایره‌ی محاوره‌ی عموم حذف شد دیگر بازنمی‌گردد. دوبریز هوفر، مبلِّغ مذهبی، می‌گوید واژه‌های جدید هر سال چون قارچ‌هایی یک‌شبه سر برمی‌کشیدند زیرا همه‌ی واژه‌های شبیه نام مردگان باید معدوم می‌شدند و جا به واژه‌های دیگری می‌دادند. کارِ واژه‌سازی را پیرزنان قبیله انجام می‌دادند و هرچه به صلاحدید و تصویب آنان ساخته می‌شد، بی‌چون‌وچرا رواج عام می‌یافت و صغیر و کبیر آن را می‌پذیرفت و در سراسر منطقه، در قرارگاه و آبادی‌های قبیله، شایع می‌شد. همان مبلِّغ می‌گوید شگفت‌انگیز است که همه‌ی مردمان قبیله رأی و تصمیم پیرزن عجوزه‌ای را خاضعانه می‌پذیرند و واژه‌های آشنای قدیم پیوسته از حوزه‌ی کاربرد عموم حذف می‌شود و هرگز نه از روی عادت یا

فراموشکاری دیگر کسی آن‌ها را بر زبان نمی‌آورد. در هفت سالی که دوبریز هوفر در بین این بومیان سرکرد واژه‌ی محلی برای پلنگ سه بار تغییر یافت و واژه‌های رایج برای تمساح، خار و ذبح چارپایان نیز اندکی فرق کرد. در نتیجه‌ی این رسم، حوزه‌ی واژگان مبلغان مذهبی هر دم کاهش می‌یافت و مخدوش می‌شد؛ واژه‌های قدیم پیوسته حذف و واژه‌های جدیدی جایشان را می‌گرفت. در بسیاری از قبایل گینه‌ی نوِ بریتانیا نام اشخاص نام چیزهای عمومی نیز هست. مردم معتقدند که اگر نامِ مرده‌ای را بر زبان آورند روحش بازمی‌گردد و چون نمی‌خواهند چنین شود، بر زبان آوردن نامش ممنوع است و اگر نام او معنای عمومیِ دیگری نیز داشته باشد، برای مصداق آن واژه‌ی جدیدی می‌سازند. در نتیجه بسیاری از واژه‌ها پیوسته محو می‌شوند یا معنای متفاوت و جدیدی می‌یابند. در جزایر نیکوبار رسم مشابهی همین تأثیر را بر محاوره‌ی بومیان گذاشته است. آقای دوراپستورف می‌گوید «رسم بسیار غریبی در بین آن‌ها هست که ظاهراً می‌تواند مانع مؤثری در 'تشکیل تاریخ' یا به هر صورت انتقال مواریث تاریخی باشد. براساس قانونی استوار که ریشه‌ی محکمی در خرافات نیکوبار دارد نام هیچ‌کس را نباید پس از مرگش بر زبان آورد! این قانون تا جایی رعایت می‌شود که وقتی اسم چنین کسی در زبان نیکوبار به معنی مرغ، کلاه، آتش، راه و... باشد، که اکثراً هم پیش می‌آید، پس از مرگ او نه‌تنها استفاده از آن موقوف می‌شود بلکه برای مصداق دیگر آن واژه نیز باید واژه‌ی تازه‌ای در زبان خود نیکوبار یا در گویشی خارجی پیدا کرد. این رسم غیرعادی نه‌تنها عامل بی‌ثباتی در زبان است بلکه تداوم حیات سیاسی را از بین می‌برد و سابقه‌ی حوادث گذشته را اگرنه غیرممکن، مبهم و پریشان می‌سازد.»

این‌که خرافه‌ای موجب محو شدن نام مردگان شود و از این طریق ریشه‌ی سنّت تاریخی را بخشکاند توسط یک پژوهنده‌ی دیگر این حوزه نیز تذکر داده شده است. آقای ا. اس. گاشه می‌گوید «قوم کلامات* سنّت و سابقه‌ی تاریخیِ قدیم‌تر از یک قرن ندارند. به این دلیل ساده که قانون اکیدی دارند که از ذکر نام مردگان و اعمال آنان باید پرهیز شود. این قانون را کالیفرنیایی‌ها، همچون اُرگونی‌ها، به شدت رعایت می‌کنند و تخطی از آن را با عقوبت مرگ پاسخ می‌دهند. این امر مسلماً کافی است تا از پیدایش هر نوع سابقه و دانش تاریخی در بین آن قوم جلوگیری کند. تاریخ را بدون نام آدم‌ها چگونه می‌توان نوشت؟»

با این‌حال، در بسیاری از قبیله‌ها قدرت این خرافه در زدودن خاطره‌ی گذشته را میل طبیعیِ ذهن و فکر انسانی تا حدودی تضعیف و تعدیل کرده است. زمان، که عمیق‌ترین تأثیرها را می‌فرساید، لاجرم اثری را که راز و خوفِ مرگ در ذهن وحشی به جا نهاده است، گر هم یکباره زایل نکند، تخفیف و تسکین می‌دهد. دیر یا زود با کمرنگ‌تر شدنِ تدریجیِ خاطره‌ی عزیزان از دست رفته، راغب‌تر می‌شود که از آن‌ها سخن گوید و به این ترتیب

گاهی ممکن است پژوهنده‌ی فلسفه‌ی قبیله اسم آنها را پیش از آنکه چون برگ‌های پاییزی یا برف‌های زمستانی در مغاک ناپیدای گذشته‌ها برای همیشه گم شوند نجات دهد. در بین بعضی از قبایل ویکتوریا ممنوعیتِ گفتن نام مردگان فقط در طول عزاداری وجود دارد؛ در قبیله‌ی پورت لینکلن در جنوب استرالیا این ممنوعیت سال‌ها طول می‌کشد. در بین بومیان شینوک آمریکای شمالی «سنّت مانع از گفتن نام شخص متوفا دست‌کم تا سپری‌شدن چندین سال از ماتم و عزای اوست.» در بین بومیانِ ***پویالوپ*** رعایت این تابو پس از چند سال که عزاداران اندوه مرگ او را از یاد بردند لغو می‌شود و اگر متوفا جنگاور مشهوری بود یکی از اعقابش، مثلاً نوه‌اش، را به نام او می‌نامند. در این قبیله این تابو را، جز خویشاوندانِ مرده، چندان مراعات نمی‌کنند. همین‌طور، لافیتو، مبلّغ یسوعی، می‌گوید نام متوفا و نام‌های مشابه بازماندگان با خود او به‌گور می‌رفت تا آن‌که با تسلی یافتن داغ ماتمِ بازماندگان آنان می‌خواستند که «درخت را برپا دارند و شخصِ مرده را برانگیزند.» برانگیختنِ مرده به این معنی بود که نام او را روی کس دیگری بگذارند تا عملاً تجسد و تجسم او باشد، زیرا براساس فلسفه‌ی وحشیان اسم اگر نه روحِ شخص، باری جزء مهمی از وجود اوست.

در بین لَپ‌ها وقتی زن آبستنی در شرف وضع حمل بود، معمولاً یکی از خویشان یا نیاکانِ درگذشته به خوابش می‌آمد و می‌گفت که می‌خواهد در وجود طفل او از نو زاده شود و بنابراین طفل نوزاد باید به اسم او نامیده می‌شد. اگر زن چنین خوابی نمی‌دید، بر پدر یا خویشاوندان بود که با طالع‌بینی یا ضمن مشورت با جادوگر نامی انتخاب کنند. در بین خوند*ها هفت روز پس از زایمان جشنی می‌گیرند و کشیش و همه‌ی دهکده را دعوت می‌کنند. کشیش برای تعیین اسم چند دانه‌ی برنج را در ظرفی آب می‌اندازد و با انداختن هر دانه‌ی برنجی نامِ یکی از نیاکان را می‌بَرَد. از روی حرکات دانه‌ی برنج در آب و ملاحظه‌ی حالات کودک اعلام می‌کند که کدام‌یک از اجداد قبیله در آن کودک حلول کرده است، و طفل را از آن پس، لااقل در بین قبایل شمالی، به نام همان شخص می‌نامند. در بین ***یوروبا***ها پس از به دنیا آمدن طفل کاهنِ آیفا، خدای بخت و طالع، پیدایش می‌شود تا تعیین کند که روح کدام نیای درگذشته با کودک متولد شده است. با تعیین شدن آن، به والدین گفته می‌شود که کودک از هر لحاظ باید به شیوه‌ی زندگیِ آن نیایی که اکنون در وجود کودک است بزرگ شود و با او سازگار گردد و اگر، چنان‌که غالباً پیش می‌آید، آنان اظهار بی‌اطلاعی کنند، کاهن اطلاعات لازم را می‌دهد. کودک معمولاً نام نیایی را به خود می‌گیرد که با او باز زاده شده است.

واژه‌های حرام: حرمتِ شاهان و سایر اشخاص مقدس.

وقتی می‌بینیم که در جامعه‌ی بدوی در مورد نام آدم‌های عادی، اعم از زنده و مرده، چنین مراقبت محتاطانه‌ای می‌شود جای تعجب نیست که بخواهند نام شاهان و کاهنان مقدس را از آسیب و گزند محفوظ دارند چنین است که نام پادشاه داهومی همواره پنهان می‌ماند وگرنه با دانستن آن هر شخص بدخواه و بدطینتی می‌تواند به او آسیب زند. نام‌هایی

که اروپاییان با آن شاهان داهومی را می‌شناسند، نه نام واقعی آنان بلکه لقب آن‌ها یا به قول بومیان «نام قویِ» آن‌هاست. بومیان ظاهراً فکر می‌کنند دانستن این القاب خطری ندارد زیرا لقب، همچون نام اصلی، ارتباط حیاتی با شخص ندارد. در ناحیه‌ی ***گالا*** در ***گرا***، نام اصلیِ حاکم را هیچ‌کس نباید بر زبان آورد وگرنه به مرگ محکوم می‌شود و کلمات رایجی نیز که شبیه نام او هستند عوض می‌شوند. در بین قوم ***باهیمای*** مرکز آفریقا وقتی شاه می‌میرد نامش از زبان حذف می‌شود و اگر نامش نام حیوانی باشد واژه‌ی جدیدی باید برای آن حیوان پیدا کرد. مثلاً شاه را غالباً شیر می‌نامند؛ بنابراین با مرگ شاهِ موسوم به شیر باید واژه‌ی دیگری برای آن حیوان ساخت. در ***سیام*** دانستن نام حقیقی پادشاه بسیار دشوار است زیرا آن را از ترس جادوگران پنهان می‌داشتند؛ هرکس آن را بر زبان می‌آورد به زندان می‌افتاد. شاه را فقط با القاب نیک و خجسته‌ای چون «همایون»، «عالی»، «کامل»، «حاکم بزرگ»، «از سلاله‌ی فرشتگان» و مانند آن‌ها می‌نامیدند. در برمه گفتن نام حاکم توهین بزرگی محسوب می‌شد؛ مردم برمه حتی وقتی از وطن‌شان دور بودند، جرئت چنین کاری را نداشتند؛ شاه پس از جلوس به تخت با القاب شاهانه‌اش نامیده می‌شد.

در بین ***زولو***ها کسی نام رییس قبیله یا اجدادش را تا جایی که به یاد می‌آیند، و هم‌چنین کلمات رایجی را که همانند نام‌های حرام یا صرفاً شبیه آن‌هایند بر زبان نمی‌آوَرَد. در قبیله‌ی دوان‌دُوی رییسی بود که ***لانگا*** نام داشت که به معنی خورشید است؛ بنابراین نام خورشید را از لانگا به گالا تغییر دادند و تا امروز نیز همان است، در صورتی که از مرگ لانگا بیش از صد سال می‌گذرد. نیز در قبیله‌ی ***زنومایو*** واژه‌ای که به معنی «گله‌چرانی» است از آلوسا یا آیوسا به ***کاگیسا*** تغییر یافت زیرا یو-مایوسی نام رییس قبیله بود. همه‌ی قبایل زولو، علاوه بر این تابوها که هر قبیله‌ای جداگانه رعایت می‌کرد، در خودداری از ذکر نام پادشاهی که بر همه‌ی قبایل حکومت کرده بود مشترک بودند. بدین‌سان، مثلاً، وقتی پاندا شاه زولولند مُرد، واژه‌ی ***ایمپاندو*** که به معنی «ریشه‌ی درخت» بود به ***نگزابو*** تغییر یافت. همچنین واژه‌ی معادل «دروغ» یا «افترا» از ***آماسبو*** به ***آماکواتا*** تغییر یافت زیرا آماسبو هجای مشترکی با نام شاهْ سِچوایو مشهور دارد. این جایگزینی‌ها را مردها به اندازه‌ی زن‌ها انجام نمی‌دهند. زن‌ها هر صدایی را که حتی مختصر شباهتی با یکی از صداهای موجود در نامِ حرام داشته باشد ساقط می‌کنند. در دهکده‌ای که شاه سکونت دارد، اصولاً گاهی فهمیدن زبانِ همسران شاه دشوار است زیرا آن‌ها نه‌فقط با نام شاه و اجدادش بلکه با نام برادران او و اجداد او تا چند تن نسل پیش نیز چنین رفتاری می‌کنند. وقتی به این تابوهای قبیله‌ای و ملّی آن تابوهای خانوادگی در مورد نام‌های خویشان سببی را که قبلاً توضیح داده شد نیز بیفزاییم، به سهولت می‌توان دریافت که چرا در زولولند هر قبیله‌ای واژه‌هایی خاص برای خود دارد و زن‌ها واژگان زیادی دارند که خاص آن‌هاست. نیز اعضای خانواده‌ای ممکن است از به کار بردن

واژه‌هایی امتناع کنند که خانواده‌ی دیگری آن‌ها را به‌کار می‌بَرَد. مثلاً زنانِ دهکده‌ای ممکن است کفتار را با واژه‌ی معمولِ آن بنامند، زنان دهکده‌ی دیگر ممکن است جایگزین رایج را به‌کار برند، در حالی که در دهکده‌ی سوم ممکن است واژه‌ی جایگزین هم ممنوع باشد و کلمه‌ی دیگری به جای آن ابداع شده باشد. از این رو زبان زولو در حال حاضر تقریباً بدل زبان قبلی است؛ در واقع برای چیزهای بسیار زیادی سه یا چهار معادل دارد که از طریق آمیزش قبیله‌ها در سراسر زولولند شناخته است.

در ماداگاسکار رسم مشابهی در همه جا رایج است و در نتیجه‌ی آن، همچنان که در بین زولوها، تفاوت‌های گویشی خاصی در گفتار قبیله‌های گوناگون پدید آمده است. در ماداگاسکار نام خانوادگی وجود ندارد و تقریباً همه‌ی نام‌های شخصی از زبان روزمره‌ی مردم اخذ می‌شود و به چیز یا عمل یا کیفیت خاصی همچون پرنده‌ای، جانوری وحشی، درختی، گیاهی، رنگی و مانند آن دلالت دارد. در این حال، وقتی یکی از این واژه‌های عام نام یا بخشی از نام رییس قبیله می‌شود، قداست می‌یابد و دیگر نمی‌توان آن را در دلالت عادی خود که مثلاً نام درختی، حشره‌ای یا چیز دیگری است به‌کار بُرد. بنابراین نام جدیدی باید برای آن ساخت و به جای واژه‌ی فسخ شده‌ی قبلی به‌کار گرفت. به سادگی می‌توان تصور کرد که بدین‌گونه چه اغتشاش و بی‌ثباتی عظیمی ممکن است در زبانی پیش آید که انبوهی قبایل کوچک محلی هرکدام تحت حکومت رییس قبیله‌ای که نام مقدس خود را دارد بدان صحبت می‌کنند. هنوز قبیله‌ها و اقوامی هستند که همچون نیاکان‌شان از زمان‌های به یادنیامدنی به این خودکامگیِ واژه‌ها تن درمی‌دهند. نتایج نابهنجار این رسم خصوصاً در کرانه‌ی غربی جزیره هویداست. در آن‌جا به اظهار تعداد زیادی از سرکردگان مستقل، نام چیزها، جاها و رودخانه‌ها دستخوش تغییرات زیادی شده است که غالباً ایجاد اغتشاش می‌کند، زیرا وقتی واژه‌ی رایجی را رییس قبیله ممنوع می‌کند بومیان دیگر آن را در معنی سابقش نمی‌پذیرند و نمی‌شناسند.

اما صرفاً نام شاهان و رؤسای زنده در ماداگاسکار تابو نمی‌شود؛ نام حاکمانِ مرده نیز به همان صورت، دست‌کم در برخی نقاط جزیره، ممنوع است. بدین‌سان در بین قوم ساکالاوا وقتی شاهی می‌میرد، بزرگان و مردم دور جسد گرد می‌آیند و شور می‌کنند و با تشریفات لازم نام جدیدی برمی‌گزینند که حاکم متوفا از آن پس باید با آن نامیده شود. پس از انتخاب نام جدید، نام قدیمی که شاه در طول حیاتش داشت مقدس می‌شود و نباید آن را بر زبان آورد وگرنه کیفر مرگ در انتظار خاطی خواهد بود. هم‌چنین، واژه‌هایی که در محاوره‌ی عام اندک شباهتی با نام‌های ممنوع دارند نیز مقدس می‌شوند و باید معادل‌های دیگری به جایشان پیدا کرد. کسانی که این واژه‌های ممنوع را بر زبان می‌آوردند نه‌تنها بسیار گستاخ بلکه تبهکار شناخته می‌شدند و جرم بزرگی مرتکب شده بودند. با این حال، این

تغییر واژگان محدود به منطقه‌ی حکمرانیِ شاه متوفاست؛ در نواحی همسایه واژه‌های قدیم همچنان به معانی پیشین خود رواج دارند.

قداستی که به رؤسای قبایل در پلی‌نزی قائلند طبیعتاً شامل نام آن‌ها نیز می‌شود که به نظر مردم بدوی از خود آنان قابل تفکیک نیست. بدین‌سان در پلی‌نزی همان ممنوعیت نظام‌دار را در خصوص ذکر نام رؤسا یا واژه‌های رایج مشابه با آن‌ها می‌بینیم که قبلاً در زولولند و ماداگاسکار دیده‌ایم. بنابراین در نیوزیلند نام رییس چنان مقدس است که اگر تفاقاً واژه‌ی رایجی بوده باشد دیگر نباید آن را در محاوره به‌کار برد و واژه‌ی دیگری به جایش انتخاب می‌شود. مثلاً رییس قبیله‌ای در سمت جنوبیِ «دماغه‌ی شرقی» ماریپی نامیده می‌شد که به معنی چاقوست، بنابراین واژه‌ی جدیدی (نکرا) برای چاقو انتخاب شد و واژه‌ی قدیم منسوخ گردید. در جای دیگری واژه‌ی رایج برای آب (وای) نیز باید عوض می‌شد زیرا اتفاقاً نام رییس بود و دیگر نمی‌بایست برای نامیدن آن مایع حیاتی عمومی به‌کار می‌رفت. این تابو طبیعتاً انبوهی از واژه‌های مترادف در زبان مائوری پدید آورد و سیاحان تازه‌وارد به آن سرزمین گاهی با دیدن این‌که چیز واحدی اسامی بسیار متفاوتی در قبایل همجوار دارد متعجب و سرگردان می‌شدند. در تاهیتی وقتی شاه به تخت می‌نشیند، هر واژه‌ای در زبان که شبیه نام اوست باید تغییر یابد. در ایام گذشته، اگر کسی جرئت می‌کرد که این رسم را نادیده بگیرد و واژه‌های ممنوع را به‌کار برد نه فقط خود بلکه همه‌ی خویشانش نیز بی‌درنگ کشته می‌شدند. اما تغییراتی که بدین‌گونه صورت می‌گرفت موقتی بود و با مرگ شاه واژه‌های جدید از اعتبار می‌افتاد و به‌کار نمی‌رفت و همان واژه‌های اصلی دوباره رواج می‌یافت.

۵

بسط دادنِ فهرست تابوهای مربوط به شاهان و کاهنان آسان است اما مواردی که در صفحات پیشین ذکر شد به عنوان نمونه کفایت می‌کند. برای نتیجه‌گیری از این بخش از مبحث خود فقط لازم است آن نتایج کلّی را که پژوهش ما نشان می‌دهد به اختصار بیان کنیم. دیدیم که در جامعه‌ی وحشی یا ابتدایی غالباً کسانی یافت می‌شوند که خرافات رایج در میان مردم قدرت و نفوذ مهارشده‌ای بر جریان کلّی طبیعت را به آنان نسبت می‌دهد. این‌گونه کسان را لاجرم خدا می‌دانند و چون خدایان با آنان رفتار می‌کنند. این‌که این انسان‌های خداگونه اقتدار مادی نیز بر زندگی و سرنوشتِ پرستندگان‌شان دارند یا آن‌که وظیفه‌شان صرفاً روحانی و ماورای طبیعی است، به عبارت دیگر، این‌که آیا هم فرمانروایند و هم خدا یا فقط خدا هستند، تمایزی است که عجالتاً چندان مورد نظر ما نیست. فرض الوهیت آنان نکته‌ی

نتیجه‌ی کلی: انسان‌های خداگونه‌ای که سلامت جامعه به آنان نسبت داده می‌شود، باید برای تضمین سلامت خود و قوم خود مقررات زیادی را رعایت کنند.

اساسی است که باید در این‌جا بررسی کنیم. این اشخاص با برخورداری از چنین مزیتی در نظر پرستندگان خود تضمین و وثیقه‌ای برای تداوم و روال بسامانِ آن پدیده‌های طبیعی‌اند که زندگی و هستی بدان‌ها بستگی دارد. بنابراین طبیعی است که زندگی و سلامت این انسان ـ خدا سخت مورد توجه مردمانی باشد که رفاه و حتی هستی‌شان به رفاه و هستی او بسته است و طبیعتاً چنین شخصی را مشمول محدودیت‌ها و مقرراتی ساخته و پرداخته‌ی ذهن و فکر انسان ابتدایی قرار می‌دهند تا از شرّها و بدی‌هایی که همواره با تن و جانِ آدمی است، از جمله مرگ این شرِ آخرین، محفوظ و مصون بماند. این مقررات و قواعد، که پیشتر به اجمال بررسی کردیم، چیزی جز رهنمودها و حکمت‌ها نیستند که به نظر انسان بدوی هر انسان دوراندیش و عاقلی اگر می‌خواهد دیرتر بزید باید رعایت کند. اما در حالی که در مورد آدم عادی رعایت این قواعد بسته به خواست خود اوست، در مورد انسان ـ خدا اجباری است و عقوبت عزل از مرتبه‌ی والا و حتی مرگ را به همراه دارد. زیرا زندگی و جان او برای پرستندگانش بسی مهم‌تر و عظیم‌تر از آن است که اجازه دهند با آن به غفلت و بی‌مبالاتی بازی کند. بنابراین، غریب‌ترین خرافه‌ها، حکمت‌های عهد قدیم، امثال و حکم معتبری که شعور و ابتکار حکیمان وحشی از دیرباز ساخته و پرداخته است، و پیرزنانِ کهنسال آن را چون گنجینه‌ای نفیس بر گرد آتش کلبه در شب‌های زمستان به فرزندان‌شان انتقال می‌دهند ــ همه‌ی این اوهام و تصورات عتیق، این تارها و رشته‌های ذهن چنان بر سر راهِ شاه بزرگ، آن انسان خداگونه، انبوه گشته و تنیده‌اند که چون مگسی گرفتارِ رشته‌های تار عنکبوت، در میانه‌ی رشته‌های سنت و آیین، رشته‌هایی «به سبکیِ هوا و قدرتِ چفت‌های آهنی» که به صورت هزارتویی بی‌پایان در هم بافته شده‌اند، توان آن ندارد که حتی تکانی بخورد و در چفت و بست شبکه‌ی مقررات و قواعد چنان بسته است که فقط با مرگ یا عزل از آن توان رهایی‌اش هست.

بررسی و مطالعه‌ی این قواعد ما را به فلسفه‌ی وحشیان آگاه می‌کند.

بدین‌سان، زندگی فرمانروایان و کاهنان قدیم برای پژوهندگان روزگاران پیشین پر از آموزه‌هاست، همه‌ی آن‌چه در روزگار نوجوانیِ جهان بر خرد و حکمت گذشته است در آن متبلور شده بود. این الگوی کاملی بود که هرکسی زندگی‌اش را براساس آن شکل می‌داد؛ نقشینه‌ای خطاناپذیر بود که با صحت و دقت تمام بر مبنای فلسفه‌ی بربریت ساخته شده بود. با آن‌که این فلسفه ممکن است به نظر ما ابتدایی و باطل بنماید، منصفانه نخواهد بود که منکر انسجام منطقی آن باشیم. این فلسفه، با شروع از مفهوم اصل حیات به عنوان هستی یا جان خُرد که در موجود زنده جای دارد اما متمایز و مجزا از آن است، برای رهنمود عملیِ زندگی نظامی از قواعد و مقررات از آن استنتاج می‌کند که درست و بجا در کنار هم قرار گرفته و یک کلّ کامل و هماهنگ را تشکیل می‌دهد. عیب این نظام ــ که عیبی مخرب و اساسی نیز هست ــ نه در استدلال آن بلکه در مقدمات آن است؛ در فرایافت آن از ماهیت

حیات است نه در بی‌ربطیِ نتایجی که از آن فرایافت حاصل می‌شود. اما باطل‌انگاشتن این مقدمات به این دلیل که می‌توان به سادگی ابطال‌شان را ثابت کرد، هم نامنصفانه و هم غیرفلسفی است. ما بر بنیادهایی ایستاده‌ایم که نسل‌های پیشین ساخته‌اند و ما فقط خیلی مبهم و تیره می‌توانیم دریابیم که بشریت چه کوشش و تلاش طاقت‌فرسا و مستمری کرده ست تا به این مرحله که ما رسیده‌ایم، که در هر صورت چندان هم عظیم نیست، دست یابد. سپاسگزاری ما از آن کوشندگان بی‌نام و فراموش شده‌ای باید باشد که تفکر شکیبا و ایده‌های کارآمدشان ما را به جایی رسانده است که اکنون هستیم. دانش جدیدی که یک عصر، و مسلماً یک انسان، می‌تواند به گنجینه‌ی مشترک بشری بیفزاید اندک است و علاوه بر ناسپاسی، بی‌انصافی یا بلاهت است که تل و توده را از یاد ببریم و لافِ آن چند دانه‌ای را بزنیم که احتمالاً توانسته‌ایم بر آن گنجینه بیفزاییم. به یقین، در حال حاضر کم‌اهمیت دادن به سهمی که عصر جدید و حتی عهد باستان در پیشرفت کلی نوع بشر داشته است خطر چندانی دارد. اما وقتی از این محدوده‌ها می‌گذریم، موضوع فرق می‌کند. تحقیر و تمسخر یا نفرت و بدگویی غالباً تنها بازشناختی است که نسبت به وحشیان و شیوه‌های آنان ابراز می‌شود. با این‌حال، بسیاری و شاید اغلب نیکوکاران که ما سپاسگزارانه باید به یادشان باشیم وحشیان بودند. زیرا، با این‌همه، شباهت‌های ما با وحشیان هنوز بسی بیشتر از تفاوت‌های ما با آن‌هاست؛ و وجه اشتراکی که با آن‌ها داریم و آگاهانه درست و مفیدش می‌دانیم، مرهون نیاکان وحشی ماست که آن را به تدریج و با تجربه به دست آوردند و از طریق وراثت آن ایده‌های ظاهراً اساسی را به ما انتقال دادند که اصیل و شهودی می‌دانیم‌شان. ما چون وارثان ودیعه‌ای هستیم که اعصاری چنان دور و متمادی را پشت سر نهاده که خاطره‌ی پدیدآورندگانش از یادها رفته است و صاحبانش اکنون آن را داراییِ اصیل و تغییرناپذیر خود از آغاز جهان می‌دانند. اما تأمل و تحقیق نشان خواهد داد که ما بسیاری از آن‌چه را که یکسره مال خود می‌دانیم مرهون و مدیون پیشینیان هستیم و خطاهای آنان نه تراوش‌های خودخواسته یا غوغای جهل و جنون، بلکه فرضیه‌هایی بوده‌اند که در همان زمانی که پدید آمدند به همین عنوان قابل توجیه‌اند ولی تجربیات بیشتر و کامل‌تر نادرستی‌شان را ثابت کرده است. فقط با آزمون متوالی فرضیه‌ها و کنار نهادن خطاهاست که حقیقت سرانجام آشکار می‌شود. با این‌همه، آن‌چه ما حقیقت می‌نامیم فقط فرضیه‌ای است که کارآتر به نظر می‌رسد. بنابراین در بازنگری آرا و اعمالِ اعصار و اقوام ابتدایی‌تر بهتر آن است که با دقت در خطاهای آن‌ها بنگریم و آن را لغزش‌های ناگزیر در جستجوی حقیقت بدانیم و همان آسان‌گیری را در موردشان داشته باشیم که خود شاید روزی نیازمند آن بودیم:
cum excusatione itaque veteres audiendi sunt.*

دین ما به نیاکان وحشی ما.

کتاب دوم



کُشتن خدایان

فصل ۱

میرندگیِ خدایان

میرندگیِ خدایانِ وحشی.

انسان در مراحل اولیه‌ی تحول فکری‌اش خود را طبیعتاً فناناپذیر می‌داند و تصور می‌کند که اگر ترفندهای مصیبت‌بارِ جادوگران که رگ حیات را به پایان نرسیده قطع می‌کند، نبود برای همیشه زنده می‌ماند. این توّهم که همواره امید و آرزوی بشر را برانگیخته است، امروزه هنوز در بین بسیاری از قبایل وحشی رایج است و شاید بتوان گفت در عصر جادو، که ظاهراً در همه جا مقدم بر عصر مذهب بود، رواج عام داشته است. اما زمانی رسید که حقیقتِ تلخِ فانی بودنِ انسان، به نیروی استدلال که هیچ تعصبی در برابرش یارای ایستادگی ندارد و هیچ سفسطه‌ای نمی‌تواند بی‌اثرش کند، در ذهنِ آن بدویِ فیلسوف‌منشِ ما پدید آمد. جزو تأثیرات متعددی که با هم باعث شدند او با اکراه ضرورتِ مرگ را بپذیرد باید تأثیر دم‌افزونِ مذهب را نام برد که با نمایاندنِ بیهودگیِ جادو و همه‌ی آن ادعاهای گزافِ مبتنی بر جادو، کم‌کم، نگرش مغرورانه و جسورانه‌ی انسان را به طبیعت زایل ساخت و به او آموخت که چه‌اند رازهایی در جهان هست که عقل ناچیز او هرگز یارای کشف و شناسایی آن را ندارد و نیروهایی هست که دستان کوچک او هرگز نمی‌توانند مهارشان کنند. بدین‌سان او دم به دم یاد گرفت که در برابر ناگزیر سر تسلیم فرود آرد و از آن پس در برابر ناپایداری و رنج و محنت زندگی در کره‌ی خاک خود را با امید ابدیت سعادتمندانه تسلی دهد. اما اگر او با اکراه به وجود نیروهایی در عین حال فوق انسانی و فوق طبیعی اذعان کرد اما هنوز در مورد عمق و پهناوریِ شکافی که او را از آن‌ها جدا می‌کرد هیچ تردیدی نداشت. او در واقع پذیرفت خدایان، که تخیل او اکنون ظلمتِ ناشناخته را با آنان انباشته بود، از لحاظ دانش و قدرت، سعادت سرمدی‌شان در زندگی و دیرندگی حیات‌شان بر او برتری دارند؛ اما هر چند خود نمی‌دانست، این موجوداتِ پر شکوه و مهیب نوعی توهمِ دیداری بودند، بازتاب‌های وجود خُرد و ضعیف خود او بودند که از دور و از درون ابر و مه جهل و نادانی ابعادی غول‌آسا به خود گرفته بودند. انسان در واقع خدایانی شبیه خود ساخت و چون خودش فانی است طبیعتاً تصور کرد که مخلوقاتش نیز باید همان سرنوشت غم‌انگیز را داشته باشند. بدین‌سان مردم گرینلند معتقد بودند که بادی می‌تواند نیرومندترین خدای‌شان را بکشد و اگر او سگی را لمس می‌کرد مسلماً می‌مُرد. وقتی با خدای مسیحی آشنا شدند پرسیدند آیا او هم می‌میرد و چون دانستند که نمی‌میرد سخت متعجب شدند و گفتند واقعاً باید خدای

بسیار بزرگی باشد. یک بومی آمریکای شمالی در پاسخ سؤالات کلنل داج گفت که دنیا را «روح بزرگ» ساخته است. در پاسخ این سؤال که منظور کدام روح بزرگ است، روح نیکوکار یا شرور، گفت «آه، هیچ‌کدام. روح بزرگی که دنیا را ساخت مدت‌ها پیش مرده است. نمی‌توانست این همه مدت زنده بماند.»* قبیله‌ای در جزایر فیلیپین به فاتحان اسپانیایی گفت که قبر «خالق» بر فراز «کوه کابونیان» قرار دارد. هی‌تی‌سی ـ ای‌بیب خدا یا قهرمان آسمانی هوتن‌توت‌ها چندین بار مُرد و دوباره زنده شد. گورهای او را معمولاً در گردنه‌های صعب در میان کوه‌ها می‌توان دید. وقتی افراد هوتن‌توت به یکی از این گورها می‌رسند به نیت یُمنِ خوش، سنگی بر آن می‌اندازند و گاهی زیرلب می‌گویند «رمه‌های ما را برکت بده.» گور زئوس، خدای بزرگ یونانیان، را تقریباً در آغاز عصر میلادی در جزیره‌ی کرت به جهانگردان نشان داده‌اند. پیکرِ دیونیزوس را در دلفی کنار تندیس زرّین آپولو دفن کردند و روی گورش این سنگ‌نبشته قرار داشت «آرامگاهِ پس از مرگِ دیونیزوس پسر سِمِل». می‌گویند خود آپولو نیز در دلفی دفن شده است، زیرا فیثاغورث گویا کتیبه‌ای برای گورش کنده و شرح داده بود که چگونه پیتون زئوس را کشت و زیر سه پایه دفن کرد. کرونوس خدای باستان در سیسیل دفن شد و گورِ هرمس، آفرودیت و آرِس را در هِرموپولیس، قبرس و تراس نشان داده‌اند.

میرندگیِ خدایانِ یونانی.

خدایانِ بزرگِ مصر نیز از این قاعده‌ی عام مستثنا نبودند. آنان نیز پیر می‌شدند و می‌مردند. چون انسان‌ها جسم و روح داشتند و چون انسان‌ها معروض عواطف و ضعف‌های بشری بودند. درست است که تن‌شان از مایه‌ای اثیری قوام یافته بود و از جسم انسانی دیرپاتر بود، اما برای ابد نمی‌توانستند از کمند زمان بگریزند. گذشت زمان استخوان‌هایشان را به صورت سیم و گوشتِ تن‌شان را به صورت زر درمی‌آورد و طرّه‌های شبق‌گون‌شان را به سنگ لاجورد تبدیل می‌کرد. وقتی زمان‌شان سرمی‌آمد، از دنیای پرسُرورِ زندگان بیرون می‌رفتند تا در جهانِ تیره و تارِ دیگر به عنوان خدایانِ مُرده بر آدمیانِ مُرده فرمان برانند. حتی روح‌شان چون روح آدمیان پس از مرگ تا زمانی پایدار بود که جسم‌شان از هم نپاشیده بود و به همین سبب حفاظت از اجسادشان همان‌قدر ضرورت داشت که نگهداری از اجساد مردم عادی، وگرنه روح الهی نیز با جسم الهی فرو می‌مُرد و نابهنگام به سرمی‌آمد. اوایل، اجساد آنان را زیر شن‌های بیابانیِ کوهستان دفن می‌کردند، تا خشکیِ خاک و پاک بودنِ هوا مگر از فساد و تجزیه‌ی جسد جلوگیری کند. از این رو یکی از قدیم‌ترین القابِ خدایانِ مصری «فروخفتگان در زیر شن» است. اما وقتی در اعصار بعدی ظهور فن مومیایی‌گری با محفوظ نگه‌داشتنِ دایمیِ اجساد از فساد و تلاشی فرصت جدیدی برای زنده ماندنِ ارواح مردگان فراهم ساخت، خدایان نیز از مزایای اختراعی برخوردار شدند که امید معقولی به فناناپذیری را به خدایان همچنان که برای آدمیان عرضه

میرندگیِ خدایانِ مصری.

می‌کرد. از آن پس در هر ناحیه‌ای مقبره‌ای خاص از اجساد مومیایی شده وجود داشت. مومیاییِ ازیریس را می‌شد در مندس دید؛ تینیس لافِ مومیاییِ آنهوری را می‌زد، و در هلیوپولیس مومیاییِ تومو قرار داشت. اما در عین حال که اجساد آنان پیچیده در پارچه در این دنیا در درون مقبره بود، روح‌شان، به گفته‌ی کاهنان مصری، به صورت ستاره‌ای درخشان در ملکوت به سر می‌بُرد. روح ایزیس در شعرای یمانی، روح هوروس در النَسَق و روحِ تیفون در دب‌اکبر می‌درخشید. اما مرگ خدا به معنی انقراض تبار مقدس وی نبود زیرا خدا عموماً از همسرش پسر و وارثی یافته بود که پس از مردنِ پدرِ آسمانی‌اش به جای او می‌نشست و از همان منزلت، قدرت و جلال الهی برخوردار می‌شد. تصور می‌شد که خدایانِ بزرگ بابل نیز هر چند فقط در خواب و رؤیا بر پرستندگان‌شان ظاهر می‌شدند، جسماً به شکل انسان‌اند، همان عواطف و احساسات را دارند و سرنوشتی انسانی در انتظار آنهاست، زیرا چون آدمیان در این جهان زاده می‌شدند و چون آن‌ها عشق می‌ورزیدند، می‌جنگیدند و می‌مُردند.

مرگِ پانِ بزرگ.

یکی از مشهورترین قصه‌ها درباره‌ی مرگ خدا را پلوتارک نقل می‌کند. داستان چنین است. در عهد فرمانروایی امپراتور تیبریوس آموزگاری به نام اپیترسس با کشتی از یونان به ایتالیا می‌رفت. کشتی او یک کشتی تجاری بود و سرنشینان زیادی داشت. شب‌هنگام، از جزایر اکیناد رد می‌شدند که باد فرو نشست و کشتی در جزیره‌ی پاکسوس پهلو گرفت. اغلب مسافران بیدار بودند و بسیاری هنوز شرابِ پس از شام را می‌نوشیدند که ناگهان صدایی از جزیره به آنان خوشامد گفت و تاموس را خواند؛ کشتی‌نشستگان در شگفت شدند، زیرا گرچه ملوانی مصری به نام تاموس در کشتی بود اندک کسانی او را حتی به اسم می‌شناختند. صدا بار دیگر بلند شد اما تاموس همچنان ساکت ماند. اما بار سوم دیگر جواب داد و صدایی که از ساحل می‌آمد، این بار بلندتر از پیش، گفت «وقتی به پالودِس رسیدی، علام کن که «پانِ بزرگ» مُرده است.» همه غرق حیرت شدند و با هم مشورت می‌کردند که به گفته‌ی آن منادی عمل کنند یا نه. سرانجام تاموس تصمیم گرفت که اگر باد جریان داشته باشد ساکت از آن محل عبور کند اما اگر فرو بنشیند به کرانه‌ی پالودس که رسیدند پیام را برساند. باری، به پالودس که رسیدند هوا بسیار آرام شد و تاموس به عرشه رفت و رو به ساحل کرد و چنان که گفته شده بود پیام داد که «پانِ بزرگ مرده است.» هنوز این سخنان کاملاً از دهانش خارج نشده بود که صدای نوحه‌سرایی به گوش‌شان رسید، تو گویی جماعتی بسیار عزاداری می‌کردند. این ماجرای عجیب که بسیاری از مسافران کشتی شاهدش بودند، اندکی بعد در رُم شایع شد و خودِ امپراتور تیبریوس تاموس را خواست و ماجرا را از او بازپرسید و دستور داد که درباره‌ی خدای مُرده تحقیق کنند*. در دوران جدید نیز اعلام مرگِ پان بزرگ بارها مورد بحث قرار گرفته و توضیحات گوناگونی درباره‌اش داده

شده است. به طور کلّی، ساده‌ترین و طبیعی‌ترین توضیح ظاهراً این است که خدایی که فرجامِ اندوهبارش این‌گونه به طور رازآمیز اعلام و به خاطر آن عزاداری می‌شد، تموز یـ آدونیس خدای سوری بود که می‌دانیم پیروانش هم در یونان و هم در زادگاهش سوریه هر سال عزای مرگش را می‌گرفتند. در آتن مراسم در نیمه‌ی تابستان برگزار می‌شد و نامحتمل نیست که در جزیره‌ای یونانی گروهی از پیروانِ تموز مراسم عزاداریِ درگذشتِ خدای خود را با همان ابراز تألم و ماتم‌سراییِ پر شور و معمول برگزار کرده بودند که اتفاقاً یک کشتیِ عبوری در ساحل از سرعت می‌افتد و در سکوت و آرامشِ شبِ تابستان صدای نوحه و ماتم‌سرایی آنان آشکارا به گوش سرنشینانِ کشتی در روی دریا می‌رسد و اثری عمیق و دیرپا بر آنان می‌گذارد. به هر صورت، چنین داستان‌هایی در غرب آسیا تا زمان قرون وسطا رواج داشت. یک نویسنده‌ی عرب گزارش می‌دهد که در سال ۱۰۶۳ یا ۱۰۶۴ میلادی در عصر خلافت قائم باللّه در بغداد شایع شد که گروهی از ترکان به هنگام شکار در صحرا چادری سیاه دیده‌اند که در آن جماعتی مرد و زن نوحه‌خوانان و مویه‌کنان بر سینه و صورت خود می‌کوفتند که چیزی شبیه مراسم عزاداری در مشرق زمین است. آنان در میان همهمه‌ی عزاداران این سخنان را تشخیص داده بودند که «شاه بزرگ اجنه‌ها درگذشته است، وای بر ما و این ولایت!» این ماجرا به سرعت در سراسر کشور عراق پیچید. متعاقب آن، اخطار تهدیدآمیزی از ارمنستان در سراسر خوزستان منتشر شد که هر شهری که در عزای مرگ پادشاه اجنه شرکت نکند ویران و نابود خواهد شد. نیز، در سال ۱۲۰۳ یا ۱۲۰۴ میلادی بیماری مهلکی که در ناحیه‌ی گلو بروز می‌کرد در بخش‌هایی از موصل و عراق شایع شد و گفتند که زنی از اجنه به نام **امّ اُنسود** یا «مادر خوشه‌ی انگور» پسرش را از دست داده است و هر کس که عزادارِ مرگ او نباشد به این بیماری مبتلا می‌شود. بنابراین مرد و زن برای مصون ماندن از بیماری و مرگ گرد هم می‌آمدند و عزاداری می‌کردند و می‌نالیدند که «ای مادرِ خوشه‌ی انگور از ما درگذر، خوشه‌ی انگور مُرده است؛ ما نمی‌دانستیم.»*

مرگِ پادشاه اجنّه.

فصل ۲

کُشتنِ فرمانروای آسمانی

انسان ـ خدایان کشته می‌شوند تا از پیر و ضعیف شدن‌شان جلوگیری شود.

گر گمان می‌رفت که خدایانِ بزرگ که دور از تب و تابِ زندگیِ خاکیِ آدمیان به سر می‌برند نیز سرانجام طعمه‌ی مرگ می‌شوند نباید انتظار داشت خدایی که در قفسِ آسیب‌پذیرِ تن ساکن است از چنان سرنوشتی در امان بماند. هر چند می‌شنویم که شاهان آفریقایی به واسطه‌ی قدرت جادوگری‌شان خود را بی‌مرگ و فناناپذیر می‌دانسته‌اند. مردمان بدوی، چنان که دیدیم، گاهی معتقدند سلامت‌شان و حتی سلامت جهان بسته به زندگیِ یکی از این نسانْ ـ خدایان یا تجسم انسانیِ الوهیت است. بنابراین طبعاً به خاطر سلامت خود از جان او سخت مراقبت می‌کنند. اما هیچ مراقبت و توجهی هر قدر هم که دقیق و شدید باشد نمی‌تواند مانع از پیر شدن و سستی گرفتن و سرانجام مرگِ انسان ـ خدا شود. پیروان او باید که به این ضرورتِ تلخ و حزن‌انگیز توجه کنند و به بهترین وجه ممکن با آن به مقابله برخیزند و چاره‌ای بجویند. خطر بسیار مهیب است؛ زیرا اگر گردش و روال طبیعت به زندگی و حیاتِ آن انسان ـ خدا بسته است، با سستی گرفتن و ضعف تدریجیِ قدرت‌های و و سرانجام از بین رفتن‌شان با مرگ او چه بلاها و مصایبی که نازل نخواهد شد. برای جتناب از این خطرها فقط یک راه وجود دارد و آن این که با بروز نخستین نشانه‌های ضعف و کاستی گرفتنِ نیروی انسان ـ خدا او را بکشند و روحش را پیش از آن که دستخوشِ زوالِ قطعی گردد به جانشین قوی و نیرومندتری انتقال دهند. مزیتِ این‌گونه کُشتنِ انسان ـ خدا به جای آنکه بگذارند از فرط پیری و بیماری بمیرد، برای وحشیان به قدر کافی روشن بود. گر انسان ـ خدا به نحوی بمیرد که مرگ طبیعی می‌نامیم، در نظر وحشیان به این معنی است که یا روح او به اختیار خودْ جسم او را ترک کرده است و برنمی‌گردد، یا معمول‌تر از آن روح ر شیطان یا جادوگری بیرون آورده یا حداقل سرگردان کرده است. در هر صورت روحِ نسان ـ خدا از دسترس بندگان خارج می‌شود و به دنبال آن اقبال از مردم روی برمی‌تابد و زندگی‌شان در معرض خطر قرار می‌گیرد. حتی اگر می‌توانستند روح خدای میرنده را هنگام خروج از راه دهان یا بینی گرفتار سازند و به جانشین او انتقال دهند، باز هم

خواسته‌شان برآورده نمی‌شد زیرا در مرگ به سبب بیماری روح لزوماً بـدن را در آخـرین مرحله‌ی ضعف و فتور ترک می‌گوید و بنابراین پس از منتقل شدن به جسم جدید، با سستی و وارفتگی به زندگیش ادامه می‌دهد. در حالی که با کشتن او مردم در اولین وهله مـطمئن بودند که روح را هنگام فرار گرفتار می‌کنند و بـه جـانشین مـناسبی انـتقال مـی‌دهند و در وهله‌ی دوم با کشتن او پیش از سستی گرفتن نیروی طبیعی‌اش اطمینان داشتند که با زوال یافتن انسان ـ خدا جهان نیز زوال نمی‌یافت. به این ترتیب، با کشتن انسان ـ خدا و انـتقال دادنِ روح او در عینِ قدرت و چالاکی‌اش به جانشینی نیرومند همه‌ی خواسته‌ها برآورده می‌شد و خطرها از بین می‌رفت.

فرمانروایانِ روحانی کشته می‌شوند. چیتومه در کنگو.

شاهان مرموزِ آتش و آب در کامبوج را نمی‌گذارند تا به مرگ طبیعی از دنیا بروند. از این رو وقتی یکی‌شان سخت بیمار شود و ریش‌سفیدان ببینند که امکان بهبود نیست او را به قتل می‌رسانند. مردم کنگو، چنان که دیدیم، معتقدند که اگر کاهن‌شان، چیتومه، به مرگ طبیعی بمیرد جهان زوال می‌یابد و زمین که بقایش فقط بسته به قدرت و کیاست اوست بی‌درنگ نابود می‌شود. اینجا نیز به محض بیمار شدن او و بروز عـلایم مـرگ کسـی کـه قـرار بـود جانشین او شود با طناب یا چماقی وارد خانه‌ی کاهن می‌شد و او را خفه می‌کرد یا به قصد کُشت می‌کوفت. شاهانِ مِرو در حبشه را به عـنوان خـدایـان مـی‌پرستیدند امـا روحـانیان هر وقت لازم می‌دیدند پیکی به نزد شاه می‌فرستادند و پـیشنهاد مـرگ بـه او مـی‌کردند، و مدعی بودند که از جانب خدایان چنین فرمانی می‌دهند. شاهان تا عهد سلطنت ارگامنس، معاصر بطلیموس رُم فرمانروای مصر، از این فرمان اطاعت می‌کردند. ارگامنس که به خاطر تربیت یونانی‌اش اعتقادی به خرافاتِ قوم خود نداشت، به فرمان کاهنان وقعی نـنهاد و بـا گروهی سرباز وارد «معبد زرین» شد و کاهنان را از دم تیغ گذراند*.

شاهانِ مِرو در حبشه.

شاهان فزوکل در نیل آبی.

رسومی از این گونه ظاهراً در این بخش از آفریقا تا دوران اخیر رایـج بـوده است. در بعضی از قبایل فزوکْل، شاه می‌بایست هر روز زیر درختی به عدل و داد جلوس می‌کرد. اگر به خاطر بیماری یا علتی دیگر سه روز تمام نمی‌توانست این وظیفه را به جای آرد، بر همان درخت به دارش می‌کشیدند و بر حَلقه‌ی طناب دو تیغه چنان قرار داشت که با سفت شدن حلقه گلوی او را می‌برید.

شاهان شیلوک را تجسد دوباره‌ی نیاکانگ بنیان‌گذار نیم‌خدای سلسله می‌دانستند. شاهان شیلوک با بروز نشانه‌های بیماری یا سستی در آن‌ها به قتل می‌رسیدند.

در بین شیلوک‌های نیل سفید رسمِ کشتن شاهان آسمانی با بروز نخستین آثار سستی یا پیری رواج داشته است و شاید حتی امروزه متروک شده ولی کاملاً از بین نرفته باشد. دکتر سی. جی. سلیگمن در سالیان اخیر آن را بررسی کرده است و من مدیون مطالعات او در این زمینه‌ام*. حرمتی که شیلوک‌ها برای شاه خود قائلند ظاهراً بیشتر از این اعتقاد سرچشـمه می‌گیرد که او تجسّد روح نیاکانگ، قهرمان نیم‌خدایی است که بنیانگذار سلسله‌ی شاهی و سکنا دهنده‌ی قوم خود در سرزمین فعلی بود. عقیده‌ی اساسی شیلوک‌ها این است که روحِ



نیاکانگِ آسمانی یا نیمه‌آسمانی در جسمِ شاه فرمانروا حلول می‌کند و او نیز تا حدودی الوهیت می‌یابد. اما شیلوک‌ها در عین آن‌که برای شاهان‌شان حرمتی عظیم و در واقع مذهبی قائلند و سخت مراقب سلامت و امنیت آنهایند، «معتقدند که نباید گذاشت شاه پیر یا بیمار شود وگرنه با زوال یافتن قدرتش رمه‌ها و چارپایان نقصان می‌یابند و بار نمی‌دهند. محصول را آفت می‌زند، بیماری بر بشر چیره می‌شود و مردم دسته دسته می‌میرند.» در میان شیلوک‌ها رسم بود که برای جلوگیری از این فاجعه‌ها در مواقعی که نشانه‌ی بیماری یا پیری و شکستگی در شاه ظاهر می‌شد او را به قتل برسانند. یکی از نشانه‌های قطعی زوال را ناتوانی شاه در ارضای میل جنسی همسرانش می‌دانستند. شاه زنان بسیار داشت که در حرمسراهای متعددی در فَشوده نگهداری می‌شدند. وقتی این ضعف او آشکار می‌شد، زنان خبرش را به بزرگان می‌دادند. می‌گویند بزرگان قوم برای آن که شاه را از سرنوشت خود آگاه سازند، هنگامی که در گرمای داغ بعدازظهر در بستر غنوده بود پارچه‌ای سفید بر صورت و زانوانش می‌افکندند. سپس عذابِ مراسم مرگ شروع می‌شد. کلبه‌ی خاصی برای این کار درست می‌کردند، شاه را به درون می‌بردند، او سر بر دامن دوشیزه‌ای دم بخت می‌نهاد و دراز می‌کشید، آن‌گاه درگاهِ کلبه را دیوار می‌کشیدند و آن دو بدون آب و غذا و آتش می‌ماندند تا از گرسنگی و خفگی جان دهند. این رسمِ قدیم بود اما به خاطر رنج و درد بیش از حدی که یکی از شاهان با چنین مرگی تحمل کرد، حدود پنج نسل پیش از بین رفت. آن شاه چند روزی پس از دوشیزه‌ی همراهش زنده ماند و در این فاصله چنان از بوی تعفنِ بدن گندیده‌ی کنیزک عذاب می‌کشید که فریادکنان به کسانی که صدای‌شان را از بیرون می‌شنید می‌گفت که از این پس هرگز اجازه ندهند شاهی به مرگی چنین فجیع و پُرعذاب بمیرد. پس از مدتی فریادهایش فروکش کرد و سکوت حاکم شد. مرگ او را از رنج و عذاب رهانده بود.

شاهان شیلوک سابقاً هر لحظه در معرض حمله‌ی مدعیان تاج و تخت و کشته شدن به دست آنان بودند.

از پژوهش‌های دکتر سلیگمن چنین برمی‌آید که نه‌تنها شاه شیلوک‌ها می‌بایست با بروز نشانه‌ی ضعف و ناتوانی طی چنین مراسمی به قتل برسد بلکه در اوج قدرت و سلامت نیز ممکن بود مورد حمله‌ی رقیبی قرار گیرد و می‌بایست در نبرد مرگ و زندگی از تاج و تخت خویش دفاع کند. طبق رسم شیلوک‌ها هر یک از پسران شاه حق داشت با شاه به چنین نبردی بپردازد و اگر می‌توانست شاه را بکشد، جانشین او می‌شد. از آنجایی که شاهْ حرمسرای بزرگ و پسران زیادی داشت، شمار نامزدهای احتمالی برای جانشینی شاه در هر زمانی نمی‌بایست کم بوده باشد و سلطانی که به تخت می‌نشست در واقع جان در کف دست می‌داشت. اما حمله به شاه فقط در هنگام شب ممکن بود تا با توفیقی همراه باشد زیرا در طول روز شاه در محاصره‌ی محافظان و دوستان خود بود و مدعی سلطنت به دشواری می‌توانست از بین نگهبانان بگذرد و وارد اقامتگاه شود. در شب اما وضع طور دیگر بود،

زیرا نگهبانان مرخص بودند و شاه تنها در خوابگاه پهلوی زنان سوگلی‌اش غنوده بود و جز چند چوپان که کلبه‌هایشان کمی آن سوتر قرار داشت کسی در آن حوالی نبود. بنابراین ساعات شب برای شاه لحظات دهشت بود. می‌گویند شاه این ساعات را در نگرانی کامل سپری می‌کرد، سراپا مسلح در میان خانه‌هایش می‌گشت. دنبال سیاه‌ترین اشباح و تیره‌ترین سایه‌ها سرمی‌کشید یا شخصاً چون نگهبانی خاموش و مراقب در گوشه‌ای تاریک کشیک می‌داد. وقتی سرانجام رقیب از راه می‌رسید، نبردی در سکوت ژرف درمی‌گرفت که فقط صدای برخورد نیزه‌ها و سپرها آن را می‌شکست زیرا دور از شأن شاه بود که از شبانان یاری بطلبد.

هر یک از شاهان شیلوک، همچون بنیانگذارشان نیاکانگ، پس از مرگ در معبدی که بر روی مقبره‌اش درست می‌شود مورد پرستش قرار می‌گیرد. معبد همیشه در دهکده‌ی زادگاه شاه قرار دارد. معبد و مقبره‌ی هر شاه شبیه معبد نیاکانگ است و از چند کلبه در حصار پرچین درست شده است. یکی از کلبه‌ها بر فراز مقبره‌ی شاه است و بقیه را نگهبانان معبد اشغال می‌کنند. در واقع معبد نیاکانگ و معبدهای شاهان به ندرت از هم تمیز داده می‌شوند و مراسم مذهبی که در آن‌ها اجرا می‌شود در شکل و ظاهر فرقی ندارند و فقط در جزییات با هم متفاوتند که ظاهراً مربوط به حدود حرمت و تقدسِ معابد نیاکانگ است. مجاورانِ مقبره ـ معبدهای شاهان، پیرمردها یا پیرزنانی‌اند که همتای نگهبانان معبد نیاکانگ هستند. این افراد معمولاً بیوه‌ها یا خدمتکاران شاه متوفایند و پس از مرگْ وارثان‌شان جای آن‌ها را می‌گیرند. علاوه بر این، برای این معبدها نیز چون معبد نیاکانگ چارپا نذر می‌کنند و مراسم قربانی انجام می‌دهند.

به طور کلی، به نظر می‌رسد عنصر اصلی در دین شیلوک پرستش شاهانِ مقدس یا آسمانی، اعمّ از مرده و زنده، بوده است. این اعتقاد وجود داشت که یک روح واحد آسمانی در همه‌ی آن‌ها حلول می‌کند که از بنیانگذار و سرسلسله‌ی نیمه‌اسطوره‌ای، اما احتمالاً دارای واقعیت تاریخیِ شاهان شروع می‌شود و در همه‌ی جانشینان او تا امروز حضور دارد. از این رو، شیلوک‌ها چون شاهان‌شان را تجسم خدایانی می‌دانند که سلامت و باروری انسان‌ها و حیوانات و محصول کشت به آن‌ها وابسته است، طبعاً بیشترین حرمت را برایشان قایلند و از آن‌ها سخت مراقبت می‌کنند و هر چند ممکن است برای ما عجیب باشد، آیینِ کشتنِ شاه آسمانی به هنگام بروز نشانه‌های ناتوانی یا بیماری در وی، از حرمت و تقدس عظیمی که برایش قایلند و از نگرانی‌شان در حفظ او یا سالم و توانا نگه داشتنِ روحی آسمانی که در اوست، ناشی می‌شود. حتی فراتر از این، همین رسمِ شاه‌کُشی بهترین شاهد آن‌ها بر مراقبت شدید از شاهان است. زیرا چنان که دیدیم. حیات یا روح شاه چنان با اقبال و سعادت همه‌ی سرزمین همسو و همراه است که اگر او بیمار شود یا ضعیف گردد.

چارپایان نیز از پا می‌افتند و زاد و ولد نمی‌کنند، محصول مزرعه را آفت می‌زند و مردمان دستخوش مرگ و بیماری می‌شوند. از این رو به نظر آن‌ها تنها راه مصون ماندن از این بلاها کشتنِ شاه در عین قدرت و تندرستی است، تا روحی آسمانی که از پیشینیان خود به ارث برده است در اوج نیرو و چالاکی قبل از آن که در اثر ضعف حاصل از بیماری و کهنسالی آسیب ببیند، از طریق او به جانشین‌اش انتقال یابد. در این بین، علامت خاصی که عموماً فرمان مرگ شاه را تسجیل می‌کند بسیار مهم است. وقتی او دیگر نتواند نیازهای جنسیِ زنانِ متعددش را ارضا کند، به عبارت دیگر وقتی موقتاً یا برای همیشه نتواند تولید مثل کند، زمان آن است که بمیرد و جا به فردی قوی‌تر بسپارد. این دلیل، در کنار دلایل دیگری که برای کشتن شاه عنوان می‌شود، حاکی از آن است که باروری و برکتِ انسان و حیوان و محصول زمین را بسته به نیروی زایندگی و تولید مثل شاه می‌دانسته‌اند، به نحوی که کاهش این قدرت در شاه مایه‌ی نقصانی مشابه در مردمان و حیوانات و گیاهان می‌شد و دیری نمی‌گذشت که سر تا سر هستی را اعمّ از انسانی و حیوانی و گیاهی دربر می‌گرفت و تباه می‌کرد. عجبی نیست که با چنین خطری در پیشِ رو شیلوک‌ها می‌بایست سخت مراقب می‌بودند که شاه به مرگ طبیعی ناشی از بیماری یا کهنسالی نمیرد. نحوه‌ی نگرش آنان به مرگ شاهان این است که آن را اصولاً مرگ نمی‌دانند. نمی‌گویند که شاهی مرده است بلکه صرفاً معتقدند که همچون نیاکانِ آسمانی‌اش «رفته است»، همچنان که می‌گویند نیاکانگ و دگ، دو تن از شاهانِ سلسله، نیز نمرده‌اند بلکه ناپدید شده‌اند. قصه‌های مشابهی از ناپدید شدنِ مرموزِ شاهان قدیم در سایر سرزمین‌ها مثلاً در رُم و در اوگاندا حاکی از آیین مشابه کشتنِ شاه به قصد حفظ حیات او است.

همانندیِ شاهانِ شیلوک و فرمانروای بیشه‌زارِ نِمی.

اگر نگاه من به کاهن نمی درست باشد، به طور کلّی نظریه و عملِ شاهان آسمانی در میان شیلوک‌ها مطابقت نزدیکی با نظریه و عمل کاهنان نمی، فرمانروایانِ جنگل، دارد. در هر دو مورد با سلسله‌ای از شاهان آسمانی مواجهیم که باروری انسان و حیوان و نباتات را بسته به آنان می‌دانند و همگی، چه در نبردی تن به تن یا به صورتی دیگر، کشته می‌شوند تا روح آسمانی‌شان در عین نیرومندی و بدون لطمه دیدن از ضعف پیری یا بیماری به جانشینان‌شان منتقل شود، زیرا زوالِ قدرتِ شاه به عقیده‌ی پرستندگانش موجب زوال همه‌ی مردمان و حیوانات و نباتات می‌گشت. در توضیح رسمِ کشتنِ شاهان، به ویژه روشِ انتقال روح آسمانی آنان به جانشینان شاه، نکاتی را بعداً مفصل‌تر بررسی می‌کنیم. عجالتاً به نمونه‌های دیگری از اجرای کلّی آن می‌پردازیم.

دینکاهای نیل علیا.

دینکاها* مجموعه‌ای از قبایل مستقل در دره‌ی نیل سفید هستند. اساساً زندگی شبانی دارند و گله‌های گاو می‌پرورند و جز آن گوسفند و بز نیز می‌چرانند. زنان نیز کمی ارزن و کنجد می‌کارند. چون محصول کشت و مهم‌تر از آن مراتع‌شان نیاز به باران دارد، در دوران

خشکی و کم‌آبی به زیاده‌روی‌هایی متوسل می‌شوند. باران‌ساز در بین آن‌ها تا امروز شخصیت بسیار مهمی است. در واقع مرد مقتدری که سیاحان او را سرکرده یا شیخ تصور می‌کنند عملاً یا بالقوه باران‌ساز قبیله است. آنان معتقدند که در درونِ هر یک از این باران‌سازها روح باران‌سازی بزرگ نهان است که از طریق باران‌سازها نسل اندر نسل به او رسیده است و از همین جاست که وی از قدرت زیادی برخوردار است و در هر موضوع مهمی طرف مشورت قرار می‌گیرد. اما به رغمِ، یا بهتر از آن، به خاطر همین شأن و منزلتی که دارد هیچ باران‌سازِ دینکا نباید به مرگ طبیعیِ ناشی از بیماری یا پیری بمیرد زیرا دینکاها معتقدند که در این صورت قبیله نیز دست‌خوش بیماری و قحط می‌شود. بنابراین وقتی باران‌سازی احساس سستی و پیری کند به بچه‌هایش می‌گوید که می‌خواهد بمیرد. دینکاهای آگار گور بزرگی می‌کَنند و باران‌ساز درون آن می‌خوابد و دوستان و خویشانش دور او حلقه می‌زنند. هرازگاهی با مردم سخنی می‌گوید و تاریخ گذشته‌ی قبیله را بازمی‌گوید و حکمرانی و توصیه‌ها و خدماتش را یادآوری می‌کند و سرانجام وصیت می‌کند که در آینده و پس از او چه کنند و چه راهی در پیش گیرند. سپس چون سخنانش تمام شد دستور می‌دهد خاک بر رویش بریزند. همچنان که در میان گور دراز کشیده است مردم خاک بر او می‌ریزند و کمی بعد خفه می‌شود و جان می‌دهد. در میان همه‌ی قبایل دینکا ظاهراً سرانجام معمولِ وظیفه‌ی خطیرِ باران‌سازی، با اندکی تفاوت، همین بوده است. دینکاهای خورآدار به دکتر سلیگمن گفتند که وقتی گورِ باران‌ساز را کندند، او را در خانه‌اش خفه می‌کنند. پدر و عموی یکی از منابع خبریِ دکتر سلیگمن هردو باران‌ساز بودند و هردو به شیوه‌ی معمول و سنّتی کشته شده بودند. حتی باران‌سازی را که بسیار جوان است اگر احتمال برود که به سبب بیماری خواهد مُرد به قتل می‌رسانند. علاوه بر این، سخت مراقبند که باران‌ساز به مرگ ناگهانی یا تصادفی نمیرد زیرا در این صورت، هر چند مسئله به اندازه‌ی مرگ به خاطر بیماری یا پیری جدی نیست، اما مسلماً برای قبیله زوال و تباهی در پی داشت. به محض کشته شدن باران‌ساز، روح گران‌قدرش به نظر آنان وارد کالبد فرد مناسبی از پسران یا خویشاوندان نزدیک نَسَبی او می‌شود.

باران‌سازانِ دینکا نباید به مرگ طبیعی بمیرند.

در آفریقای مرکزی در بانیورو تا همین سال‌های اخیر رسم بود که فرمانروا به محض بیمار یا ناتوان شدن از فرط پیری می‌بایست خودکشی کند، زیرا بنابر پیشگویی قدیمیان در صورت مرگ طبیعی فرمانروا، سلسله‌اش منقرض می‌شد و شاهی به دیگران می‌رسید. شاه با سر کشیدن جام زهر خود را می‌کشت. اگر از فرط بیماری یا از روی تردید نمی‌توانست جام زهر را به دست گیرد، همسرش این وظیفه را انجام می‌داد. در کیبانگا در کنگوی علیا وقتی به نظر می‌رسد که شاه به آخر عمر رسیده است جادوگران طنابی بر گردنش می‌افکنند و کم‌کم تنگ‌ترش می‌کنند تا بمیرد. اگر شاهِ جین‌جیرو اتفاقاً در جنگ مجروح شود هر قدر

هم که تقاضای ترحم بکند یارانش او را می‌کُشند یا اگر نتوانند، خویشانش این کار را انجام می‌دهند. آن‌ها می‌گویند که این کار را می‌کنند تا او به دست دشمنانش کشته نشود. جوکوها از قبایل وحشی رودخانه‌ی بن‌یو از شاخابه‌های بزرگ نیجرند. در سرزمین آنان «در روستای گاتری فرمانروایی هست که بزرگان آبادی به صورت زیر انتخابش می‌کنند. وقتی که به نظر بزرگان فرمانروا به قدر کافی حکومت کرده باشد شایع می‌کنند که شاه مریض است و همه از این سخن درمی‌یابند که می‌خواهند او را بکُشند. اما قضیه هرگز آشکارا اعلام نمی‌شود. سپس درباره‌ی جانشین او تصمیم می‌گیرند. مدت سلطنت او نیز در مجمع متنفذانِ آبادی تعیین می‌شود: هر کس نظرش را در مورد تعداد سال‌های حکومت او با فکندن تکه چوبی به زمین به ازای هر سال اعلام می‌کند. بعد به شاه خبر می‌دهند. جشنی بزرگ برپا می‌شود. از این رو هر شاهِ جوکو می‌داند که دیرزمانی زنده نخواهد بود و سرنوشتی همانند سلف خویش خواهد داشت. با این حال ظاهراً این امر نامزدهای سلطنت را نمی‌ترسانَد. می‌گویند همین رسمِ شاه‌کُشی در کونده وَ وُکاری همانند گاتری رایج است.» در سه قلمرو هائوسا یعنی گوبیر، کاتسینا و دورا در نیجریه‌ی شمالی به محض آن که نشانه‌های بیماری یا سستی در شاه ظاهر شود، مأموری که به فیل‌کُش موسوم است ظاهر می‌شود و او را خفه می‌کند.

ماتیاموُ شاه یا امپراتوری بزرگ در یکی از ایالت‌های آنگولاست. یکی از شاهان کهتر به نام چالا این گزارش را به هیئتی پرتغالی درباره‌ی نحوه‌ی مرگ او داده است. او می‌گوید «در میان ما رسم است که ماتیاموُ یا باید در جنگ بمیرد یا به قتل برسد، و ماتیاموُی فعلی که به دنبال ستمگری‌های بزرگش به قدر کافی زیسته است باید این سرنوشت آخرین را شاهد گردد. وقتی ما به این نتیجه برسیم و تصمیم به قتل او بگیریم از او دعوت می‌کنیم که با دشمنان ما بجنگد و همه‌ی ما در جنگ همراه او و خانواده‌اش هستیم و چند تن از افرادمان را از دست می‌دهیم. اگر در جنگ زخمی نشود دوباره جنگ را از سر می‌گیریم و تا سه چهار روز دیگر ادامه می‌دهیم. سپس ناگهان او و خانواده‌اش را به دست سرنوشت‌شان رها می‌کنیم و با دشمن تنها می‌گذاریم. او که می‌بیند تنها رها شده است تخت و سراپرده‌اش را برپا می‌کند و خویشانش را دور خود فرا می‌خوانَد. آنگاه به مادرش فرمان می‌دهد که نزدیک شود. او جلوِ پایش زانو می‌زند. نخست سَرِ وی را می‌بُرَد، سپس یکایکِ پسرانش را، بعد زنان و خویشانش را و پس از همه محبوب‌ترین زنش موسوم به آناکولو را گردن می‌زند. وقتی کشتار تمام شد، در لباس آراسته‌ی سلطنتی منتظرِ مرگ خود می‌مانَد و این وظیفه را مأموری که رؤسای قدرتمندِ همسایه، کانی‌کین‌ها و کانیکا، می‌فرستند انجام می‌دهد. مأمور نخست دست‌ها و پاهایش را از مفصل جدا می‌کند و بعد سرش را می‌بُرد. پس از آن سر از تنِ مأمور جدا می‌کنند. همه‌ی سرکردگان از اردوگاه عقب می‌نشینند تا

شاهد مرگش نباشند. وظیفه‌ی من این است که بمانم و شاهد مرگش باشم و جایی را که دو سرکرده‌ی بزرگ و دشمن ماتیاموُ سر و دست و پاها را دفن کرده‌اند علامت بگذارم. آنان هم‌چنین همه‌ی دارایی سلطان متوفا و خانواده‌اش را تصاحب می‌کنند و به اقامتگاه خود می‌برند. من پس از آن که به پایتخت رفتم و سلطنت جدید را اعلام کردم، ترتیب دفن اعضای مثله‌شده‌ی ماتیاموُی فقید را می‌دهم. سپس به جایی که سر و دست و پاها را نهاده‌اند برمی‌گردم، چهل برده می‌خرم و همراه با مال و سایر دارایی شاهِ مرده به ماتیاموُ، سلطان جدید، می‌دهم. این است چیزی که بر سر همه‌ی ماتیاموُها آمده است و بر ماتیاموُی حاضر نیز خواهد رفت.»

شاهان زولو با رسیدن به سن پیری کشته می‌شدند.

به نظر می‌رسد در میان زولوها رسم بوده است که شاه را به محض خاکستری شدن موهایش به قتل برسانند. حداقل از نوشته‌ی زیرینِ شخصی که در اوایل قرن نوزدهم مدتی در دربار سلطان مشهور و مستبد زولو موسوم به چاکا سر کرده است چنین برمی‌آید: «خشم خارق‌العاده‌ی شاه به من به خاطر آن داروی مسخره‌ی رنگ مو برانگیخته شد. آقای فِرِون به او باورانده بود که این دارو می‌تواند هرگونه آثار پیری را از بین ببرد. همان دم که شنید چنین دارویی را می‌شود تهیه کرد به فکر به دست آوردنش اُفتاد. از آن پس در هر فرصتی نگرانی‌اش را از این بابت به ما یادآوری می‌کرد. آخرش ما را مأمور کرد که دنبال تهیه‌ی آن مادّه برویم. یکی از رسم‌های وحشیانه‌ی زولوها ظاهراً این است که شاهی که انتخاب می‌کنند نباید آثاری از چین و چروک و موی سپید داشته باشد و وجود این دو نشانه‌ی مهم در هر کس باعث می‌شود که نتواند سلطانِ مردمانی جنگجو گردد. هم‌چنین سلطان این مردمان هرگز نباید نشانه‌های ناتوانی و سستی در سلطنت خود نشان دهد. بنابراین اهمیت دارد که شاهان این‌گونه نشانه‌ها را تا جایی که ممکن است مخفی بدارند. چاکا از سفید شدن موهایش اطلاع یافته است که معنی‌اش این است که باید برای خروج از این جهان خاکی آماده شود که پس از مرگ شاه واقع می‌شود*». نویسنده‌ای که این داستان آموزنده را درباره‌ی روغن مو مدیون اوییم نمی‌گوید که رییسِ سفیدمو و چروکیده‌ی زولو چگونه «باید برای خروج از این جهان خاکی آماده شود» اما از روی قیاس می‌توان حدس زد که این امر با عملِ ساده و کاملاً مؤثرِ ضربه‌ای بر سرش میسر می‌شد.

شاهانِ سوفالا به خاطر ضعف و سستی جسمانی به قتل می‌رسیدند.

آیینِ کشتن شاهان به محض بروز ضعف بشری در آنان دو قرن پیش در سرزمین کافری در سوفالا رواج داشته است. دیده‌ایم که شاهان سوفالا را خدا می‌دانستند و معتقد بودند که قادرند بسته به اقتضای فصل، باران یا آفتاب پدید آرند. با وجود این، کوچک‌ترین سستی جسمانی، همچون افتادن دندان کافی بود تا موجب مرگ این انسان ـ خدایان شود. این را از عبارت زیرینِ مورخی قدیم اهل پرتغال می‌توان دریافت: «در سابق رسم شاهان این سرزمین چنان بود که به محض بروز ناتوانی یا نقصان طبیعی جسمانی، چون ناتوانی

جنسی، بیماری عفونی، از دست دادن دندان پیشین که موجب کراهت چهره می‌شد، یا نقصان و ناتوانی دیگر، با خوردن زهر خودکشی کنند. آنان برای پایان دادن به این عیب‌ها خود را می‌کُشتند و می‌گفتند که شاه باید عاری از هر گونه عیب و نقص باشد وگرنه اقتضای شأن او این بود که بمیرد و زندگی دیگری را با برخورداری از سلامت و قدرت آغاز کند زیرا در آن جهان همه چیز کامل است. اما کوئی‌تی‌وُ (شاه) در زمانی که من در آن نواحی بودم در این خصوص از پیشینیان خود تقلید نکرد زیرا بدان اعتقاد و باور نداشت. وقتی یکی از دندان‌هایش افتاد دستور داد در سراسر کشور جار بزنند که او یک دندان از دست داده است و همگان وقتی او را بی‌دندان می‌بینند باید بازش شناسند و اگر اسلاف او به خاطر چنین چیزهایی خود را می‌کشتند ابله بوده‌اند و او چنین نمی‌کند، بر عکس بسیار متأسف است که روزی باید به مرگ طبیعی بمیرد زیرا زندگی وی برای حفظ کشور و دفاع از آن در برابر دشمنان بسیار ضرورت دارد و از جانشینانش می‌خواهد که به او تأسی کنند.»

بنابراین، شاهِ سوفالا که جرئت کرد و پس از افتادن دندان پیشین خود زنده ماند، همچون ارگامنس، شاه اتیوپی، اصلاح‌گر جسوری بود. می‌توان گمان برد که موجب کشتن شاهان اتیوپی، چنان که در مورد شاهان زولو و سوفالا دیدیم، بروز نشانه‌های ضعف یا نقصان جسمانی در آنان بود و علتی که کاهنان برای اعدام شاه بیان می‌کردند این بود که مصایب عظیمی از حکومت شاهی دارای نقض جسمانی پدید می‌آمد، همچنان که غیب‌گویی مردم اسپارت را از «سلطنت افلیج» برحذر داشت که به معنی سلطنتِ شاهی افلیج بود. این حدس از آنجا تأیید می‌شود که مدت‌ها پیش از برافتادنِ رسم شاه‌کشی شاهان اتیوپی را از روی قدّ و قدرت و زیبایی آنان برمی‌گزیدند. تا امروز سلطانِ وادی نباید نقصان جسمانیِ آشکاری داشته باشد و شاه آنگوی اگر نقصی، مانند شکستگی یا افتادگی دندان یا جای زخمی بر تن، داشته باشد نمی‌تواند تاج‌گذاری کند. بنا به نوشته‌ی کتابِ آگایل و بسیاری منابع دیگر شاهی که عیب و نقصی جسمانی می‌داشت نمی‌توانست در تارا بر ایرلند سلطنت کند. از این رو، وقتی کورماک‌ماک‌آرت شاه بزرگ در حادثه‌ای یک چشمش را از دست داد بلافاصله معزول شد.

شاهانِ آیی‌ئو کشته می‌شدند.

بسی دورتر در سمت شمال شرقِ آبومی، پایتخت قدیم داهومی، سرزمین آیی‌ئو قرار دارد. «آیی‌ئوها سلطانی دارند که همچون شاهِ داهومی مستبد است و با این حال از قانونی تبعیت می‌کند که هم عجیب و هم خفت‌بار است. وقتی مردم هم‌رأی شوند که خوب حکومت نمی‌کند ــ و این را گاهی کارگزاران ناراضی وی از روی دسیسه در میان مردم شاعه می‌دهند ــ هیئتی را پیش او می‌فرستند و تخم طوطی پیشکش می‌کنند که نشانه‌ی صحت و درستی است و به این وسیله می‌گویند که مسئولیت سلطنت سخت خسته‌اش کرده است و اکنون زمان آن است که بیاساید و خوابی کوتاه را از خود دریغ ندارد. شاه از مردم

خود تشکر می‌کند که به فکر آسایش او بند و چنان که گویی قصد خوابیدن دارد به اندرون می‌رود و آنجا به زنان خود دستور می‌دهد که خفه‌اش کنند. پس از آن پسرش به آرامی بر تخت می‌نشیند و او نیز فقط تا زمانی که مورد پسند و رضایت مردم باشد بر تخت سلطنت خواهد بود. در حدود سال ۱۷۷۴ یکی از شاهان آیی‌ئو که وزیرانش می‌خواستند به همان شیوه معزولش کنند، از پذیرفتن تخم‌های طوطی که برایش آورده بودند خودداری کرد و به نمایندگان گفت که قصد ندارد استراحت کند و بر عکس تصمیم دارد مراقب مصالح و منافع مردمش باشد. وزیران که از امتناع او متعجّب و ناراحت شده بودند شورش کردند اما سرکوب شدند و کشتار بزرگی انجام گرفت و به این ترتیب شاه با رفتار جسورانه‌اش خود را از استبداد مشاورانش آزاد کرد و سابقه‌ی جدیدی نهاد تا راهنمای جانشینانش باشد. با این حال، به نظر می‌رسد که رسم قدیم احیا شده و تا اواخر قرن نوزدهم برقرار بوده است زیرا از نوشته‌ی یک مبلّغ کاتولیک در ۱۸۸۴ برمی‌آید که گویا چنین رسمی هنوز رواج داشته است. مبلغ دیگری در ۱۸۸۱ از رسم اگباها و یوروباها* در غرب آفریقا می‌نویسد: «از رسم‌های این سرزمینْ عجیب‌تر از همه مسلماً قضاوت و مجازات سلطان است. اگر شاه به خاطر تخطی از حقوق خود مورد نفرت مردم واقع گردد، یکی از مشاورانش که وظیفه‌ی سنگینی بر عهده دارد به او می‌گوید که باید بخوابد. معنی حرفش البته این است که زهر بخورد و بمیرد. اگر در آن لحظه‌ی خطیر ترس بر او غلبه کند، دوستی این آخرین خدمت را برایش انجام می‌دهد و سپس بی‌سر و صدا، بی‌آن که راز مرگ را فاش سازند، مردم را برای شنیدن خبر مرگ شاه آماده می‌کنند. در یوروبا این رسم با کمی اختلاف اجرا می‌شود. وقتی شاه ئویو صاحب پسری می‌شود قالب گِلی پای راست کودک را می‌سازند و در انجمن شیوخ (ئوگبانی) قرار می‌دهند. اگر شاه از قوانین و رسوم تخطی کند، پیکی بی‌آنکه سخنی گوید پای کودکش را به او نشان می‌دهد. شاه می‌فهمد که منظور چیست. زهر می‌خورد و می‌میرد.» پروسیان قدیم سرکرده‌ی بزرگی داشتند که به نام خدایان بر آنان حکومت می‌کرد و به «دهانِ خدا» موسوم بود. او وقتی احساس ضعف و سستی می‌کرد اگر می‌خواست نام نیکی از خود به یادگار بگذارد، پشته‌ی عظیمی از خار و خس وجود داشت که بر بالای آن می‌رفت و موعظه‌ی طویلی برای مردم ایراد می‌کرد و آنان را اندرز می‌داد که خدایان را عبادت و اطاعت کنند. آن گاه وعده می‌داد که پیش خدایان برود و از آنان شفاعت کند. پس کمی از آتش جاویدان که در جلوِ درخت مقدسِ بلوط فروزان بود برمی‌داشت و پشته‌ی عظیم را آتش می‌زد و خود در میان شعله‌ها می‌سوخت.

مرگ داوطلبانه‌ی «کروایدو» (دهانِ خدا)، پروسیِ کهن، با آتش.

در حقیقتِ مورد اخیر تردید روا نیست. تعصب و نادانی یا عشق محض به انگشت‌نما شدن در سایر اعصار و سایر سرزمین‌ها انسان‌ها را واداشته است که مرگ در میان شعله‌های آتش را به جان بپذیرند. در عهد باستان پرگرینوسِ شیاد، پس از تلاش برای کسب شهرت

مرگ داوطلبانه با آتش.

پرگرینوس در المپ.

در چهره‌های مختلفی چون شهید مسیحی، کلبی‌مسلکِ رسوا و طغیان بر ضد رُم، با آتش زدن خود در ملأ عام در جشنواره‌ی المپیک در حضور انبوهی که ستایش یا مسخره‌اش می‌کردند، از جمله لوسیان هجوپرداز، به زندگیِ سراسر رسوایی و خودنمایی خود پایان داد. راهبان بودایی در چین که آتش غیرت دینی‌شان را این اعتقاد شعله‌ور می‌کند که بهره و ثمره‌ی مرگشان عاید جامعه خواهد شد، گاهی با این روش در صدد نیل به نیروانا برمی‌آیند، در عین حال، ستایشی که در حال حیات نثارشان می‌شود، و دورنمای افتخار و پرستشی که پس از مرگ انتظارشان را می‌کشد انگیزه‌ای دیگر برای خودکشی می‌شود.

راهبان بودایی در چین.

خودکشی‌های مذهبی در روسیه.

اما خودکشی راهبان بودایی و جادوگرانِ اسکیمو با آتش به مراتب نازل‌تر از دیوانگی‌های تعصب مسیحی است. در قرن هفدهم مردم روسیه با علم به مشکلات داخلی کشور مفلوک خود، در چشم‌انداز مبهم پیشگویی به این باور فراگیر دست یافتند که پایان جهان فرا رسیده است و حکومت دجال آغاز خواهد شد. از فحوای کتاب مقدس می‌دانیم افعی قدیم که همان شیطان باشد، مدت هزار سال در بند بوده است یا خواهد بود و عدد «دجّال» ششصد و شصت‌وشش است. یک محاسبه‌ی ساده‌ی ریاضی بر اساس این داده‌های محکم اشاره به سال هزار و ششصد و شصت‌وشش داشت که از آن می‌شد موعد آخرالزمان و ظهور دجّال را به یقین دریافت. وقتی این تاریخ فرا رسید و گذشت و هنوز با کمال شگفتی دجالی ظهور نکرد، محاسبات تغییر یافت، معلوم شد که اشتباهی رخ داده است و جهان سی‌وسه سال دیگر نفسی به راحت کشید. اما با آن‌که در مورد تاریخ دقیق روز قیامت اختلاف عقیده وجود داشت، دین‌داران در نزدیک شدن آن متفق‌القول بودند. بنابراین بعضی‌ها دیگر زمین‌هایشان را شخم نزدند. خانه‌هاشان را ترک کردند و در شب‌های خاصی از سال منتظر شنیدن صوراسرافیل بودند.

۲

شاهان پس از مدت معینی کشته می‌شدند.

در مواردی که تاکنون ملاحظه کرده‌ایم، فرمانروا یا کاهن آسمانی مجبور است تا بروز نقصی جسمانی و ظاهری و نشانه‌ی آشکاری از سستی و بیماری یا پیری بر سر کار باشد و با بروز این نقص این باور پیدا می‌شود که دیگر قادر به انجام دادن وظایف الهی خود نیست، مرگ پیش از بروز آن نشانه‌ها به قتل نمی‌رسد. اما بعضی از اقوام ظاهراً حتی منتظر بروز نشانه‌های سستی و پیری نمی‌شدند و ترجیح می‌دادند شاه را در عین قدرت و چالاکی او بکشند. به همین سبب دوره‌ای تعیین کرده بودند که پس از آن شاه نمی‌توانست سلطنت کند و باید می‌مُرد. این دوره همیشه کوتاه بود تا احتمال فرسودگی و شکستگی شاه در طول آن وجود نداشته باشد. در بعضی نقاط جنوب هند این دوره دوازده سال بود. به این ترتیب،

خودکشی شاهانِ کیلاکار در پایانِ دوازده سال سلطنت.

به گفته‌ی سیاحی قدیمی، در ایالت کیلاکار «معبدی هست که بُتِ داخل آن از حرمتی عظیم برخوردار است و هر دوازده سال برایش جشنی بزرگ برپا می‌کنند و همگان به مناسبت آن به عیش و عشرت می‌پردازند. این معبد زمین‌های فراوان و عواید بسیار دارد که خودْ موضوع بزرگی است. این ایالت پادشاهی دارد که فقط از جشنی تا جشنی دیگر سلطنت می‌کند. سرنوشت این سلطان چنین است: وقتی دوازده سال به سر می‌رسد، در روز جشن مردمان زیادی گرد می‌آیند و پول زیادی صرف تهیه‌ی غذا برای برهمنان می‌شود. برای شاه چوب‌بستی می‌سازند که با ابریشم مفروش شده است. آن روز شاه طی مراسمی پر شکوه و همراه با نوای موسیقی در تن‌شویی حمام می‌کند و سپس به پیش‌گاه بُت می‌رود و نیایش می‌کند. آن‌گاه به فراز چوب‌بست می‌رود و پیش روی همگان خنجر بسیار تیزی برمی‌دارد و شروع به بریدن بینی‌اش سپس گوش‌هایش و لبانش و سایر اعضایش می‌کند و تا آنجا که می‌تواند گوشت از خود می‌بُرَد و شتابان آن‌ها را دور می‌اندازد تا جایی که از فرط خونریزی کم‌کم ضعف بر او عارض می‌شود، آن‌گاه به دست خود گلویش را می‌بُرَد. این قربان کردن برای بت است و کسی که می‌خواهد دوازده سالِ بعدی را سلطنت کند و به عشق بُت خود را فدا سازد باید حضور داشته باشد و ماوقع را ببیند و از همان‌جا خود را شاه بنامد و بشناسانَد.»*

رسم شاهانِ کالیکوت.

شاهِ کالیکوت در ساحلِ مالابار را سامورین یا ساموری می‌نامند. او «خود را بالاتر از برهمنان و فقط از خدایان نامریی پایین‌تر می‌داند. قومش نیز بر این امر باور دارند اما برهمنان آن را مهمل و بی‌معنی می‌دانند و او را فقط در حد سُدره می‌پذیرند.» در سابق سامورین می‌بایست در پایانِ دوازده سال سلطنت گلوی خود را در ملأ عام می‌بُرید. اما در اواخر قرن هفدهم این رسم به صورت زیر درآمد: «در قدیم در این کشور مراسم عجیب زیادی وجود داشت و بعضی مراسم بسیار عجیب هنوز نیز وجود دارد. یکی از رسوم دیرین این است که سامورین فقط دوازده سال و نه بیشتر سلطنت کند. اگر پیش از انقضای این مدت می‌مُرد، از عذاب مراسم بریدن گلوی خود بر فراز داربستی که به این منظور ساخته شده بود معاف می‌شد. شاه نخست جشنی برای انبوه اشراف و درباریان برپا می‌کند. سپس مهمانان را وداع می‌گوید و بر داربست می‌رود و به نحوِ بسیار شایسته‌ای در پیش چشم آن‌ها با دست خود گلوی خود را می‌برد و بزرگانْ سامورین جدیدی انتخاب می‌کنند. من نمی‌دانم این مراسمی مذهبی بود یا عُرفی، اما اکنون متروک شده است. سامورین‌های جدید مراسم دیگری دارند و آن این که جشن پایان دوازده سال در سراسر کشور اعلام می‌شود و برای شاه در دشتی فراخ چادری برپا می‌کنند و جشن باشکوهی ده دوازده روزه می‌گیرند و سرور و شادی می‌کنند. شب و روز توپ‌ها شلیک می‌کنند و به این ترتیب در پایان جشن چهار تن از مهمانانی که در صددند با عملی متهورانه صاحب تاج و تخت شوند نبردی

سخت آغاز می‌کنند تا از میان ۳۰ یا ۴۰ هزار تن محافظان شاه بگذرند و ساموریـن را در چادرش بکشند. کسی که موفق به کشتن او شود بر تخت سلطنت او جلوس می‌کند. در سال ۱۶۹۵ میلادی یکی از همین جشن‌ها برگزار شد و چادر را نزدیک پنانی برپا کردند که بندری است حدود ۷۲ کیلومتر به سمت جنوب کالیکوت. فقط سه تن بودند که قصد داشتند به نبرد بپردازند. پس با شمشیر و سپر بر محافظان زدند و پس از کشتن و زخمی کردنِ بسیاری، خود نیز کشته شدند. یکی از جنگاوران برادرزاده‌ای پانزده یا شانزده ساله داشت که در کنار عمویش می‌جنگید و چون مرگ عمویش را دید بر محافظان هجوم آورد و از آنان گذشت و وارد چادر شد و ضربتی بر سر سلطان زد که اگر چراغ برنجیِ بزرگی که بر بالای سرِ شاه می‌سوخت مانع نشده بود مسلماً شاه را کشته بود. اما قبل از آن که ضربت دیگری بزند، به دست محافظ‌ها از پا درآمد. نمی‌دانم که آن شاه هنوز هم سلطنت می‌کند یا نه. در آن زمان گذارم به ساحل افتاد و دو سه شبانه روز می‌شنیدم که توپ‌ها مرتب شلیک می‌کنند.»

جهانگرد انگلیسی‌یی که گزارش‌اش را نقل کردم* خودش شاهد جشنی که شرح می‌دهد نبود، هر چند صدای شلیک توپ‌ها را از دور شنیده بود. خوشبختانه شرح دقیق این جشن‌ها و تعداد افرادی که در این میان کشته می‌شدند در بایگانی‌های خانواده‌ی سلطنتی در کالیکوت موجود بوده است. در اواخر قرن نوزدهم آقای دابلیو لوگان* به یاری شخص سلطان آن‌ها را بررسی کرد و در نتیجه‌ی کار او می‌توان دریافت درستی از تراژدی و از صحنه‌ی اجرای ادواری آن تا سال ۱۷۴۳ که تاریخ آخرین اجرای آن است فراهم آورد.

«قربانی بزرگ» در کالیکوت.

جشنی که شاهِ کالیکوت ضمن آن تاج و جانش را هدف نبرد قرار می‌داد به «قربانی بزرگ» (مهاماکهام) مشهور بود. جشن هر دوازده سال، وقتی که سیاره‌ی مشتری در برج سرطان قرار داشت برپا می‌شد و بیست‌وهشت روز طول می‌کشید. از آنجاکه موعد جشن با وضع سیاره‌ی مشتری در آسمان معین می‌شد و فاصله‌ی بین دو جشن دوازده سال بود که تقریباً دوره‌ی گردش مشتری به دور خورشید است می‌توان حدس زد که این سیاره‌ی عظیم به معنای خاصی ستاره‌ی شاه می‌دانستند که سرنوشت وی را تعیین می‌کند و طول دوره‌ی گردش آن در آسمان مطابق دوره‌ی سلطنت وی در روی زمین است. در هر صورت مراسم با جلال و شکوه فراوان در معبد تیروناوایی در ساحل شمالیِ رودخانه پونانی برگزار می‌شد، در محل نزدیک مسیر راه‌آهن فعلی است. هنگام عبور قطار می‌توان معبد را به یک نظر دید که پشت انبوه درختان در کرانه‌ی رود نهان است. از دروازه‌ی غربی معبد راهی مستقیم که کمی از سطح مزارع برنجِ اطراف بالاتر می‌رود و کم‌کم تبدیل به خیابان زیبایی می‌شود حدود نیم مایل پیش می‌رود تا به تپه‌ای در ساحل بلند برسد که آثار سه یا چهار سکو هنوز

در آن معلوم است. در بالاترین این سکوها در روز موعود سلطان جلوس می‌کرد. این جایگاه به منظره‌ای شگفت مشرف است. از گستره‌ی وسیع برنجزاران با رودخانه‌ی عریضِ آرامی که از میان آن‌ها می‌گذرد نگاه در سمت شرق متوجه فلات‌های مرتفعی می‌شود که دامنه‌اش در انبوه درختان و بیشه‌ها گم شده است، در حالی که آن سوتر سلسله‌ی عظیم گوت‌های غرب و در آن دورترها نیلگری یا «کوهستان آبی» جلوه‌گر است و درست از کبودِ آسمان تمیز داده نمی‌شود.

حمله به سلطان.

اما در این لحظه‌ی حساس سرنوشت چشمان سلطان طبعاً به دنبال چشم‌انداز نبود. چشمانش به منظره‌ای نزدیک‌تر دوخته بود. سر تا سر دشتِ پای تپه پر از دسته‌های جنگاورانی بود که بیرق‌هاشان در زیر آفتاب در اهتزاز بود؛ چادرهای سفید اردوگاه‌ها با رنگ سبز و زرین برنجزارها سخت تضاد داشت. بیش از چهل هزار مرد جنگی آنجا جمع می‌آمدند تا از سلطان دفاع کنند. اما اگر دشت پر از سربازان بود،در راهی که از معبد تا جایگاه سلطان می‌رسید هیچ کس دیده نمی‌شد. احدی بر آن پا نمی‌گذاشت. دو طرف جاده را جان‌پناه‌هایی چوبی کشیده بودند که از میان‌شان ردیف طویلی از نیزه‌ها در دستِ مردانی نیرومند از دو سو بر جاده‌ی خالی نشانه رفته بود که در وسط نوک به نوک می‌شدند و طاقی درخشان از پولاد بر فراز آن می‌ساختند. اکنون همه آماده بودند. سلطان شمشیرش را بیرون می‌کشید. در عین حال زنجیره‌ی درازی از طلای خام، آراسته به گل‌میخ‌ها، بر پشت فیلی در کنارش قرار داشت. این نشانه بود. در این لحظه می‌شد کوچک‌ترین حرکت را نیم مایل دورتر در دروازه‌ی معبد دید. گروهی شمشیرزن، آراسته به گُل و آغشته به خاکستر، از میان جمع جدا می‌شدند. آنان آخرین طعام‌شان را در این جهان خورده بودند و اکنون وداع آخرین و دیدار پسین را با خویشان و یاران خود می‌کردند. لحظه‌ای بعد پیش می‌آمدند و خود را هلهله کنان به چپ و راست به دیوار نیزه‌های آخته می‌زدند و بر نیزه‌داران حمله می‌بردند. چنان در میان ردیف نیزه‌ها می‌گشتند و می‌جنبیدند که گویی استخوان در بدن ندارند. این همه البته بیهوده بود. یکی پس از دیگری، این‌جا و آن‌جا، کنار شاه یا دورتر به خاک می‌افتادند و راضی به مرگ بودند. نه هوای تاج و تخت بلکه این قصد در سر داشتند که شجاعت بی‌بدیل و دلاوری خود را به جهانیان نشان دهند. در آخرین روزهای جشن همین نمایش شکوهمند دلاوری، همین فدا کردنِ بیهوده‌ی جان دوباره و چندباره تکرار می‌شد. با این همه، فدا شدنی که نشان می‌دهد مردانی وجود دارند که افتخار را بر زندگی ترجیح می‌دهند شاید کاملاً بی‌فایده نباشد.

یکی از مورخان بومی قدیمی هند می‌گوید «در بنگال این رسم غریب وجود دارد که سلطنت موروثی نیست... هر کس که سلطان را بکشد و بر تخت نشیند بی‌درنگ شاه می‌شود. همه‌ی امیران و وزیران و سربازان و دهقانان از او اطاعت می‌کنند و فرمان می‌برند.

برایش همان اقتدار و حرمتی را قایلند که برای فرمانروای پیشین قایل بودند. مردم بنگال می‌گویند «ما تخت را محترم می‌داریم، هر که بر آن نشیند، از او اطاعت می‌کنیم و به او وفاداریم.» چنین رسمی سابقاً در سرزمین کوچک پاسی‌یر در ساحل شمالی سوماترا وجود داشت. مورخ قدیم پرتغالی، دی‌باروش، با شگفتی گزارش می‌دهد که هیچ آدم عاقلی حاضر نمی‌شود پادشاه پاسی‌یر شود زیرا مردم نمی‌گذاشتند زیاد زنده بماند. هرازگاهی مردم به شور و خشم می‌آمدند. به خیابان‌ها می‌ریختند و سرودهای مرگ‌بار سر می‌دادند که «سلطان باید بمیرد!» وقتی سلطان سرودهای مرگ را می‌شنید می‌دانست که پایان عمرش فرا رسیده است. کسی که ضربه‌ی مرگ‌بار را بر او وارد می‌آورد از تبار شاهی بود و به محض آن که کارِ خون ریختن را صورت می‌داد و بر تخت می‌نشست قانوناً شاه محسوب می‌شد مشروط بر این که بتواند مسند را یک روز بی‌مدّعی حفظ کند. با این حال رسم شاه‌کشی همواره مسئله را حل نمی‌کرد. وقتی فرنائوپره‌س‌دآندراده در سفر به چین برای تهیه‌ی بار ادویه وارد پاسی‌یر شد دو شاه کشته می‌شدند بی‌آن که آرامش شهر به هم بخورد و آشوبی درگیرد یا شورش شود. همه چیز روال عادی و روزمره‌اش را طی می‌کرد تو گویی کشتن یا اعدام شاه امری معمولی و روزمره است. در واقع، یک بار سه شاه مدعی تخت شاهی شدند و یکدیگر را در عرض یک روز راهیِ دیار ظلمانیِ مرگ کردند. مردم هوادار رسم و سنّت‌اند و به آن سخت احترام می‌گذارند و حتی مرتبه‌ای آسمانی برای آن قایلند و می‌گویند خدا هرگز اجازه نمی‌دهد که موجود عالیقدر و نیرومندی چون سلطان که نایب او در روی زمین است به زور و قهر کشته شود، مگر آن که گناهان و قصور خود وی موجب آن گردد. دورتر از جزیره‌ی استواییِ سوماترا ظاهراً رسم مشابهی در بین اسلاوها وجود داشته است. یک بار دو تن اسیر به نام‌های گان و جارمریک دسیسه کردند و شاه و ملکه‌ی اسلاوها را کشتند و پا به فرار گذاشتند. بومیان آنان را تعقیب کردند و فریاد می‌زدند که برگردند و به جای سلطانِ مقتول به تخت شاهی بنشینند، زیرا بنابر رسم و آیین مردمان باستان کسی که شاه را بکشد جانشین او می‌شود. اما شاه‌کُش‌های متواری گوش به این سخنان ندادند و آن را حیله‌ای برای به دام افکندنِ دوباره‌ی خود تلقی کردند و همچنان پا به گریز نهادند تا فریاد و استغاثه‌ی وحشیان به تدریج در دوردست‌ها فروکش کرد.

رسم تالاوِتی پاروتیام در مالابار.

زمانی که شاهان با به سر رسیدن چند سال معین به دست خود یا به دست دیگران می‌بایست کشته می‌شدند، طبیعی بود که بخواهند این کار دردناک را همراه با بعضی مزایای سلطنت بر عهده‌ی کسی دیگر واگذارند تا به نیابت ایشان به کام مرگ رود. ظاهراً بعضی از مرای مالابار به این چاره متوسل شده‌اند. به گفته‌ی یکی از مقامات محل «در بعضی جاها قوای مجریه و مقننه همه تا مدت معینی از سوی سلطان به اهل محل واگذار می‌شد. این نهاد را **تالاوِتی پاروتیام** یا قدرت حاصل از گردن‌زنی می‌نامیدند... این مقام تا پنج سال اعتبار

داشت و در طی این مدت متصدی آن از قدرت استبدادی در حوزه‌ی عمل خود برخوردار بود. در پایان پنج سال او را گردن می‌زدند و سرش را به میان انبوه روستاییان می‌انداختند و هر کس سعی می‌کرد در گرفتن آن بر دیگری پیش‌دستی کند. هر کس آن را به دست می‌آورد برای پنج سال بعدی به این مقام برگزیده می‌شد.»*

کشتنِ کسی به جای شاه.

وقتی شاهان که تاکنون مجبور بودند در پایان چند سال مرگی دردبار را بپذیرند به این فکر خوش رسیدند که کسان دیگری را به جای خود به کشتن دهند، طبعاً آن را عملی کردند و بنابراین مشاهده‌ی رسمی چنان رایج یا آثار آن در بسیاری از سرزمین‌ها نباید عجیب به نظر آید. در قصه‌های اسکاندیناوی قراینی وجود دارد که شاهان قدیم سوئد فقط مدت نُه سال سلطنت می‌کردند و پس از آن یا باید به قتل می‌رسیدند یا کسی را پیدا می‌کردند که به جایشان کشته شود. به این ترتیب، می‌گویند که اون یائون، شاه سوئد، به خاطر طولانی شدن مدت سلطنت‌اش برای اودین قربانی می‌کرد و از خدا جواب شنیده است مادام که هر نه سال یک بار یکی از پسرانش را قربانی کند بر تخت و زنده خواهد ماند. او نُه تن از آن‌ها را به این ترتیب فدا کرد و می‌خواست دهمین و آخرین فرزند را نیز قربانی کند اما سوئدی‌ها اجازه ندادند. پس شاه مُرد و بر تلّی در اوپسالا دفن شد. نشانه‌ی دیگر از وجود چنین رسمی در نگهداری تاج و تخت در افسانه‌ی غریبِ عزل و تبعید ئودین وجود دارد. خدایان دیگر او را به خاطر کردارهای زشت‌اش نامشروع اعلام و تبعید کردند اما ئولرنامی را که جادوگری مکّار بود به جایش گذاشتند و مظهر سلطنت و الوهیت قرار دادند. او نام ئودین بر خود نهاد و نزدیک ده سال حکومت کرد، تا آن که ئودین حقیقی به سرزمین خود بازگشت. رقیب دروغین به سوئد گریخت و چندی بعد هنگام کوشش برای بازپس‌گیری سلطنت کشته شد. از آن‌جایی که در سایه روشن افسانه‌ها غالباً می‌بینیم که خدایان در واقع انسان‌ها هستند می‌توان حدس زد که این افسانه‌ی شمالی نیز روایتی مغشوش از سلطنت شاهان باستان سوئد است که نه یا ده سال حکومت می‌کرده‌اند سپس معزول می‌شدند و امتیاز مرگ به خاطر کشور را به دیگران محول می‌کردند. جشن بزرگی که هر نُه سال در اُپسالا برپا می‌شد احتمالاً در موسمی بوده است که شاه یا نایب‌اش کشته می‌شوند. این را می‌دانیم که قربانی کردن انسان بخشی از مراسم بود.

داستانِ اون، شاه سوئد و قربانی کردنِ نُه پسرش.

۳

محدود بودن مدت سلطنت در یونان باستان.

قراینی هست که معتقد باشیم سلطنت بسیاری از شاهان یونان باستان محدود به هشت سال بود یا حداقل در پایان هر دوره‌ی هشت ساله یک تبرک جدید برخورداری مجدد از تأییدات الهی لازم بود تا شاه قادر گردد که وظایف شرعی و عرفی‌اش را انجام دهد. از این رو قانون

ظاهراً شاهان اسپارت در گذشته فقط مدت هشت سال متصدی سلطنت بودند.

اسپارت این بود که هر هشت سال یک بار مشاوران سلطنت در شبی آرام و بی‌مهتاب گرد هم می‌آمدند و در سکوتْ آسمان را می‌نگریستند. اگر در طول این شبْ‌پایی شهاب یا افول ستاره‌ای می‌دیدند معلوم می‌شد که شاه نسبت به خدایان معصیت کرده است و او را از مقامش معلق می‌کردند تا غیب‌گوی المپ یا دلفی او را دوباره منصوب کند. این رسم که دارای قدمتی بسیار است حتی در آخرین دوره‌ی سلطنت اسپارت متروک نشد، زیرا در قرن سوم قبل از میلاد شاهی که با جریان اصلاحات موافق نبود، به اتهامات مختلف ساختگی، به خصوص به این بهانه که علامت شومی در آسمان ظاهر شده است، از تخت سلطنت عزل شد.

اگر مدت سلطنت در گذشته در میان اسپارت‌ها به هشت سال محدود می‌شد طبیعتاً می‌توان پرسید که چرا دقیقاً این مدت را برای سلطنت تعیین کرده بودند؟ شاید علت آن را بتوان در ملاحظات نجومی که مبنای تقویم یونانیان قدیم بود یافت. دشواریِ تطبیق تقویمِ قمری و شمسی یکی از معضلات پایداری است که ذهن مردمانی را که می‌خواستند از دوران وحشی‌گری به درآیند به خود مشغول داشته است. یک دوره‌ی هشت ساله کوتاه‌ترین مدتی است که در پایان آنْ خورشید و ماه پس از هم‌پوشیْ یعنی در سراسر این فاصله با هم زمان واقعی را نشان می‌دهند. به این ترتیب، مثلاً فقط هر هشت سال یک بار ماهِ بدر با کوتاه‌ترین یا درازترین روز مطابق می‌شود و چون این مطابقت را می‌توان به کمک یک صفحه‌ی ساده ملاحظه کرد بنابراین، مراقبت طبیعتاً یکی از نخستین وسایل برای یافتن مبنای تقویمی است که زمان قمری و شمسی را در هماهنگی نسبتاً خوب، هر چند نه دقیق، قرار می‌دهد. اما در عهد باستان تنظیم دقیق تقویم مسئله‌ای مذهبی است، زیرا شناخت فصول مناسب برای تشویق و تسکین خدایان که سعادت جامعه در گرو خشنودی آنان بود، به آن بستگی دارد. بنابراین، تعجب‌آور نیست که شاه همچون کاهن بزرگ کشور، یا اصولاً خودش به عنوان خدا، در پایان یک دوره‌ی نجومی عزل یا کشته شود. وقتی دوره‌ی گردش دو عالم‌تاب در آسمان به سر آمده و گردشی عظیم دوباره در شرف آغازیدن بود، جا داشت فکر کنند که شاه نیز باید نیروهای آسمانی‌اش را تجدید کند یا نشان دهد که کاستی نپذیرفته‌اند و رنج جا دادن به جانشینی نیرومندتر را بر خود هموار کند. در جنوب هند، چنان که دیدیم، سلطنت و حیات شاه با گردش مشتری به دور خورشید به پایان می‌رسید. از سوی دیگر، در یونان سرنوشت شاه ظاهراً به اعتدال موجود در انتهای هر هشت سال بستگی داشت و در صورت بروز عکس آن و افول ستاره‌ای بخت و اقبال او نیز واژگون می‌گشت.

منشأ امر هرچه که باشد، دوره‌ی هشت ساله ظاهراً با طول معمولِ سلطنت در سایر جاهای یونان جز اسپارت مطابقت دارد. به این ترتیب، می‌گویند که مینوس پادشاه

سنوسوس در کرت، که اخیراً کاخش را از زیر خاک درآورده‌اند، چند دوره‌ی هشت ساله سلطنت کرده است. در پایان هر دوره مدتی در غار الهام در کوه آیدا عزلت می‌گزید و با پدر آسمانی‌اش زئوس در آنجا محشور می‌شد و گزارش سلطنت هشت سال گذشته را می‌داد و برای دوره‌ی بعدی سفارش و دستورهای لازم را می‌گرفت. این رسم آشکارا حاکی است که در پایان هر هشت سال لازم بود تا نیروهای قدسیِ شاه با معاشرت با الوهیت تازه گردد و بدون چنین معاشرت و گفتگویی حق سلطنت از او سلب می‌شد.

بی‌شتابزدگی ناموجه می‌توان پنداشت هفت مرد جوان و هفت دختری که آتنی‌ها هر هشت سال باید برای مینوس می‌فرستادند، ارتباطی با تجدید قوای شاه برای دوره‌ی هشت ساله‌ی دیگر داشت. در خصوص سرنوشتِ آن هفت پسر و هفت دختر پس از رسیدن به کرت روایت‌ها متفاوت‌اند، اما نظر کلّی ظاهراً این بوده است که در هزارتو می‌ماندند تا مینوتار در کام‌شان می‌کشید یا حداقل تا ابد محبوس می‌شدند. شاید در درون مجسمه‌ی مفرغینِ گاوی، یا انسانی گاوسر، زنده زنده بریان‌شان می‌کردند تا قدرت شاه و نیروی خورشید، که شاه تجسم آن بود، تازه گردد. به هر صورت از افسانه‌ی تالوس، مردی مفرغین که انسان‌ها را در کام می‌کشید و به درون آتش می‌رفت تا زنده زنده کباب شوند، چنین برمی‌آید. می‌گویند نگهبانیِ جزیره‌ی کرت را زئوس به یوروپا یا هفائیستوس به مینوس سپرده بود و او روزی سه بار نگهبانی می‌داد. بنابر روایتی او گاو و بنا بر روایتی خورشید بود. شاید همان مینوتار باشد که اگر آلایش‌های اسطوره‌ای‌اش را بزداییم همان تندیس مفرغین خورشید گردد که مردِ گاوسر تجسم آن بود. شاید برای فروزان نگهداشتنِ کوره‌ی خورشید انسان‌ها را در درون تندیس کباب می‌کردند یا در میان بازوانِ سرازیرش قرار می‌دادند تا بغلتند و بر روی شعله‌های آتش فرو افتند و به این وسیله برای بُت قربانی می‌شدند. کارتاژی‌ها اولاد خود را با همین شیوه برای مولوک قربانی می‌کردند. کودکان را در درون بازوانِ تندیسی مفرغین که سرِ گوساله داشت قرار می‌دادند و کودکان از آنجا به میان دیگی داغ و آتشین فرو می‌لغزیدند و در این حال مردم به نوای نی و تنبک می‌رقصیدند تا جیغ کودکانی که بریان می‌شدند شنیده نشود. شباهت رسوم کرتی با آیین کارتاژها حاکی است که پرستش مربوط به مینوس و مینوتار به شدت متأثر از آیین پرستش بَعَل بت سامی بوده است. در سنّت‌های مربوط به فالاریس، شاه جبّارِ اگریگنتیوم و گاو برنجی‌اش، می‌توان مراسم مشابهی در سیسیل که کارتاژها در آن قدرت بیشتری داشتند بازجست.

در ناحیه‌ی لاگوس، قبیله‌ی جیبو از قوم یوروبا دو شاخه می‌شود که به ترتیب جیبوی ئودِ و جیبوی رمون نامیده می‌شوند. بر شاخه‌ی ئودِ این قبیله فردی حکومت می‌کند که به آوُجال مشهور است و شخصیتی بسیار اسرارآمیز دارد. تا همین اواخر هیچ یک از

رعایای او نمی‌توانستند چهره‌اش را ببینند و اگر نیازی به تماس با مردم پیش می‌آمد از پشت پرده‌ای سخن می‌گفت تا به چشم دیده نشود. بر شاخه‌ی دیگر یا شاخه‌ی رمونِ قبیله‌ی جیبو سرکرده‌ای حاکم است که از آوُجال فروتر است. به آقای جان پارکینسون گفته‌اند که در زمان‌های گذشته این فرمانروای کهتر را پس از سه سال حکومت طی مراسمی می‌کُشتند. چون سرزمین اکنون زیر قیمومت بریتانیاست، رسم کشتنِ حاکم پس از سه سال حکومت دیری است که از بین رفته بود و آقای پارکینسون جزئیات بیشتری از نحوه‌ی اجرای مراسم به دست نیاورد.

شواهد مبنی بر یکساله بودن مدت سلطنت در بابل.

در اعصار تاریخی، در بابل مدت سلطنت عملاً مادام‌العمر بود اما ظاهراً فقط یک سال بوده است، زیرا هر سال در جشن زگموک شاه می‌بایست با گرفتن دستانِ تندیسِ مردوک در معبد بزرگ او، اساقیل، در بابل قدرتش را تجدید کند. حتی وقتی قوم آشور بابل را مسخر ساخت، شاهان آشور می‌بایست سلطنت‌شان را بر بابل هر سال با دیدار از بابل و اجرای مراسم دیرین در جشن سال نو مشروعیت می‌بخشیدند و بعضی از آنان این اجبار را چنان طاقت‌فرسا یافتند که ترجیح دادند از لقب شاه صرف نظر کنند و خود را فقط حاکم بنامند. علاوه بر این، به نظر می‌رسد در اعصار دیرین، و نه در دوران تاریخی، شاهان بابل یا پیشینیانِ وحشیِ آنان، در پایان یک سال حکومت نه‌تنها از تاج و تخت بلکه از جان خود نیز دست می‌شستند. دست‌کم این نتیجه‌ای است که احتمالاً از سند زیر می‌آید. به گفته‌ی بروسوسِ مورخ که به عنوان کاهنی بابلی با اطلاع فراوان سخن می‌گوید، در بابل هر سال جشنی موسوم به ساکایا برگزار می‌شد. مراسم در شانزدهمِ ماه لوس می‌آغازید و پنج روز طول می‌کشید و در طی آن ارباب و بنده جایشان را عوض می‌کردند. بندگان فرمان می‌دادند و سروران فرمان می‌بردند. اسیری محکوم به مرگ لباس شاهی می‌پوشید، بر تخت شاهی می‌نشست و هر فرمانی که می‌خواست صادر می‌کرد. می‌خورد، می‌آشامید، خوشگذرانی می‌کرد و با معشوقه‌های شاه می‌خوابید. اما با به سر رسیدن پنج روز کسوت شاهی از تنش درمی‌آوردند، تازیانه‌اش می‌زدند و به دار یا به صلابه‌اش می‌کشیدند. او در طول فرمانروایی کوتاهش لقبِ زوگانِس داشت. این مراسم احتمالاً فقط نشان‌دهنده‌ی مضحکه‌ی شومی است که گناهکاری محکوم به مرگ در فصل عشرت انجام می‌دهد. اما یک مورد ــ اجازه‌ی عشق‌ورزی با معشوقه‌های شاه به شاهی قلابی دادن ــ با این تعبیر تضاد قطعی دارد. با توجه به پنهان بودن و حرمتِ متعصبانه‌ی حرمسراهای سلاطین مشرق‌زمین می‌توان اطمینان داشت که شاه جبّار هرگز اجازه‌ی تجاوز به این حریم آن هم به مجرمی محکوم به مرگ نمی‌داد مگر آن که علتی بسیار خطیر موجود می‌بود. مشکل بتوان گفت که این علتِ بسیار خطیر چیزی جز این می‌توانست باشد که مرد محکوم به مرگ قرار بود به جای شاه کشته شود و برای آن که این جانشینی کامل گردد لازم بود که محکوم در طی حکومتِ کوتاهش از

علاوه بر این به نظر می‌رسد در اعصار دیرین شاهان بابل پس از یک سال سلطنت کشته می‌شدند. شاه ساختگی که در جشنِ ساکایا کشته می‌شد احتمالاً جایگزین شاهِ حقیقی بود.

همه‌ی امتیازات و حقوق شاهانه برخوردار شود. در این جانشینی نکته‌ی تعجب‌آوری وجود ندارد. این قانون که شاه باید با بروز علایم سستیِ جسمانی یا در پایانِ مدتی معین کشته شود، مسلماً قانونی است که شاهان دیر یا زود به فکر الغا یا اصلاح آن می‌افتادند. دیدیم که در اتیوپی، سوفالا، و آیی‌ئو، شاهان دانا و هوشمند این قانون را کنار گذاشتند و در کالیکوت، رسمِ کهنِ کشتنِ شاه در پایان دوازده سال به این صورت تغییر یافت که هر کس بتواند در انتهای دوره‌ی دوازده ساله به شاه حمله کند و در صورت کشتنِ او به جایش بنشیند. گرچه چون شاه در این روزها همواره با محافظ حرکت می‌کرد تا مراقب جانش باشند، این رسم اندکی بیش از تشریفات بود. نوع دیگری از تغییرات در خصوص این قانونِ بی‌رحمانه‌ی کهن را در همین رسم بابلیان که شرح داده شد می‌بینیم. وقتی زمانِ کشته شدنِ شاه نزدیک می‌شد (در بابل این زمان ظاهراً در پایان یک سال سلطنت بود) چند روز از شاهی کناره می‌گرفت و در طول این مدت کسی دیگر به جای او سلطنت می‌کرد و به قتل می‌رسید. در اول، شاهِ موقت شاید فردی بی‌گناه و احتمالاً از اعضای خاندان خود شاه بود، اما با پیشرفت تمدن قربانی کردن شخصی بی‌گناه بر خلاف احساسات عمومی می‌بود و بنابراین محکوم به مرگی را به سلطنتِ کوتاه‌مدت و مرگبار گماشتند. در پی‌آیند این مبحث نمونه‌های دیگری از محکوم به مرگی که مرگ خدا را مجسم می‌کند خواهیم دید. زیرا نباید از یاد برد که همچنان که موردِ شاهان شیلوک آشکارا نشان می‌دهد، شاه در مقام خدا یا نیم‌خدا کشته می‌شود و مرگ و رستاخیز او به عنوان تنها راهِ جاودان ساختن حیات خداوندانه برای رستگاری قوم او و همه‌ی جهان ضروری شمرده می‌شود.

آثاری از کشتن شاه پس از یک سال سلطنت ظاهراً در جشن موسوم به ماکاهیتی که در آخرین ماه سال در هاوایی برگزار می‌شود به جا مانده است. حدود یک‌صد سال پیش جهانگردی روسی مراسم را این‌گونه وصف می‌کند: «تابوی ماکاهیتی به جشن کریسمسِ ما بی‌شباهت نیست. جشن یک ماه تمام ادامه دارد و در ضمن آن مردم به انواع رقص و بازی و جنگ دروغین می‌پردازند. شاه هر جا که هست باید جشن را افتتاح کند. در این هنگام او مجلل‌ترین لباس‌هایش را می‌پوشد و در قایقی در کنار ساحل می‌راند و گاهی شماری از رعایایش نیز دنبال اویند. صبح زود راه می‌افتد و باید طلوع خورشید گردش را به پایان بَرَد. قوی‌ترین و کارآزموده‌ترین جنگاور را انتخاب می‌کنند تا هنگام پیاده شدن او در ساحل به پیشباز رود. این جنگاور ناظر قایق‌سواری اوست و به محض این که شاه پا به خشکی می‌گذارد و شنل از دوش برمی‌افکنَد، نیزه‌اش را از حدود سی قدمی به سوی او پرتاب می‌کند و شاه یا باید نیزه را با دست بگیرد یا از آن آسیب خواهد دید. این عمل جنبه‌ی شوخی ندارد شاه اگر نیزه را گرفت، آن را زیر بغل می‌گذارد و سر نیزه را پایین می‌گیرد و به معبد **یاهی‌وو** می‌بَرَد. هنگام ورودش انبوه مردم شروع به نبردی ساختگی می‌کنند و دیری

نمی‌گذرد که آسمان از تیر و نیزه‌ی مشقی سیاه می‌شود. چند بار به هامامیا [شاه] توصیه کرده‌اند که این مراسم عجیب را که هر سال جانش را به خطر می‌افکند موقوف سازد، اما سودی نکرده است. پاسخ او همیشه این است که همچنان که هر کس در جزیره می‌تواند نیزه به سویش پرتاب کند او نیز می‌تواند بگیردش. در طی جشن ماکاهیتی هیچ مجازاتی در سراسر کشور صورت نمی‌گیرد و هیچ کس نمی‌تواند در این چند روز، هر کار مهمی هم که داشته باشد، جایی را که در آن هست ترک کند.»

این که شاه را همواره در پایان یک سال سلطنت بکشند وقتی محتمل‌تر می‌شود که بدانیم در حال حاضر نیز سرزمینی هست که در آنجا سلطنت و عمر سلطان در یک روز به سر می‌رسد. در نگویو از ایالت‌های کنگوی قدیم رسم است رییس قبیله‌ای را که به سلطنت رسیده است در شب تاجگذاری‌اش بکشند. حق جانشینی به رییس قبیله‌ی موسورونگو می‌رسد اما جای تعجبی نیست که وی از آن استفاده نمی‌کند و تخت سلطنت همیشه خالی است. «کسی نمی‌خواهد به خاطر چند ساعت افتخار بر تخت سلطنت نگویو جانش را از دست بدهد.»

فصل ۳

فرمانروایان موقت

عزل سالانه‌ی شاهان و نشاندنِ فرمانروایان ظاهری و موقت به جای آن‌ها.

شاهان موقت در کامبوج.

در بعضی سرزمین‌ها شکل دگرگون‌شده‌ای از رسمِ کهنِ شاه‌کُشی که ظاهراً در بابل رواج داشت بیش از پیش ملایم‌تر شده بود. شاه باز هم هر سال مدت کوتاهی عزل می‌شود و فرمانروای دیگری کمابیش به طور صوری جانشین او می‌شود، اما در پایان مدتِ تعیین شده دیگر کشته نمی‌شود، هرچند که گاهی اوقات هنوز نمونه‌هایی از اعدام ساختگی وجود دارد که یادگار دورانی است که شاهِ ظاهری واقعاً کشته می‌شد. اکنون نمونه‌هایی می‌آوریم. در ماه مه آک (فوریه /بهمن) شاه کامبوج هر سال سه روز عزل می‌شد و در این مدت به‌کار حکومت نمی‌پرداخت، دست به مُهرهای سلطنتی نمی‌زد، حتی درآمدهایی را که خاص او بود دیگر دریافت نمی‌کرد. به جای او شاه موقتی موسوم به سداک مه‌آک به معنی فرمانروای ماه بهمن سلطنت می‌کرد. مقام شاه موقت موروثیِ خانواده‌ای بود که با دربار پیوند دوری داشت. درست همچون جانشینیِ سلطنتِ واقعی پسران جانشین پدران و برادران کوچک‌تر جانشین برادران بزرگ‌تر می‌شدند. در روز سعدی که ستاره‌شناسان تعیین می‌کردند شاه موقت به همراه بزرگان و اشراف مشایعت می‌شد. بر یکی از فیل‌های سلطنتی می‌نشست و در کجاوه‌ی شاهی جلوس می‌کرد و سربازان با لباس‌های تشریفاتی به عنوان نمایندگان اقوام مجاورِ سیام، آنام، لائوس و غیره در التزام رکابش قرار می‌گرفتند. به جای تاج زرین، کلاه سفید لبه‌داری به سر می‌نهاد و نشان‌های ملوکانه‌اش به جای آن که از طلای الماس‌نشان باشد از چوب نتراشیده بود. پس از کرنش به شاه حقیقی که سلطنت را برای سه روز همراه با کلیه عواید ملوکانه‌ی این مدت (البته رسم اخیر مدتی است که منسوخ شده است) از او تحویل می‌گرفت، با همراهان خود دور کاخ می‌گشت و در خیابان‌های پایتخت راه می‌افتاد. در روز سوم، پس از گردشِ مرسوم دستور می‌داد که فیل‌ها «تپه‌ی برنج» را، که داربستی از بامبو بود و دورش را بافه‌های برنج احاطه کرده بود، زیر پا له کنند. مردم برنج‌ها را جمع می‌کردند و هر کس مقداری از آن را به نشانه‌ی اطمینان از خوبیِ محصول‌اش به خانه می‌بُرد. مقداری نیز شاه برمی‌داشت و می‌بایست می‌پخت و به راهبان هدیه می‌کرد.

شاهان موقت در سیام در ایام گذشته.

در سیام در روز ششمِ ماهِ ششم (آخرِ ماه آوریل /اردیبهشت) شاه موقتی تعیین می‌کنند و شاه از کاخش بیرون نمی‌آید. این شاه موقت مأمورانش را به اطراف روانه می‌کند تا هرچه در بازار و دکان‌ها یافتند برگیرند و مصادره کنند، حتی کشتی‌ها و قایق‌هایی که در این سه روز وارد بندر می‌شوند مال او خواهند بود و باید به او تحویل داده شوند. شاه موقت به مزرعه‌ای در مرکز شهر می‌رود که خیشی زراندود در آن هست که به گاوهایی بزک‌شده و آراسته بسته است. پس از آن‌که خیش را با روغن معطر آغشتند و گاو را با بخور مالش دادند، شاه ساختگی ۹ شیار با خیش ایجاد می‌کند و پشت سرش زنان سالخورده‌ی دربار نخستین بذر بهاری را بر زمین می‌پاشند. وقتی کارِ کندنِ ۹ شیار تمام شد مردم تماشاگر هجوم می‌آورند و بذرهایی را که تازه پاشیده شده‌اند جمع می‌کنند و معتقدند که اگر این دانه‌ها با دانه‌ی برنج قاطی شوند موجب فراوانیِ محصول می‌شوند. سپس یوغ از گاوها برمی‌گیرند و برنج، ذرت، کنجد، بلغور هندی، موز، نیشکر، خربزه، و از این قبیل در جلوِ آن‌ها می‌گذارند. گاوها هر یک را که اول بخورند گمان می‌رود که همان در آن سال گران خواهد بود و بعضی نیز عکس آن را تعبیر می‌کنند. در این هنگام شاه موقت به درختی تکیه می‌دهد و پای راست را بر زانوی چپ قرار می‌دهد و به خاطرِ این‌گونه روی یک‌پا ایستادنش در بین عامه به شاه یک‌پا مشهور است، اما لقب رسمی‌اش فایا فولاتپ «سرورِ آسمانیان» است. او نوعی کارگزارِ کشاورزی است؛ در هر اختلافی در مورد مزارع، برنج و مانند آن به او رجوع می‌کنند. مراسم دیگری هم هست که ضمن آن وی به نقش شاه درمی‌آید. این مراسم در ماه دوم (که با فصل سرما مصادف است) برگزار می‌شود و سه روز طول می‌کشد. او با اطرافیانش به جای بازی در بیرونِ معبد برهمنان می‌رود که تعدادی دیرک بهاری مانند دیرک‌های ماه مه در آن برپاست و برهمنان بر آن‌ها تاب می‌خورند. در حالی که آنان مشغول رقص و نشاط و بازی‌اند سرورِ آسمانیان باید روی جایگاهی که از آجر ساخته و سفیدکاری شده است و پارچه‌ی سفید بر آن کشیده و فرش گسترده‌اند روی یک پا بایستد. به چارچوبی تکیه می‌دهد که طاقی زراندود دارد و در هر طرفش برهمنی می‌ایستد. برهمنانِ رقصان با شاخ گاوی که در دست دارند از دیگ بزرگ مسینی آب می‌آورند و بر تماشاگران می‌پاشند و آن را خوش‌یمن می‌دانند و معتقدند که موجب آسایش و آرامش، سلامت و رفاه مردم می‌شود. مدتی که سرورِ آسمانیان باید روی یک پا بایستد حدود سه ساعت است. گمان بر این است که وی به این وسیله «نظر و مشیت دیوات‌ها (Devatts) و ارواح را جلب می‌کند.» اگر پای دیگرش را بر زمین بگذارد «باید به تاوان آن از اموال خود چشم پوشد و خانواده‌اش نیز به بردگی شاه درمی‌آید، زیرا کاری بدیُمن محسوب می‌شود و نشانه‌ی نابودی کشور و تزلزل تخت سلطنت است. اما اگر محکم سر جای خود بایستد بر تمام ارواح شریر پیروز می‌شود و علاوه بر این، حداقل به ظاهر، هر کشتی که در طول این سه روز وارد بندر شود

به تملک او درمی‌آید و بار کشتی به او تعلق می‌گیرد، هم‌چنین می‌تواند در شهر به هر دکانی که باز باشد وارد شود و هرچه می‌خواهد بردارد.»

رسم جدیدِ شاهانِ موقت در سیام.

تا حدود اواسط قرن نوزدهم یا دیرتر، وظایف و مزایای شاه یک پای سیامی این چنین بود. در عهد سلطنت شاهِ روشن‌بینِ اخیر این شخصیت شگفت تا حدودی اهمیت و جبروتش را از دست داد و از بار این وظایف فارغ شد. او هنوز هم مثل قدیم نظاره‌گر تاب خوردنِ برهمنان بر روی تابی است که به دو دیرک بلند، هر کدام با ۹۰ فوت ارتفاع، بسته‌اند، اما دیگر اجازه دارد بنشیند و مجبور نیست روی یک پا بایستد و اگر چه مردم انتظار دارند که در سراسر مراسم پای راستش را بر زانوی چپ قرار دهد، اگر احیاناً پایش را از فرط خستگی بر زمین گذارد، که برای مردم موجب تأسف عمیقی خواهد بود، جریمه و غرامتی به آن تعلق نمی‌گیرد. نشانه‌های دیگری نیز حاکی از غلبه‌ی ایده و تمدن غرب در شرق است. خیابان‌هایی که به محل مراسم ختم می‌شود پر از کالسکه‌ها و ارابه‌هاست: تیرهای چراغ و تیرهای تلگراف، که تماشاگران مشتاق چون میمون از آن بالا می‌روند، در میان این ازدحام نمایان است. و در این حال که گروه نوازنده‌ی ژنده‌پوشی به سبک قدیم با لباس‌های رنگ و وارنگ زرد و عنابی مثل قدیم‌ها بر طبل می‌کوبند و در شیپورها می‌دمند. انبوه سربازانِ پا برهنه با یونیفورم‌های پر زرق و برق چست و چالاک از جلوِ گروه موزیک منظم ارتش مدرن که «رژه‌ی نظامی در جورجیا» را می‌نوازد عبور می‌کنند.

شاهان موقت در سمرقند و مصر علیا.

در روز اول ماه ششم که آغاز سال محسوب می‌شد، فرمانروا و مردم سمرقند لباس‌های نو می‌پوشیدند و موی سر و ریش خود را اصلاح می‌کردند. سپس به جنگلی نزدیک پایتخت می‌رفتند و سوار بر اسب مشغول تیراندازی می‌شدند که هفت روز طول می‌کشید. در روز آخر هدف یک سکه‌ی طلا بود و کسی که آن را می‌زد، یک روز بر تخت شاهی جلوس می‌کرد. در مصر علیا در اولین روز سال خورشیدی به تقویم قبطی، برابر با دهم سپتامبر که آب رود نیل به بیشترین حد خود می‌رسد حکومتِ معمولِ کشور سه روز به حالت تعلیق درمی‌آید و هر شهری برای خود حاکمی برمی‌گزیند. فرماندارِ موقت نوعی کلاه بلندِ لوده‌ها بر سر می‌گذارد و ریش دراز بوری نیز دارد و ردای بلندِ عجیب و غریبی بر تن می‌کند. او با عصای سلطنت در دست، به همراه مردمانی که وانمود می‌کنند کاتبان و مأموران و ضابطان اویند به خانه‌ی فرماندار روانه می‌شود. فرماندار جایش را به او می‌سپارد و فرمانروای ساختگی بر مسند می‌نشیند و به داوری و رتق و فتق امور می‌پردازد و حتی فرماندار و مقاماتِ زیردستش نیز باید تصمیمات و احکام او را بپذیرند. شاه ساختگی پس از سه روز به مرگ محکوم می‌شود، ردای او را آتش می‌زنند و از خاکستر آن «فلاح» می‌زاید. این آیین شاید بازمانده‌ی رسم کهن شاه سوزانِ حقیقی است. در اوگاندا برادرانِ شاه را می‌سوزاندند زیرا ریختن خونِ شاهی جایز نبود.

شاهان موقت در مراکش.

طلاب علوم اسلامی در شهر فاس مراکش مجازند برای خود یک سلطان انتخاب کنند که چند هفته‌ای حکومت می‌کند و به سلطان‌الطلاب موسوم است. این مقام را به مزایده می‌گذارند و بالاترین پیشنهاد برنده می‌شود. سلطان شدن مزایای مهمی دارد زیرا صاحب این منصب از آن پس از مالیات معاف می‌شود و حق دارد از سلطان حقیقی تقاضای لطف و بخشش کند. سلطان درخواست را به ندرت رد می‌کند؛ درخواست معمولاً آزاد شدن یک زندانی است. علاوه بر این، مأموران سلطانِ طلاب بر دکان‌ها و خانه‌ها مالیات می‌بندند و از آن‌ها درخواست‌های مضحکی می‌کنند. سلطان موقت از تجمل و شکوهِ دربار حقیقی نیز برخوردار است و کبکبه‌ی او در میان غلغله و فریادهای مردم و همراه با ساز و آواز از خیابان‌ها عبور می‌کند و در این مدت سایبان سلطنتی را روی سرش می‌گیرند. با جمع‌آوری مالیات‌های وصول شده و پیشکش‌های داوطلبانه‌ی مردم، که سلطان حقیقی نیز خلعت و هدایای سخاوتمندانه‌ای بر آن می‌افزاید، طلاب ضیافت پر شکوهی راه می‌اندازند و به شادمانی و سرگرمی و بازی و تفریح می‌پردازند. سلطان ساختگی هفت روز اول را در مدرسه می‌مانَد و سپس فرسنگی از شهر کناره می‌گیرد و در کناره‌ی رودی اتراق می‌کند. در این هنگام فقط طلاب همراه اویند و از مردم و شهروندان اثری نیست. در روز هفتمِ اقامتش در بیرون شهر سلطان از او دیدار می‌کند، خواسته‌اش را اجابت می‌کند و اجازه می‌دهد که هفت روز دیگر به حکمرانی‌اش ادامه دهد و به این ترتیب فرمانروایی «سلطانِ طلاب» ظاهراً سه هفته طول می‌کشد اما با سرآمدنِ شش روز از هفته‌ی آخر، سلطانِ ساختگی شبانه به شهر می‌گریزد. این سلطنتِ موقت همیشه در فصل بهار در اوایل آوریل رخ می‌دهد. می‌گویند منشأ آن چنین بوده است: وقتی مولای رشید دوم در ۱۶۶۴ یا ۱۶۶۵ م برای جلوس به تخت سلطنت می‌جنگید، یک یهودی مسند فرمانروایی را در طنجه (Taza) غصب کرده بود، اما به خاطر وفاداری و فداکاری طلاب به زودی از تخت فرمانروایی ساقط شد. آنان برای عملی کردن قصد خود ترفند جالبی زدند. چهل نفرشان در صندوق‌هایی مخفی شدند و صندوق‌ها را به عنوان پیشکش برای سلطان غاصب فرستادند. در دلِ شب، هنگامی که یهودیِ غاصب آسوده در رختخواب غنوده بود، درِ صندوق‌ها آهسته باز شد و چهل دلاور بیرون خزیدند، غاصب را کشتند و به نامِ سلطان واقعی زمام امور را به دست گرفتند و سلطان به نشانه‌ی تقدیر از کمک کارسازِ آنان مقرر داشت که طلاب هر سال سلطانی برای خود برگزینند. از این داستان برمی‌آید که برای توضیح دادنِ رسم و آیینی کهن که معنا و منشأ آن فراموش شده بود ساخته شده است.

شاه موقت در کورنوال.

آیینِ برگزیدنِ شاهی دروغین در هر سال به مدت یک روز تا قرن هفدهم در لاست‌ویتی‌یل در کورنوال رایج بود. در «یکشنبه‌ی عید پاکِ کوچک» مالکانِ آبادی و ملک اربابی، شخصاً یا توسط نمایندگان خود، جلسه‌ای می‌کردند و یکی را از بین خود به قرعه

برمی‌گزیدند، او را می‌آراستند و با کبکبه و دبدبه بر اسبی می‌نشاندند، تاجی بر سرش می‌نهادند و عصای حکمرانی به دستش می‌دادند و در حالی که شمشیری پیشاپیش‌اش حرکت داده می‌شد، از خیابان‌های اصلی به سوی کلیسا روانه می‌شد و بقیه‌ی یارانش نیز سوار بر اسب همراهی‌اش می‌کردند. کشیش که بهترین ردایش را به تن داشت در حیاط کلیسا به استقبال‌اش می‌آمد و همراهی‌اش می‌کرد تا در مراسم نیایش شرکت کند. پس از خروج از کلیسا، با همان تشریفات به خانه‌ای که برای پذیرایی از او در نظر گرفته شده بود می‌رفت. اینجا ضیافتی در انتظار او و همراهانش بود. او بر سر میز می‌نشست و میزبانان در جلویش زانو می‌زدند و از او پذیرایی شاهانه‌ای می‌کردند. مراسم با صرف شام به پایان می‌رسید و هرکس به خانه‌ی خود می‌رفت.

شاهان موقت در آغاز سلطنت.

گاهی فرمانروای موقت نه هر سال بلکه یک‌بار برای همیشه در سرآغاز هر سلطنتی به تخت می‌نشیند. در سرزمین جامبی در سوماترا رسم است که در آغاز هر سلطنتِ جدید مردی عادی به تخت بنشیند و به مدت یک روز از امتیازات سلطنتی برخوردار شود. در منشأ این رسم می‌گویند که روزگاری سلطنت کشور به پنج برادر رسید که چهار برادر بزرگ‌تر هر کدام به سبب نوعی نقص جسمانی نمی‌توانستند به تخت سلطنت جلوس کنند و بنابراین سلطنت به برادر کوچک‌تر رسید، اما برادر بزرگ‌تر فقط یک روز به تخت نشست و این حق را در خاندان خود موروثی ساخت که آنان نیز در آغاز هر سلطنتی یک روز به تخت بنشینند. به این ترتیب، مقام فرمانروای موقت در خانواده‌ای که خویشاوند دربار باشد موروثی است.

شاهان موقت وظایف جادویی یا الهی را انجام می‌دهند.

پیش از آن که به شواهد دیگری در این خصوص بپردازیم شایسته است که نکاتی درباره‌ی شاهان موقت مورد توجه خاص قرار گیرد. در وهله‌ی اول، شواهدی که از سرزمین کامبوج و سیام ذکر کردیم آشکارا نشان می‌دهد که در اینجا به ویژه وظایفِ الوهی یا جادوییِ شاه است که به جانشین موقت او انتقال می‌یابد. این نکته از این اعتقاد پیدا می‌شود که فرمانروای موقتِ سیام با بالا نگهداشتنِ پایش بر ارواح شیطانی فایق می‌آید و با به زمین گذاشتنِ پایش ممکن است ملک و سلطنت را به خطر اندازد. باز، مراسم لگدکوب کردنِ «تلِّ برنج» در کامبوج و مراسم شخم‌زنی و دانه‌پاشی در سیام افسونی برای افزایش محصول است زیرا گمان بر این است که هر کس مقداری از برنج پای‌کوب شده یا بذرِ کاشته شده را به خانه بَرَد، فراوانیِ محصول او مسلّم می‌شود. علاوه بر این، وقتی نماینده‌ی سیامیِ فرمانروا خیش را به پیش می‌رانَد، مردم نگرانِ اویند. نگرانی برای آن نیست که او شیارهای راست و مستقیم بزند بلکه برای آن است که دقیقاً ببینند دامن ردای ابریمشین او تا کجای پایش می‌رسد زیرا وضع هوا و اندازه‌ی محصول در آن سال را بسته به آن می‌دانند. اگر سرورِ آسمانیان دامن قبایش را تا روی زانویش بالا بکشد هوا بارانی خواهد بود و

باران‌های سیل‌آسا محصول را از بین خواهد برد. اگر دامنش در ناحیه‌ی قوزک پایش قرار گیرد نشانه‌ی قحطی است. هوای مساعد و محصول فراوان در صورتی است که دامن ردای او درست روی نرمه‌ی ساق پا قرار گیرد. روند طبیعت و شادی یا اندوهِ مردم چنین بستگیِ تنگاتنگی با جزیی‌ترین عمل و حرکتِ نماینده‌ی فرمانروا دارد. اما کارِ افزایش دادن محصول که به این صورت به فرمانروایان موقت محول می‌شد، از اموری جادویی است که در جوامع بدوی معمولاً بر عهده‌ی فرمانروایان قرار گرفت. این قاعده که شاه ساختگی باید بر یک پاروی جایگاهی بلند در مزرعه‌ی برنج قرار گیرد شاید اصلاً نوعی افسون برای افزودن بر مقدار محصول بود؛ دست‌کم هدفِ مراسم مشابهی که پروسی‌های قدیم انجام می‌دادند همین بود. بلندقدترین دختر روی یک پا بر جایگاهی می‌ایستاد. دامنش پر از کلوچه بود و جام شرابی در دست راست و پوستِ نارون یا کتانی در دست چپ داشت و از خدا، وایزگانتوس، می‌خواست که محصول را چنان افزایش دهد که بلندیِ گیاهانِ مزرعه تا جایی که او ایستاده بود برسد. سپس، پس از سر کشیدنِ شراب، جام را دوباره پر می‌کردند و او به نشانه‌ی پیشکش به وایزگانتوس آن را بر خاک می‌ریخت و کلوچه را از دامنش برمی‌داشت و به سوی پریانِ همراهش می‌انداخت. اگر می‌توانست تا پایان مراسم روی یک پا بایستد نشانه‌ی آن بود که آن سال محصول خوبی به بار خواهد آمد اما اگر پایش را بر زمین می‌نهاد بیم آن می‌رفت که محصول خوب نباشد. تاب خوردنِ برهمنان نیز، که سرورِ آسمانیان سابقاً ایستاده بر یک پا نظاره‌گرِ آن بود، احتمالاً همین معنی را دارد. طبق اصول جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی می‌بایست این اعتقاد وجود داشته باشد که راهبان هرچه بالاتر تاب می‌خوردند، محصول برنج همان قدر بیشتر می‌شد.

در ایران شاهان موقت در مواقع اضطراری جایگزین شاه حقیقی می‌شدند.

در مواردی که ذکر شد، فرمانروای موقت طبق رسمِ رایج هر سال انتخاب می‌شد. اما در موارد دیگر این کار فقط برای رفع اضطرار موجود، مثل رهانیدنِ شاه حقیقی از شرّی عینی یا احتمالی و منتقل کردن آن به شخص دیگری که مدت کوتاهی به جای او به تخت سلطنت می‌نشیند، صورت می‌گیرد. در تاریخ ایران نمونه‌هایی از این‌گونه جانشینیِ موقتی وجود دارد. شاه عباس کبیر، از قدرتمندترین شاهان ایران، که از ۱۵۶۸ تا ۱۶۲۸ سلطنت می‌کرد، از منجم‌های خود در ۱۵۹۱ شنید که خطری مهیب او را تهدید می‌کند. او از سلطنت کناره گرفت و غیر مسلمانی به نام یوسف را، که احتمالاً مسیحی بوده است، به جای خود بر تخت نشاند، تا در صورت بروز خطر خود در امان بماند. فرد جانشین تاج بر سر گذاشت و مدت سه روز، اگر قول مورخان ایرانی درست باشد، نه‌تنها از نام و مُلک پادشاه بلکه از اقتدار او نیز برخوردار گشت و در پایان این سلطنت کوتاه به مرگ محکوم شد: با قربانی شدنِ او تقدیر آسمانی و حکم کواکب انجام گرفت و منجّمان به شاه عباس، که در سعدترین ساعت به تختِ سلطنت بازگشته بود، سلطنتی دراز و پر شکوه وعده دادند.

فصل ۴

قربانی کردنِ پسرِ فرمانروا

شاهان موقت گاهی با شاهان حقیقی ارتباط نَسَبی داشتند.

نکته‌ای درباره‌ی فرمانروایان موقت که در فصل پیشین شرح داده شد آن است که در دو جا (کامبوج و جامبی) آنان از تباری هستند که خویشاوندِ خاندان سلطنتی شمرده می‌شوند. اگر نظر ما در خصوص منشأ این سلطنت‌های موقت درست باشد، به سهولت می‌توان دریافت که چرا جانشینِ فرمانروا گاهی اوقات می‌بایست از تبار خود شاه باشد. زمانی که فرمانروا برای نخستین بار توانست قربانی شدنِ کسِ دیگری را به جای خود بقبولانَد، در واقع توانسته بود ثابت کند که مرگ آن کس دقیقاً همان تأثیر مورد نظر را خواهد داشت که مرگ خود او می‌داشت. آن وقت شاه به عنوان خدا یا نیم‌خدایی می‌بایست می‌مُرد و بنابراین کسی که به جای او می‌مُرد می‌بایست، حداقل مدتی، از خصوصیات الوهیِ فرمانروا برخوردار می‌شد. چنان که دیدیم، در مورد شاهان موقتِ سیام و کامبوج مسلماً همین موضوع مطرح بود. آنان وظایفِ ماورای طبیعی داشتند که در جوامع قدیم‌تر جزو ویژگی‌های فرمانروا بود. اما هیچ کسی بهتر از پسر خودِ فرمانروا نمی‌توانست جنبه‌ی خدایی فرمانروا را نشان دهد و شاید گمان می‌رفت که وی از خصلت الهیِ پدرش برخوردار است. از این رو، هیچ کسی برای قربانی شدن به جای فرمانروا و، از طریق او، به خاطر همه‌ی مردم، مناسب‌تر از پسرِ فرمانروا نبود.

داستانِ شاه آتاماس و پسرانش.

در یونان باستان گویا دست‌کم یک خانواده‌ی شاهی با قدمت بسیار زیاد وجود داشته است که پسرانِ ارشد آن همواره به جای پدران فرمانروای‌شان قربانی می‌شدند. وقتی خشایار شاه در رأس سپاه قدرتمندش از تسالی می‌گذشت تا در ترموپیل بر اسپارت بتازد، سر راهش به شهرِ الوس رسید. آنجا معبد زئوس لافیستی را به او نشان دادند و راهنماها درباره‌ی آن داستان غریبی نقل کردند که کم و بیش چنین بود. روزگاری فرمانروای آن سرزمین موسوم به آتاماس همسری به نام نیفلا اختیار کرد و از او پسری به نام فریکسوس و دختری به نام هلا یافت. سپس همسر دومی اختیار کرد که اینو نام داشت و از او نیز دو پسر به نام‌های لیارخوس و ملیسرتس داشت. اما زنِ دومش به ناپسری و نادختری‌اش، فریکسوس و هلا، رشک می‌بُرد و نقشه‌ی مرگ‌شان را در سر داشت و بر آن شد که با مکر و

غدر به نیت شوم خود نایل شود. نخست زنانِ شهر را واداشت که نهانی بذر غله را پیش از آن که کاشته شود تفت دهند. به این ترتیب در سال بعد محصولی به بار نیامد و مردم از فرط قحطی و گرسنگی مُردند. آن‌گاه فرمانروا پیک‌هایی نزد کاهن دلفی فرستاد تا درباره‌ی علت این بلیه تحقیق کند. اما نامادریِ دیوصفت پیک را تطمیع کرد که به شاه بگوید ندای آسمانی گفته است بلا رفع نخواهد شد مگر آن که بچه‌های آتاماس از زنِ اولش برای زئوس قربانی شوند. وقتی آتاماس این را شنید، دنبال فرزندانش فرستاد که مراقب گوسفندان بودند. اما قوچی پشم طلایی چون انسانی به سخن درآمد و آن‌ها را از خطر آگاه کرد. آنان سوار قوچ شدند و پروازکنان از خشکی‌ها و دریاها گذشتند. در این هنگام دختر از پشت حیوان به دریا فرو افتاد و غرق شد اما برادرش، فریکسوس به سلامت به سرزمین کولخیس رسید که یکی از فرزندان خورشید در آن فرمانروایی می‌کرد. فریکسوس با دختر فرمانروا وصلت کرد و از او پسری به نام سیتیسوروس یافت و آنجا قوچِ پشم طلایی را برای زئوس خدای پرواز قربانی کرد، اما برخی را نظر بر این است که حیوان را برای زئوسِ لافیستی قربانی کرده است. پشم زرین آن را نیز به پدرزنش داد که او آن را بر درخت بلوطی در بیشه‌ی سحرآمیزِ آریس آویخت و اژدهایی همواره بیدار را بر حراستش گماشت. در این بین در وطن، یکی از کاهنان دلفی فرمان داد که شاه آتاماس خود باید به خاطر کشور و مردم قربانی شود. پس مردم او را در میان گرفتند و چون قربانی با گلبندها آراستند و به سوی محرابش بردند و نزدیک بود قربانی‌اش کنند که یا به دست نوه‌اش سیتیسوروس نجات یافت که سر بزنگاه از کولخیس رسیده بود، یا به دست هرکول که خبر داد فریکسوس پسر شاه هنوز زنده است. به این ترتیب آتاماس جان به در بُرد اما دیوانه شد و پسرش لیارخوس را با جانوری وحشی عوضی گرفت و او را با تیر کُشت. سپس قصد جانِ پسرِ دیگرش ملیسرتس را کرد اما مادرش اینو نجاتش داد و گریخت و خود و پسرش را از صخره‌ی بلندی به دریا انداخت. مادر و پسر به شکل پریان دریایی درآمدند و پسر در جزیره‌ی تندوس از منزلت زیادی برخوردار شد تا آنجا که کودکان را برایش قربانی می‌کردند. بدین‌سان آتاماسِ شوربخت که زن و بچه‌هایش را از دست داده بود کشورش را ترک گفت و چون از غیب‌گوی معبد پرسید که کجا باید اقامت کند جواب شنید هر جا که حیوانات وحشی مایه‌ی سرگرمی‌اش شوند جایگاه او خواهد بود. با گله گرگی همراه شد که گوسفندی را می‌دریدند و چون او را دیدند گریختند و پس‌مانده‌ی خونینِ صیدشان را برای او گذاشتند. بدین‌سان غیب‌گو راضی شد. اما چون شاه آتاماس در قبال گناهانش به خاطر کشور قربانی نکرده بود فرمان آسمانی بر این تعلق گرفت که پسر ارشد خاندان او در هر نسلی اگر به تالار شهر، که یکی از افراد خاندانِ آتاماس آنجا برای زئوس لافیستی پیشکش می‌برد، پا بگذارد باید بی‌چون و چرا قربانی شود. به خشایار شاه گفتند که بسیاری از افراد خانواده‌ی او برای فرار از این

اولاد ذکورِ شاه آتاماس باید قربانی می‌شدند.

سرنوشت به سرزمین‌های دیگر گریختند اما بعضی از آن‌ها پس از دیری بازگشتند و هنگام ورود به تالار شهر نگهبانان دستگیرشان کردند؛ به صورت قربانی آراستند و در حلقه‌ی انبوهِ مردم به قربانگاه بردند و قربانی کردند*.

خانواده‌ای از تبار شاهی در اورخومنوس که قربانی می‌شد.

این ظن را که این رسم وحشیانه به هیچ وجه حتی در ایام آتی منسوخ نشده بوده است یک مورد قربانی کردنِ انسان در عصر پلوتارک تقویت می‌کند که در اورخومنوس، از شهرهای بسیار قدیمِ بویوتیا، روی داد که فقط چند فرسخی از زادگاه آن مورخ فاصله داشت. در آنجا خاندانی می‌زیست که مردانش Psoloeis یا «دود زده» و زن‌هایش Oleae یا «ویرانگر» نامیده می‌شدند. هر سال هنگام جشنواره‌ی اگریونیا کاهن دیونیزوس این زنان را با شمشیری آخته دنبال می‌کرد و اگر می‌توانست یکی‌شان را بگیرد حق داشت او را قربانی کند. در زمان پلوتارک کاهنی به نام زویلوس از این حق برخوردار شد. آن وقت خانواده‌ای که به این صورت می‌بایست هر سال دست‌کم یکی از اعضایش را قربانی دهد از نژاد شاهان بود زیرا تبار خود را به میناس فرمانروای مشهور و قدیمیِ اورخومنوس می‌رسانید که ثروتی افسانه‌ای داشت و گنجینه‌ی شاهانه‌اش آن‌طور که می‌گویند در خرابه‌هایی آنجا که کوه بلندِ سنگلاخِ اورخومنوس به صورت دشتِ وسیعِ کوپاییک درمی‌آید هنوز باقی است. می‌گویند که سه دخترِ آن پادشاه از سایر زنان شهر به خاطر تن دادن‌شان به جنونِ باکوس نفرت داشتند و از این رو وقتی دیگران غرقِ گل و آذین و زرق و برق، با گیسوانی آشفته و رها در باد، از فرط شور و خلسه غریوکشان بر تپه‌های بایرِ اورخومنوس برمی‌شدند و نوای کوبنده‌ی سنج و ضرب‌شان در سکوت کوهستان طنین می‌انداخت، آنان تحقیرکنان در کاخ شاهی می‌نشستند و به نخ‌ریسی و بافندگی می‌پرداختند. اما خشم خدا به وقت خود حتی بر این شاهزاده خانم‌ها در خلوت آرام‌شان فرود آمد. به جوع شدیدی نسبت به خوردن گوشت انسان دچار شدند. بین خود قرعه کشیدند که کدام یک باید بچه‌اش را بدهد که از گوشتش ضیافتی فراهم آورند. قرعه به نام لیوسیپه افتاد و او پسرش هیپاسوس را تسلیم کرد و سه خواهر تکه پاره‌اش کردند. آن «دود زده»ها و «ویرانگر»ها اولادِ این زنانِ گمراه بودند. می‌گویند علت این نامگذاری برای مردان آن خاندان این بود که به نشانه‌ی عزا و ماتم لباس‌های تیره و کدر می‌پوشیدند*.

به‌نظر می‌رسد شاهان تسالی و بویوتیا پسران‌شان را به‌جای خود برای زئوسِ لافیستی قربانی می‌کردند.

در اینجا قربانی گرفتن از میان اعضای خانواده‌ای در اورخومنوس که تبار شاهی داشت بسیار دلالت‌گر است زیرا می‌گویند خودِ آتاماس پیش از عصرِ میناس در سرزمینِ اورخومنوس سلطنت کرده است و هم‌چنین کوهِ لافیستیوس مشرف بر این شهر است و معبد زئوسِ لافیستی، همچنان که در شهر آلیوس در تسالی، در آن قرار دارد و به گفته‌ی روایاتِ آتاماس می‌خواست دو فرزندش فریکسوس و هلا را آنجا قربانی کند. به طور کلّی، از مقایسه‌ی روایت‌های مربوط به آتاماس و مراسمی که در پیوند با اولاد او در اعصار

تاریخی پدید آمد، می‌توان به جرئت گفت که در تسالی و شاید در بویوتیا از دیرباز سلسله‌ای فرمان می‌راند که شاهانش می‌بایست به خاطر کشور برای خدایی موسوم به زئوسِ لافیستی قربانی می‌شدند اما تدبیری اندیشیدند که این سرنوشت مرگبار را به اولاد خود منتقل کنند که از میان‌شان پسر ارشد همواره می‌بایست برای قربانی شدن روانه‌ی محراب شود. با گذشت زمان این آیینِ وحشیانه چنان تخفیف یافت که به جای قربانی شدنِ شاهزاده‌ای قوچی قربانی می‌شد، البته به این شرط که شاهزاده هرگز به تالار شهر که یکی از خویشان او در آنجا پیشکش‌ها را به زئوسِ لافیستی تقدیم می‌کرد پا نگذارد. اما اگر شاهزاده چندان ناخویشتن‌دار بود که پای به جایگاه مقدر بگذارد و خود را عمداً در معرض دیدِ خدایی قرار دهد که با رأفت جایگزین شدن قوچ را نادیده گرفته بود، آن ضرورت و الزامِ باستانی که به اجبار مسکوت و معلق مانده بود، ناگاه همه‌ی نفوذ و نیرویش را بازمی‌یافت و هیچ چاره‌ای نمی‌مانْد مگر آن که شاهزاده جان ببازد. روایت‌های مربوط به قربانی شدنِ شاه یا فرزندانش در زمان قحطی ظاهراً اشاره به این اعتقاد رایج مردمان اولیه دارد که شاه مسئولِ آب و هوا و محصول کشاورزی است و جا دارد که هر نقصانی در این دو مورد را با جان خود تاوان دهد. به عبارت کوتاه، آتاماس و اولادش ظاهراً وظیفه‌ی الوهی یا جادویی را با مقام شاهی درآمیخته بودند و این گمان را ادعای خداییِ سالمونیوس، برادرِ آتاماس، آن طور که روایت شده است، سخت تشدید می‌کند. دیده‌ایم که این آدم جسور مدعی بود که خودِ زئوس است و رعد و برق ایجاد می‌کند و با کوبیدن مس و افروختن مشعل تقلید رعد و برق را درآورد. اگر از روی قیاس داوری کنیم، تقلید رعد و برق نه صرفاً کاری نمایشی برای فریفتن و تحت تأثیر قرار دادنِ ناظران، بلکه افسونِ جادوگرِ فرمانروا به قصد ایجاد پدیده‌های آسمانی از طریق تقلید ناشیانه و خفیف آن‌ها بود.

قربانی‌کردنِ پسرانِ شاه در بین سامی‌ها.

در بین اقوام سامیِ غرب آسیا، شاه به هنگام بحران‌های ملی گاهی اوقات پسرش را به خاطر مردم قربانی می‌کرد. فیلوی بیبلیوسی در کتاب خود درباره‌ی یهودیان می‌گوید: «به هنگام روی آوردن خطرات بزرگ از دیرباز رسم بر این بود که فرمانروای شهر یاقومْ پسر دلبندش را به عنوان کفاره‌ای برای ارواح خبیث به خاطر همه‌ی مردمان قربانی دهد و جوانانی را که بدین‌سان پیشکش می‌شدند ضمن آیین‌های اسرارآمیزی می‌کشتند. به این ترتیب، کرونوس که فنیقی‌ها او را اسراییل می‌نامند و فرمانروای آن سرزمین بود و فقط یک پسر موسوم به یئود داشت (یئود به زبان فنیقی به معنی «تنها فرزند» است) به هنگام جنگ که کشور سخت در خطرِ حمله‌ی دشمنان بود، بر او جامه‌ی شاهی پوشانْد و در محرابی قربانی‌اش کرد.» وقتی فرمانروای موآب به محاصره‌ی اسراییلیان درآمد و کار بر او سخت شد، پسر ارشدش را که می‌بایست به جای او بر تخت نشیند در روی بارو به عنوان قربانی در آتش افکند*.

قربانی‌کردنِ کودکان برای بعل در میان سامی‌ها.

اما در میان قوم سامی رسمِ قربانی کردنِ اولاد خاصِ شاهان نبود. در هنگام بروز بلاهای عظیم مثل شیوعِ طاعون، قحطی یا شکست در جنگ رسم بود که فنیقیان یکی از عزیزان‌شان را برای بَعَل قربانی کنند. یک مؤلف باستان می‌گوید «تاریخ فنیقیان پر از این‌گونه قربانی‌هاست.» نویسنده‌ی گفتگویی منسوب به افلاطون آورده است که مردم کارتاژ انسان‌ها را ذبح می‌کردند تو گویی که کار درست و مشروعی است و می‌افزاید که بعضی‌ها حتی پسران‌شان را برای بعل قربانی می‌کردند*. در میان کنعانیان یا ساکنان بومی فلسطین که اسراییلیانِ مهاجم شکست‌شان دادند اما نابودشان نکردند، گویا رسمِ مخوفِ سوزاندنِ فرزندان به خاطر بَعَل یا مولوک مرتباً اجرا می‌شده است. به نظر بهترین نمایندگان اقوام عبری که مؤلفانِ متونِ گران‌قدر آنان نیز هستند، این‌گونه آیین‌ها نفرت‌انگیز بود و به هم‌وطنان خود هشدار می‌دادند که از شرکت در آن‌ها بپرهیزند. «وقتی به سرزمینی رسیدی که ذات باری خدایت به تو ارزانی می‌دارد، نباید از زشت‌کارهای آن ملت‌ها تبعیت کنی. همراهی نخواهی کرد با کسی که پسر یا دخترش را به گذشتن از آتش وامی‌دارد، با کسی که غیبگویی می‌کند، با کسی که طالع می‌بیند، یا با افسون‌گر یا جادوگر یا ساحر، یا آن‌که با ارواح سخن می‌گوید یا افسون‌ساز یا احضارکننده‌ی ارواح. و هرکه به این اعمال دست می‌یازد در برابر ذات باری زشت‌کاری می‌کند و به خاطر این زشت‌کاری ذات باری خدای تو آنان را از سر راه تو کنار می‌زند.» نیز می‌خوانیم: «و کسی از اولاد خود را برای مولوک در آتش نخواهی انداخت.»* این هشدارها در دورانِ قدیمِ تاریخ اسراییل هر اثری که داشته بود در هر صورت شواهد فراوانی وجود دارد که بعدها قومِ عبری به آن باتلاقِ مطبوعِ خرافات که برگزیدگانِ قوم همواره، و غالباً بیهوده، می‌کوشیدند از آن بازشان دارند، درغلتیده یا شاید بهتر باشد بگوییم مجدداً درغلتیده‌اند. زبورنویس [حضرت داود] می‌نالد که قومِ خطاکارش «با ملت‌های دیگر درآمیختند و آدابِ آنان را فراگرفتند: بت‌های آنان را پرستیدند که در دام‌شان افکند: آری، پسران و دختران‌شان را برای شیاطین و اجنه قربانی کردند، و خون بیگناهان ریختند، حتی خون پسران و دختران‌شان را، و برای بت‌های کنعان قربانی‌شان کردند و سرزمین به خون آلوده شد.»* جالب می‌بود، هر چند شاید بی‌ثمر، که تحقیق می‌کردیم انبیا و زبورنویسانِ عبرانی در این اعتقاد خود که اسراییلیان این و سایر خرافاتِ مشئوم را صرفاً از طریق تماس با ساکنان قدیمِ آن سرزمین فراگرفتند، و خلوص اولیه‌ی دین و اخلاقی که آنان از هوای پاک و زلال بیابان با خود آوردند در سرزمین بارورِ کنعان با پلشتی و فسادِ کفار درآمیخت و تباه شد، چه قدر به حق بوده‌اند. با این همه، وقتی به یاد آوریم که اسراییلیان نیز مانند اقوامی که شکست دادند و از آن‌ها نفرت داشتند از نژاد سامی بودند و رسمِ قربانی کردنِ انسان در بسیاری از شاخه‌های نژاد سامی وجود داشته است، شاید بتوانیم تصور کنیم که این قوم برگزیده شاید بذری را با خود به فلسطین

رسم سوزاندنِ کودکان به افتخار بعل یا مولوک در بین عبرانیان و کنعانیان.

آیا عبرانیان این رسم را از کنعانیان گرفتند؟

آورده بود که وقتی کاشته شد چنان میوه‌ی نفرت‌انگیزی در درّه‌ی حنوم به بار آورد.

فقط فرزندِ نخست سوزانده می‌شد.

هنوز باید دید که اقوام سامی از اولاد خود کدامیک را برای قربانی شدن برمی‌گزیدند؛ زیرا شاید لازم بوده است انتخابی صورت گیرد و اصولی در این خصوص رعایت شود. قومی که همه‌ی فرزندانش را بدون استثنا بسوزاند به زودی منقرض می‌شود، و این‌گونه افراط در پارسایی و دین‌داری اگر بی‌سابقه نباشد، باری نادر است. در واقع به نظر می‌رسد که، حداقل در میان عبرانیان، فقط فرزندِ نخست محکوم به سوختن در شعله‌های آتش بود. میکاه نبی در عبارت مشهوری می‌پرسد «با چه چیزی به پیشگاه خداوند خواهم رفت و در برابر خدای متعال خضوع خواهم کرد؟ با پیشکش‌های بریانی، با گوساله‌های یک ساله پیش او خواهم رفت؟ آیا با هزار قوچ یا با ده هزار رود روغن راضی خواهد شد؟ باید آیا نخست زاده‌ام را برای خطایم، ثمره‌ی تنم را برای معصیت روحم تاوان دهم؟» این‌ها سؤال‌هایی بود که در عصر آن نبی فرد مؤمن و شکاک از خود می‌کرد. پاسخِ خودِ نبی تردیدآمیز نیست. «ای انسان، خدایت نشان داده است که خیر کدام است، و حضرت باری از تو چه انتظاری دارد جز این‌که به درستی بکوشی، محبت بورزی و با خدایت به خضوع و فروتنی رفتار کنی؟»[۲۵] این پاسخِ شریفی است و پاسخی است که فقط انسان‌های برگزیده در آن عصر و شاید در هر عصری داده‌اند.

داستانِ منشأ عید فصح.

اما در عین آن‌که اخلاق جانب پیامبر را می‌گیرد، شاید بتوان پرسید که تاریخ و پیشینه آیا به جانبِ مخالفانِ او نبود؟ اگر نخست‌زاده‌ی انسان‌ها و چارپایان وقف خدا بود و نخست‌زاده‌ی چارپایان را همواره قربانی می‌کردند و نخست‌زاده‌ی انسان با پرداخت پول بازخرید می‌شد، آیا به نظر نمی‌رسد این تدبیرِ اخیر صورتِ تخفیف یافته‌ی یک رسم قدیم‌تر و شاق‌تر بوده است که نخست‌زاده‌ی انسان را نیز مانند نخستین برّه و گوساله و بزی که زاییده می‌شد، به ذبح شدن در قربانگاه یا سوختن در آتش محکوم می‌کرد؟ این گمان را داستان‌های قابل توجهی که در توضیحِ قداست و حرمتِ نخست‌زاده گفته شده است سخت تقویت می‌کند. بنابر روایات، زمانی که بنی‌اسراییل در مصر محبوس بود خداوند خواست که آنان را از بند برهاند و به ارض موعودشان رهنمون شود. در دل شب او بر زمین فرود می‌آمد و همه‌ی نخست‌زادگانِ مصریان اعم از انسان و حیوان را می‌کُشت؛ صبح هیچ یک از آن میان نباید زنده می‌بود. اما اسراییلیان را از ماجرا آگاه کرد و هشدار داد که شب در خانه بمانند و درِ خانه‌هاشان را علامت بزنند تا وقتی شب در خیابان‌ها راه می‌افتد تا مقصودش را به انجام رساند خانه‌ی آن‌ها را از خانه‌ی مصریان تمیز دهد و فرزندان و حیوانات‌شان را به اشتباه ذبح نکند. این کارها انجام گرفت. کشتار فرزندان و چارپایانِ مصریان با موفقیت به انجام رسید و اثر مورد نظر را به جاگذاشت. خدا به یادبود این پیروزیِ بزرگ مقرر داشت که اسراییلیان از آن پس باید همه‌ی نخست‌زاده‌های خود اعم از انسان و حیوان را وقف او

کنند؛ حیواناتی که گوشت‌شان خوردنی است قربانی شوند و آن‌هایی که قابل خوردن نیستند، به خصوص انسان‌ها و خران، برای هر یکْ حیوانِ مناسبِ دیگری یا وجه نقد تاوان داده شود. هر فصل بهار نیز جشنی برگزار شود و در آن آیینی درست مثل ماجرای شبِ کشتارِ بزرگ اجرا شود. فرمان خدا اطاعت شد و عید فصح از آن پس متداول گشت*.

در آغاز گویا فرزندان نخست‌زاده قربانی می‌شدند: معاف شدن‌شان ناشی از تخفیف قانون در دوران آتی است.

گفته می‌شود که منشأ حرمتِ نخست‌زاده و نیز عید فصح همین است. اما وقتی بعداً گفته می‌شود مردمانی که در این مناسبتْ نخست‌زادگان‌شان قربانی می‌شد نه عبرانی‌ها بلکه دشمنان آنان بودند، اشکالات جدی بروز می‌کند. می‌توان پرسید که چرا بنی‌اسراییل می‌بایست به این سبب که خدا زمانی نخست‌زاده‌های مصریان را کشته است برای همیشه نخست‌زاده‌ی چارپایانِ خود را قربانی می‌کرد؟ در اینجا خواننده باید روایتِ عبریِ دیگری را به یاد بیاورد که در آن قربانی کردنِ فرزندان ارشد با وضوح باز هم بیشتری بیان می‌شود. می‌گویند [حضرت] ابراهیم از خدا فرمان یافت که پسر ارشدش اسحق[1] را برایش قربانی کند، و او در صدد اجرای فرمان خدا بود که خداوند با مشاهده‌ی نشانه‌ی ایمان و اطاعتِ پیامبرش، قوچی را برای قربانی شدن جایگزین انسان کرد و ابراهیم نیز آن را به جای پسرش قربانی کرد*. با کنار هم نهادن این دو روایت و مشاهده‌ی مطابقت‌شان با هم و با رسمِ قربانی کردنِ سالیانه‌ی فرزندانِ نخست* برای بَعَل یا مولوک با سوزاندن آن‌ها در بین عبرانی‌ها، مشکل بتوان از این نتیجه رخ برتافت که پیش از جایگزین شدنِ رسمِ بازخریدِ قربانی، عبرانیان همواره فرزندانِ نخست خود را قربانی می‌کرده‌اند.

قربانی‌کردن فرزندان نخست در میان بوران‌ها و سایر قبایل ساکن در جنوب حبشه.

بوران‌ها، در مرزهای جنوبی حبشه، برای استمالت از روحی آسمانی موسوم به واک فرزندان و دام‌های خود را برایش قربانی می‌کنند. در میان آنان وقتی مردی توانگر ازدواج می‌کند به اصطلاح خودشان «رابا» می‌شود و برای مدتی پس از ازدواج، شاید چهار تا هشت سال، باید هر بچه‌ای را که متولد می‌شود در آتش اندازد و قربانی کند. هیچ بورانی جرئت نمی‌کند به مصائب و بلاهای خوفناکی که در صورتِ سر باز زدن از ادای این وظیفه واک برایش نازل می‌کرد حتی فکر کند. دورانِ «رابا» بودن که تمام شد، ختنه‌اش می‌کنند و به صورت «گودا» درمی‌آید. پس از ختنه شدنِ مرد روح آسمانی دیگر حقی بر فرزندان او ندارد اما بچه‌ها را از اوانِ کودکی پیش واتا، کاستِ پستی از شکارچیان، می‌فرستند تا تربیت شوند و تا نوجوانی پیش آنان بمانند و سپس به پیش خانواده‌ی خود برمی‌گردند. در این رسمِ جالب توجه چنین به نظر می‌آید که ختنه شدنِ پدر در واقع نوعی کفاره دادن است که بقیه‌ی فرزندان او را از روح آسمانی بازخرید می‌کند. داستان مبهمی که اسراییلیان در توضیح منشأ ختنه کردن آورده‌اند نیز ظاهراً نشان می‌دهد که این رسم را نجات‌دهنده‌ی

---

۱. در روایات اسلامی «حضرت اسماعیل» آمده است. م.

جان فرزندان از طریق پیشکش کردن چیز دیگری به جای آن می‌دانسته‌اند* نیز بین قوم کِرِه، بانا و باشادا، سه قبیله‌ی ساکن در درّه‌ی رود اُمو در جنوب حبشه رسم است که فرزندانِ نخست خود را خفه می‌کنند و جسدشان را دور می‌اندازند. قبیله‌ی کِره اجساد را به رود اُمو می‌اندازند تا طعمه‌ی تمساح‌ها شود؛ دو قبیله‌ی دیگر اجساد را در جنگل رها می‌کنند تا کفتارها بخورند. در اوگاندا اگر فرزندِ نخست سر کرده یا رییس قبیله‌ای پسر باشد قابله او را خفه می‌کند و می‌گوید که طفل مرده به دنیا آمده بود. «این کار را برای نجات جانِ پدر انجام می‌دهند زیرا اگر نخستین فرزندِ او پسر به دنیا بیاید خود به زودی می‌میرد و پسر وارثِ مایملک او می‌شود.» روس‌های قدیم معمولاً فرزند نخست خود را برای خدای موسوم به پِرون قربانی می‌کردند. می‌گویند در Mag Slacht یا «صحرای تسلیم» نزدیک دهکده‌ی بالی‌ماگورانِ امروزی در ولایت کاوان بت بزرگی قرار داشت موسوم به کروم‌کراچ که زراندود بود و ایرلندیانِ باستان «نخست‌زاده‌های هر نسل و نوباوگان هر قبیله» را برای آن قربانی می‌کردند تا محصول غله، عسل و شیرشان زیادتر شود. بومیانِ فلوریدا فرزند ذکورِ نخست خود را قربانی می‌کردند. یک مورخ قدیم اسپانیایی در گزارشِ فتح پرو، در توصیف بومیانِ ساکن درّه‌های واقع بین سان‌میگوئل و کاکسامالکا در پرو، می‌گوید «آنان مراسم قربانیِ نفرت‌انگیز و بتکده‌هایی دارند که بسیار محترم می‌دارند؛ بهترین دارایی‌های خود را اغلب وقف آن می‌کنند. هر ماه فرزندان خود را قربانی می‌کنند و خون آن‌ها را به صورتِ بت‌ها و درِ معبدها می‌مالند.» در پوروها از ایالاتِ کیتو رسم بود که فرزندانِ نخست را برای خدایان قربانی کنند. اجساد را در محفظه‌های فلزی یا سنگی خشک می‌کردند و در خانه‌ها نگه می‌داشتند. اگزیماناها و ککساناها دو قبیله‌ی ساکن در درّه‌ی علیای آمازون همه‌ی فرزندانِ نخست خود را می‌کشند. در بین بومیانِ لنگوا اگر نخست‌زاده دختر باشد، بی‌چون و چرا کشته می‌شود.

در اوگاندا نخستین فرزند ذکور را می‌کشتند. قربانی‌کردنِ کودکانِ نخست‌زاده در اروپا و آمریکا.

به این ترتیب به نظر می‌رسد که رسمِ کشتنِ همه‌ی فرزندانِ نخست در بسیاری از نقاط جهان مرسوم بوده است. چه انگیزه‌ای مردمان را به چنین کاری که به نظر ما هم سفاکانه و هم ابلهانه است وامی‌داشت؟ ممکن نبود این امر صرفاً به منظور تنظیمِ جمعیتِ قبیله طبق مواد غذاییِ موجود باشد زیرا در وهله‌ی اول، وحشیان هرگز به فکر فردا نیستند، و در وهله‌ی دوم، اگر هم بودند، در این صورت بهتر این بود که فرزندان بعدی را می‌کشتند نه نخست‌زاده را. شواهد ذکر شده نشان می‌دهد که این رسم را شاید اقوام مختلفی با انگیزه‌های مختلف رعایت می‌کرده‌اند. در بعضی موارد به نظر می‌رسد که مرگ فرزند قطعاً جایگزینی برای مرگ پدر باشد و او با قربانی کردنِ اولاد خود از امکان زندگی بیشتری برخوردار می‌شده است. اما در مواردی نیز ظاهراً فرزند را نه‌چندان به جای پدر بلکه از این رو می‌کشتند که فکر می‌کرده‌اند با جذب کردنِ جوهر روحیِ پدر یا نیروی حیاتی‌اش به او

کشتن نخست‌زاده انگیزه‌های مختلفی داشته است.

صدمه می‌زند. در واقع، اعتقاد به تناسخ یا باز زادنِ روح موجبِ پیدایشِ رسمِ شایعِ بچه‌کُشی، به خصوص کشتنِ نخستین فرزند، شده است. در وایدا، واقع در «ساحل بردگان» در آفریقای غربی، که اعتقاد به تناسخ و تجسد بسیار رایج است دیده شده است که کودکی را کشته‌اند زیرا جادوگران و فتیش‌شناسان معتقد بوده‌اند که وی پدرِ فرمانروا است که به دنیا بازگشته است. طبعاً پدر نمی‌توانسته است به این ترتیب سلطنت را به سلف خود تسلیم کند، پس ناچار بود پدر فرضی‌اش را دوباره به جهانِ مردگان که بس نابهنگام از آن گریخته بود بازگرداند. هندوها معتقدند انسان واقعاً به صورت پسرِ خود از نو زاده می‌شود. بنابراین در «قانون مانو» می‌خوانیم که «شوهر پس از نزدیکی با همسر خود، به صورت جنین درمی‌آید و دوباره از او زاییده می‌شود. همسر بودنِ همسر برای همین است، برای این است که مرد دوباره از او زاییده شود.» از این رو پس از تولد پسری پدر آشکارا وضع ناپایدار و شکننده‌ای پیدا می‌کند. از آنجایی که پسرش خودِاوست، آیا می‌توان گفت که خود وی، جدا از پسرش، وجود دارد؟ آیا با به دنیا آمدنش در وجود پسرش خود وی از دنیا نمی‌رفت؟

شاید اعتقاد به باززادنِ روح در بعضی موارد موجب بچه‌کُشی به خصوص کشتن نخست‌زاده شده است.

هندوها معتقدند که انسان در پسرش از نو زاده می‌شود و در عین حال خودش می‌میرد.

حالا برای مردمی با این دریافت از رابطه‌ی پدر و پسر معلوم است که پدر شدن باید امتیاز مشکوکی باشد، زیرا اگر با پسردار شدن می‌میریم، آیا می‌توان کاملاً مطمئن شد که دوباره زاییده می‌شویم؟ وجود چنین پسری در بهترین حالت تهدیدی برای خودِ شخص است و در بدترین صورت ممکن است به نابودیِ شخص منجر شود. ظاهراً خطر به خصوص در تولد نخستین پسر است؛ اگر بتوان این را به نحوی رفع و رجوع کرد دیگر خطری نیست. در واقع کار به اینجا می‌کشد که بگوییم آیا شما باید زنده بمانید یا او؟ مخمصه‌ی غریبی است. محبت پدری وامی‌داردتان که بمیرید تا او زنده بماند. صیانتِ ذات ما نجوا می‌کند که «او را سر به نیست کن و زنده بمان. بهترین دورانِ عمرِ تُست. گل سرسبد دودمانِ خودتی. برای مردم مفیدی، بلکه ضروری هستی. او فقط یک بچه است. چیزی از دست نمی‌دهی.» چنین طرز فکری، که برای ما مهمل به نظر می‌رسد، به آسانی می‌توانست به رسمِ کشتنِ نخست‌زادگان بینجامد.

مخمصه‌ی دردناکِ پدر.

با شواهد پیش‌گفته در پیشِ رو می‌توان به جرئت گفت که مجاز بودنِ شاه به کشتنِ پسرش، به عنوانِ قربانیِ جایگزین یا نیابتی، حداقل در سرزمین‌های سامی که ظاهراً در دوره‌ای مذهب این دستور یا حق را به هر کسی می‌داد که به عنوان وظیفه‌ای در برابر خدا جان پسر ارشدش را فدا کند، به هیچ وجه نمی‌توانست استثنایی یا شگفت‌انگیز باشد. و این رسمِ وحشیانه اگر مدت‌ها پس از منسوخ شدن‌اش در میان مردم همچنان در میان فرمانروایان که از بسیاری جهات همواره نمایندگان دنیای محو شده و تک ستون‌هایی هستند ایستاده در میانه‌ی آب‌های هرزی که گذشته‌ها را در زیر خود مدفون کرده است برقرار بود، با تمثیل و قیاس ما کاملاً مطابقت دارد. دیدیم که در یونان دو خاندان شاهی

پسران شاهان به جای پدران‌شان قربانی می‌شدند.

همچنان موظف بودند از میان اعضای خود قربانی بدهند تا زمانی که خطر قربانی شدن سایر شهروندان از زن و مرد تقریباً همانقدر بود که امروزه امکان دفن شدن مسافرانِ چیپساید در کلیسای سن‌پل یا کلیسای بو و قربانی شدن سان در محران وجود دارد.

جایگزین گشتنِ مجرمانِ محکوم.

آخرین شکل تخفیف‌یافته‌ی این آیین جایگزین شدن مجرمانِ محکوم به جای قربانیان بی‌گناه است. می‌دانیم که این جایگزینی در مراسمِ سالیانه‌ی قربانی کردنِ انسان برای بَعَل در رودس وجود داشت و دلیل لازم در دست هست که بگوییم فرد مجرم که بر فراز صلیب یا بر چوبه‌ی دار در بابل جان می‌باخت، در واقع به جای فرمانروایی جان می‌داد که در جامه‌ی شاهانه‌ی او اجازه یافته بود چند روزی پیش از مرگ مضحکه‌ای راه اندازد.

فصل ۵

کُشتنِ روحِ درخت

۱

نبرد تن به تنِ فرمانروای بیشه‌زار احتمالاً صورتِ تخفیف‌یافته‌ی مراسم قدیمی‌ترِ کشتن وی در پایان یک مدت معین بود.

اکنون باید دید که رسم کشتنِ فرمانروای آسمانی یا کاهن فرمانروا به روشن شدنِ موضوع خاصِ پژوهشِ ما چه کمکی می‌کند. پیش از این دیدیم که مبنایی وجود دارد که فکر کنیم فرمانروای بیشه‌زارِ نمی را تجسمِ روح درخت یا روح نباتات می‌دانسته‌اند و او به این عنوان، به عقیده‌ی پرستندگانش، از قدرت سحرآمیزِ باردار کردن درختان، رویاندنِ کشتزار و مانند آن برخوردار بوده است. از این رو حیات او برای پرستندگان‌اش می‌بایست خیلی گرانبها بوده باشد و احتمالاً برای حراست از آن احتیاط‌ها و مراقبت‌ها یا تابوهایی وجود داشت که نظیر آن در بسیاری جاها برای حفظ جانِ انسان ـ خدا از گزندِ شیاطین و جادوگران رعایت می‌شده است. اما قبلاً ملاحظه کردیم که همین ارزشِ زیادِ زندگیِ انسان ـ خدا موجب قتل او می‌شود تا به این وسیله از زوال و پیریِ ناگزیرش جلوگیری شود. همین استدلال در مورد فرمانروای بیشه‌زار نیز وجود داشت؛ او نیز می‌بایست به قتل می‌رسید تا روحِ ملکوتی که در او مجسّم شده بود، درست و بی‌نقصان به جانشین‌اش منتقل شود. این قانونِ که او تا زمانی منزلتِ خود را دارا بود که فرد قوی‌تری از پا دَرش می‌آورد، هم تضمین‌کننده‌ی قوی ماندنِ جانِ ملکوتیِ او بود و هم به محض این که آن قوّت و چالاکی‌اش رو به نقصان و سستی می‌نهاد موجب انتقال آن به جانشینی مناسب می‌شد. زیرا تا زمانی که با قوت و رشادت می‌توانست از منزلت خود دفاع کند، می‌شد استنباط کرد که قدرت طبیعی وی هنوز نقصان نپذیرفته است، در صورتی که شکست خوردن و کشته شدنش به دست حریف ثابت می‌کرد که قدرت و نیروی وی رو به نقصان نهاده و وقت آن بود که جانِ الهیِ او در جسمِ قوی‌تر و با صلابت‌تری جایگیر شود. این توضیح که فرمانروای بیشه‌زار می‌بایست به دست جانشین‌اش کشته شود دست‌کم این قانون را کاملاً قابل فهم می‌سازد. تئوری و عملِ شیلوک‌ها که با دیدنِ نخستین نشانه‌های ضعف و فتور در فرمانروای آسمانی‌شان او را می‌کُشتند تا ناتوانی و سستی‌اش موجب سستی و زوالِ نیروی

حیاتیِ غلات و احشام و مردم نشود، به شدت این توضیح را تأیید می‌کند. علاوه بر این، با چیتومه نیز قابل قیاس است که گمان می‌رفت هستیِ جهان به زندگی و حیاتِ او بسته است و بنابراین با دیده شدن نشانه‌ی سستی و ناتوانی به دست جانشین‌اش کشته می‌شد. هم‌چنین، در زمان‌های بعد، شرایط فرمانروایی پادشاهِ کالیکوت همانندِ شرایط ناظر بر منزلتِ فرمانروای بیشه‌زار است جز این که شاهِ کالیکوت بر خلاف فرمانروای بیشه‌زار که هر زمانی به وسیله‌ی هر کسی ممکن بود مورد حمله قرار گیرد، فقط هر دوازده سال هدف حمله واقع می‌شد. اما همچنان که مهلتِ شاهِ کالیکوت برای سلطنت کردن تا زمانی که قادر به دفاع از خود در برابر مدعیان باشد تعدیلِ قانون کهنی بود که برای زندگی او مدت ثابتی تعیین می‌کرد، می‌توان حدس زد فرصتی که به فرمانروای بیشه‌زار داده می‌شد نیز تعدیلِ رسمِ کهن‌ترِ کُشتن او در پایان یک دوره‌ی معین بود. در هردو مورد قانون جدید حداقل امکانِ زندگی به انسان ـ خدا می‌داد که در قانون قدیم از او دریغ می‌شد، و مردم احتمالاً با این فکر که تا وقتی انسان ـ خدا می‌تواند با شمشیر در برابر حمله‌ها از خود دفاع کند دلیلی برای فرسوده شدن‌اش وجود ندارد، این تغییر را پذیرفتند.

رسم کشتنِ انسان‌هایی که تجسم روح درخت بودند.

این تصور که فرمانروای بیشه‌زار در زمان‌های پیشین با سپری شدن مدت معینی کشته می‌شد بی‌آن‌که فرصت زیستن به او داده شود وقتی تأیید می‌شود که بتوانیم شواهدی دال بر وجودِ رسمِ کشتنِ همتایان او یعنی تجسم‌های انسانیِ روح درخت در اروپای شمالی پیدا کنیم. در واقع چنین رسمی آثار تردیدناپذیری از خود در جشنواره‌های روستایی به جا نهاده است. نمونه‌هایی می‌دهیم.

در نایدرپورینگ در باواریای سفلیٰ، تجسم انسانیِ روح درخت در عید حلول ــ که **فینگشتل** نامیده می‌شد ــ سر تا پا به گل و بوته و برگ آراسته بود. کلاه بلند نوک‌تیزی به سر داشت که ته آن به شانه‌هایش می‌رسید و فقط دو سوراخ به جای چشم داشت. کلاه از گل‌های آبی پوشیده بود و بالایش گل‌های صد تومانی قرار داشت. آستین‌های نیم‌تنه نیز از گیاهان آبی درست شده بود و جاهای دیگر بدنش پوشیده از برگ‌های فندق و توسکا بود. در هر طرفش پسرکی دستِ فینگشتل را در دست داشت. این دو پسر شمشیر آخته در دست داشتند و اغلب کسانی که جزو دسته بودند نیز شمشیر داشتند. آنان در جلو درِ خانه‌ها می‌ایستادند تا هدیه‌ای بگیرند و مردم از خفا بر آدم برگ‌پوش آب می‌پاشیدند. وقتی او خوب خیس می‌شد همه شادی می‌کردند. سرانجام پسر برگ‌پوش تا کمر در آب فرو می‌رفت در حالی که یکی از پسرها که در کنار رودخانه ایستاده بود وانمود می‌کرد که با شمشیر سر او را قطع می‌کند. در ورملینگنِ سوابیا گروهی از جوانان در روز دوم عید حلول پیراهن و شلوار سفید می‌پوشند و شال سرخ بر کمر می‌بندند که از آن شمشیری آویزان است. سوار بر اسب در جنگل می‌رانند و پیشاپیش‌شان دو شیپورزن شیپور می‌زنند. در

جنگل شاخه‌های درخت بلوط را می‌شکنند و سر تا پای آخرین نفرِ گروه را با شاخ و برگ می‌پوشانند اما پاهایش را جدا از بدن برگ‌پوش می‌کنند تا بتواند دوباره سوار اسبش شود. بعد برایش یک گردنِ بلند مصنوعی و روی آن یک سر و صورت ساختگی درست می‌کنند. سپس یک درخت بهاران (May-Tree) درست می‌کنند که معمولاً درخت راش یا سپیدارِ لرزان با دو متر بلندی است و آن را با دستمال‌ها و نوارهای رنگین می‌آرایند و یک «حامل بهار» آن را حمل می‌کند. دسته سپس با ساز و آواز به ده برمی‌گردد. در دسته یک شاه مغربی هست با صورت دوده زده و تاجی بر سر، یک دکتر ریش‌آهنی، یک سرجوخه و یک جلاد. دسته در زمین‌های اطراف دهکده توقف می‌کند و هریک از شخصیت‌های گروه منظومه‌ای می‌خواند. جلاد اعلام می‌کند که برگ‌پوش به مرگ محکوم شده است و گردنِ ساختگی‌اش را می‌زند و بعد اسب‌سوارها رو به درخت بهار که مسافتی دورتر قرار داده شده است مسابقه می‌دهند که هر کس در حال سواری آن را از زمین بردارد با همه‌ی تزیینات‌اش مالک آن می‌شود. این مراسم هر دو یا سه سال یک بار برگزار می‌شود.

درساکسونی و تورینگن نوعی مراسم عید حلول است که به «تعقیب مرد وحشی در میان بوته‌ها» یا «گرفتن مرد وحشی در بیشه‌زار» موسوم است. پسر جوانی سراسر برگ‌پوش را مرد وحشی می‌نامند. او در جنگل مخفی می‌شود و جوانان دیگرِ دهکده به جستجوی او برمی‌خیزند. او را پیدا می‌کنند و اسیر می‌گیرند و با تفنگ‌های خالی به او شلیک می‌کنند. او مثل مرده‌ها به زمین می‌افتد اما پسرکی در لباس پزشک از او خون می‌گیرد و او دوباره زنده می‌شود و همه شادی می‌کنند. فوراً دست و پایش را می‌بندند و در ارابه‌اش می‌گذارند و به دهکده می‌برند و آنجا به همه می‌گویند که چطوری مرد وحشی را گرفتند و از هر خانه هدیه‌ای می‌گیرند. حوالیِ آغاز قرن هفدهم مراسم زیر را هر سال در ارزگبرگ اجرا می‌کردند. دو مرد به صورت مرد وحشی درمی‌آمدند، یکی شاخ و برگ و علف و دیگری کاه و پوشال بر خود می‌بست. آنها را در کوچه و خیابان می‌گرداندند و سرانجام به وسط بازار می‌بردند، آنجا باز دنبال‌شان می‌گذاشتند، می‌بستندشان و می‌زدند. پیش از آنکه بیفتند با حرکات غریبی تلوتلو می‌خوردند و با بادکنک‌هایی که همراه داشتند خون روی مردم می‌پاشیدند. وقتی می‌افتادند، شکارچی‌ها روی تخته‌ای می‌گذاشتندشان و به آبجوفروشی می‌بردند. معدنچی‌ها در کنارشان قدم‌رو می‌رفتند و بر ابزار کارشان فوت می‌کردند که گویی شکار بزرگی به دست آورده باشند. یک رسم بسیار مشابه در موسم عید شادمانی (shrovetide) هنوز در نزدیکی شلاکنو در برهمیا برگزار می‌شود. مردی در نقش مرد وحشی را دنبال می‌کنند تا در کوچه‌ی تنگی گیر می‌افتد که از عرضش طنابی بسته‌اند. او به طناب گیر می‌کند و کله‌پا می‌شود و به زمین می‌خورد و تعقیب‌کنندگان می‌گیرندش. جلاد پیش می‌آید و با شمشیرش بر بادکنک پر از خونی که مرد وحشی در زیر

پیراهنش قرار داده است می‌زند و پاره‌اش می‌کند. مرد وحشی می‌میرد و خونش زمین را رنگین می‌کند. فردای آن روز مردی پوشال‌پوش را که به صورت مرد وحشی درآمده بر تختی می‌نشانند و جماعت انبوهی به سوی آبگیری می‌برندش و جلاد در آب می‌اندازدش. این مراسم «به خاک سپردنِ کارناوال» نامیده می‌شود.

در سمیک (بوهمیا) رسمِ گردن زدن شاه در دوشنبه‌ی عید حلول رایج است. گروهی از جوان‌ها، پوسته‌ی حلقویِ درخت در بر می‌کنند و شمشیر چوبی و شیپوری از پوست درخت بید به دست می‌گیرند. شاه نیز ردایی از پوست درخت می‌پوشد که به گُل و گیاه آراسته است. بر سرش تاجی از پوست درخت و آراسته به گُل و بوته هست، به پاهایش سرخس و پیچک پیچیده است، صورتش پشت صورتکی پنهان است و به جای عصای شاهی ترکه‌ی گیاه زال‌زالکی به دست دارد. پسرکی او را در حالی که طنابی به پایش بسته است در پشت سر خود می‌کشد و در دهکده می‌گردانَد و جوان‌های دیگر در دور و برشان می‌رقصند و در شیپورشان می‌دمند و سوت می‌زنند. در هر خانه‌ای باز دنبال شاه می‌کنند و یکی از جوان‌ها با غریو و فریادهای بلند با شمشیرش ضربه‌هایی به ردای شاه که از پوسته‌ی درخت است می‌زند تا دوباره حلقه‌ای از آن جدا شود. سپس انعامی خواسته می‌شود. مراسم گردن‌زنی، که در اینجا تا حدودی کمرنگ و سرهم‌بندی شده، با شباهت بیشتری به واقعیت در سایر نقاط بوهمیا اجرا می‌شود. بدین‌سان در بعضی روستاهای ناحیه‌ی گونیگراتز در دوشنبه‌ی عید حلول دختران زیر درخت زیزفون و پسرهای جوان زیر درخت زیزفون دیگری در بهترین لباس‌شان و آراسته به نوارها جمع می‌شوند. پسرها برای ملکه و دخترها برای شاه گلبندی درست می‌کنند. وقتی شاه و ملکه را انتخاب کردند همه دسته‌جمعی و دوتا دوتا به آبجوخانه می‌روند و از بالکن آنجا جارچی نام شاه و ملکه را اعلام می‌کند. سپس همراه با نوای موسیقی آن دو نشان رسمی می‌گیرند و گلتاج بر سرشان می‌گذارند. آنگاه کسی روی نیمکت می‌رود و تهمت‌هایی چون بدرفتاری با گله و چارپایان به شاه می‌زند. شاه به شهود متوسل می‌شود و محاکمه‌ای راه می‌افتد. قاضی که عصای سفیدی به نشانه‌ی مقام قضاوت در دست دارد، حکم می‌دهد که «مجرم است» یا «مجرم نیست». اگر حکم «مجرم است» باشد، قاضی عصایش را می‌شکند، شاه بر پارچه‌ی سفیدی زانو می‌زند، همه کلاه از سر برمی‌دارند و سربازی سه یا چهار کلاه، یکی روی دیگری، بر سرِ شاه می‌گذارد. قاضی سپس با صدای بلند سه بار اعلام می‌کند که «مجرم است» و دستور می‌دهد که جارچی گردن شاه را بزند. جارچی اطاعت می‌کند و با شمشیر چوبی‌اش می‌زند و کلاه‌ها را از سر شاه می‌اندازد.

اما شاید، برای مقصود ما، گویاترین نوع این مجازات ساختگیْ رسمِ بوهمیِ زیر باشد. در برخی نقاط ناحیه‌ی پیلسن (بوهمیا) در روز دوشنبه‌ی عید حلول شاه پوست درخت

می‌پوشد، با گل و بوته و نوار می‌آرایندش، تاجی از زرورق بر سر مـی‌گذارد و بـر اسـبی می‌نشیند که آن نیز گل‌آذین است. همراه با قاضی، جلاد، و سایر مقامات و گروهی سرباز، همه سواره، رو به میدان دهکده می‌گذارند که در آنجا کلبه یا آلاچیقی از شاخه‌های سرسبز در زیر درختان بهاری برپا شده بود. درخت‌های بهار درختان صـنوبرند کـه تـا کـلّه لخت شده‌اند و با گُل و نوارهای رنگین آراسـته‌انـد. پس از آن‌کـه دخـترها و زن‌هـای روسـتاها سرزنش شدند و قورباغه‌ای گردن زده شد، دسته‌ی سـوار بـه خـیابان وسـیع و مسـتقیمی می‌رود که از قبل تعیین شده است. آنجا گروه دو ردیف می‌شود و شاه پا به فرار می‌گذارد. فرصت اندکی دارد و با تمام سرعت می‌تازد و همه‌ی گروه دنبالش مـی‌کند. اگـر نـتوانـند بگیرندش تا سال بعد همچنان شاه است و همراهانش باید شب در آبجوخانه پول میزش را حساب کنند. اما اگر بگیرندش با چوب فندق یا شمشیرهای چوبی می‌زنندش و از اسب به زیرش می‌کشند. سپس جلاد می‌پرسد «گردن این شاه را بزنم؟» جوابش می‌دهند «گردنش را بزن.» جلاد تبرش را تیز می‌کند و می‌گوید «یکی، دوتـا، سـه‌تا، کـلّه‌ی شـاه را بـپا!» و بـا ضربه‌ای تاج شاه را می‌اندازد. در میان هیاهوی حاضران شاه به زمین می‌افتد؛ سـپس روی تختی می‌گذارندش و به نزدیک‌ترین خانه‌ی روستایی می‌برند.

در اکثر شخصیت‌هایی که به این ترتیب به طور کاذب کشته می‌شوند، غیرممکن است که نمایندگان روح درخت یا روح نبات را که فرض می‌شود در بهار خود را ظاهر مـی‌کند نتوان تشخیص داد و بازشناخت. پوست تنه‌ی درخت، شاخ و برگ و گُل‌ها که بازیگران بدان آراسته‌اند و موسمی که در آن ظاهر می‌شوند، نشان می‌دهد که اینان به همان رده‌ای تـعلق دارند که شاه گیاهان، شاه بهار، مرد سبزپوش و سایر نمایندگان روح بهاریِ نبات دارد و در بخش پیشین این کتاب بررسی کردیم. همچنان‌که برای رفع هـر تـردید احـتمالی در ایـن خصوص می‌بینیم در دو مورد این انسان‌های مقتول پیوند مستقیمی بـا درخت بـهار پـیدا می‌کنند که جنبه‌ی شخصی ندارد همچنان که شاه بهار، شاه گیاهان و امثال آن، نـمایندگان شخصیِ روح درخت‌اند. بنابراین، خـیس کـردنِ **فـینگشتل** بـا آب و راه رفـتنش در وسـط رودخانه، بدون تردید افسون‌هایی برای باران‌اند همچون افسـون‌هایی که قبلاً شرح دادیم.

اما اگر این شخصیت‌ها نماینده‌ی روح گیاه در بهار هستند، کـه مسـلماً هسـتند، ایـن پرسش پیش می‌آید که چرا آن‌ها را می‌کشند؟ هدف از کشـتن روح نـبات در هـر زمـان و خصوصاً در بهار چیست، یعنی در وقتی که خدمات او بیش از همیشه مورد نیاز است؟ تنها پاسخ ممکن به این پرسش را شاید بتوان در توضیحی یافت که در مورد رسمِ کشتنِ فرمانروا یا کاهن آسمانی پیشنهاد شد. حیات آسمانی، مجسم شده در تنی مادّی و میرنده، معروض فساد و آسیب حاصل از ضعف آن جسم شکننده است که موقتاً در آن پرستیده می‌شود، و اگر قرار است که از ضعف و سستیِ ناگزیر و روزافزونِ تنِ انسانی خود به مرور زمان مصون و

محفوظ بماند، باید پیش از، یا دست‌کم به محضِ، بروز نخستین نشانه‌های ضعف و زوال از آن جدا شود تا به جانشین نیرومندی انتقال یابد. این مهم یا کشتنِ نماینده‌ی قدیم خدا و انتقال روح آسمانی از او به جسمی جدید صورت می‌گیرد. کشتن خدا، یعنی، کشتن تجسدِ انسانی‌اش، بنابراین صرفاً گامی ضروری برای احیا یا رستاخیز وی در شکلی بهتر است. این عمل به هیچ رو امحای روح آسمانی نیست، فقط آغاز تظاهر و تجلیی خالص‌تر و قوی‌ترِ آن است. اگر این توضیح به نفعِ رسمِ کشتنِ شاهان و کاهنان خداگونه به طور کلّی است، در عین حال بسی صریح‌تر در مورد رسمِ سالانه‌ی کشتنِ نماینده‌ی روح درخت یا روح گیاه در بهار کاربرد دارد. زیرا زوال حیات گیاهی در زمستان را انسان بدوی عملاً سستی گرفتن روح گیاه تعبیر می‌کند؛ فکر می‌کند روحْ پیر و فرسوده شده و بنابراین باید با کشتن آن و به دنیاآوردنش در تنی جوان‌تر و شاداب‌تر تجدید و تقویت‌اش کرد. از این رو کشتنِ نماینده‌ی روح درخت در بهار وسیله‌ای برای تقویت و تسریع رشد نبات تلقی می‌شود. زیرا (باید چنین انگاشت که) کشتن روح درخت همواره به طور ضمنی، و گاهی به صراحت نیز، همراه با احیا یا رستاخیز او در شکلی جوان‌تر و قوی‌تر است. به این ترتیب در رسوم ساکسون و تورینگن، پس از آن‌که مرد وحشی تیر خورد، پزشکی او را دوباره زنده می‌کند و در مراسمِ ورملینگن یک دکتر ریش آهنی هست که شاید زمانی چنین نقشی ایفا می‌کرد. اما درباره‌ی احیا یا رستاخیز خدا اندکی بعد بیش‌تر خواهیم گفت.

موارد مشابهت بین این شخصیت‌های شمال اروپا و موضوع پژوهش ما ــ فرمانروای بیشه‌زار یا کاهن نِمی ــ بسیار برانگیزنده و تکان‌دهنده است. در این صور تک‌پوشانِ شمالی شاهان را می‌بینیم که پوست درخت و برگ پوشیدن‌شان همراه با آن کلبه‌ی ساخته از شاخ و برگ‌های سبز و درختان صنوبری که در زیر آن بارگاه‌شان بود، آن‌ها را به قطع و یقین همچون همتای ایتالیایی‌شان، شاهان جنگل و بیشه‌زار جلوه می‌دهد. آنان مثل او به مرگ ناگهانی و غیرطبیعی می‌میرند، اما چون او می‌توانند به واسطه‌ی قدرت و چالاکی جسمانی برای مدتی از آن بگریزند، زیرا در برخی از این رسوم شمالی فرار و تعقیب شاه بخش مهم و برجسته‌ی مراسم است و دست‌کم در یک مورد، اگر شاه بتواند از دست تعقیب‌کنندگان بگریزد زندگی و مقامش را یک سال دیگر حفظ می‌کند. در این مورد آخر، شاه در واقع مقامش را حفظ می‌کند به این شرط که هر سال یک بار برای نجات زندگیش بگریزد، درست همان‌گونه که شاهِ کالیکوت در زمان‌های بعد مقامش را به این شرط حفظ می‌کرد که هر دوازده سال یک بار از زندگیش در برابر مدعیان دفاع کند، یا درست چنان‌که کاهن نِمی به آن شرط بر سر کار می‌ماندْ که از خود در برابر هر حمله‌ای و در هر زمانی دفاع کند. در هر یک از این نمونه‌ها زندگیِ انسان ـ خدا تمدید می‌شود به این شرط که در نبرد یا فراری جدی نشان دهد که قدرت جسمانی‌اش کاستی نپذیرفته است و بنابراین قتلش را، که دیر یا

زود ناگزیر بود، فعلاً می‌توان به تعویق افکند. در مورد فرار جای توجه است که فرار آشکارا هم در افسانه و هم در روال کار فرمانروای بیشه‌زار وجود دارد. او می‌بایست به یاد فرار اورستس، بنیانگذار سنتیِ این آیین پرستش، برده‌ای فراری می‌بود؛ از این رو فرمانروایان بیشه‌زار را نویسنده‌ای باستان «هم قوی‌دست و هم گریزپا» وصف کرده است. شاید اگر مراسم و آیین جنگل آریسیا را کامل می‌دانستیم احتمالاً درمی‌یافتیم که فرمانروا مجاز بود همچون برادر بوهمیایی‌اش برای نجات جان خود فرار کند. قبلاً حدس زده‌ام که فرار سالانه‌ی فرمانروای کاهن در رُم (regifugium) نخست فراری از همین گونه بود؛ به عبارت دیگر، او اصلاً یکی از آن شاهان آسمانی بود که یا پس از مدت معینی کشته می‌شوند یا اجازه دارند با زور بازو یا گریزپایی ثابت کنند که الوهیت‌شان سرشار و بدون نقصان است. یک شباهت دیگر را می‌توان بین فرمانروای ایتالیاییِ بیشه‌زار و همتایان شمالی‌اش تشخیص داد. در ساکسونی و تورینگن نماینده‌ی روح درخت را پس از کشته‌شدن پزشکی دوباره زنده می‌کند. این دقیقاً همان است که افسانه تأکید دارد در مورد نخستین فرمانروای بیشه‌زار در نمی، هیپولیتوس یا ویربیوس، رخ داده است. او پس از آن‌که زیر پای اسبانش کشته شد به دست اسکولاپیوسِ پزشک دوباره زنده شد. چنین افسانه‌ای با این نظریه سازگارتر است که کشتن فرمانروای بیشه‌زار فقط گامی برای احیا یا رستاخیز وی در وجود جانشین‌اش بوده است.

۲

دفن کردنِ کارناوال.

تا اینجا توضیحی عرضه کرده‌ام از قانونی که ایجاب می‌کرد کاهن نمی به جانشین‌اش کشته شود. این توضیح مدّعیِ چیزی بیش از احتمال نیست؛ دانش اندک ما از مراسم و تاریخچه‌ی آن اجازه‌ی بیش از این را نمی‌دهد. اما این احتمال به همان نسبت که بتوان ثابت کرد انگیزه‌ها و شیوه‌های اندیشه‌ای که با آن همراه است در جامعه‌ی ابتدایی جاری و متداول بوده است افزایش خواهد یافت. تا به حال خدایی که عمدتاً با مرگ و رستاخیزش سروکار داشتیم خدای درخت بود. اما اگر بتوان نشان داد که رسم کشتنِ خدا و اعتقاد به رستاخیز او ریشه در جامعه‌ای داشت، یا دست‌کم در جامعه‌ای وجود داشت که در مرحله‌ی شکارگری و شبانی بود، یعنی زمانی که خدای میرنده حیوان بود، و به مرحله‌ی کشاورزی نیز رسید، یعنی زمانی که خدای میرندهْ غله بود یا انسانْ تجسم غله بود، در این صورت احتمال این توضیح به نحو چشمگیری افزایش خواهد یافت. من در دنباله‌ی مطلب می‌کوشم این مهم را انجام دهم و در ضمن بحث امیدوارم برخی ابهامات و معضلاتی را که هنوز باقی است روشن کنم و به اعتراض‌هایی که شاید به ذهن خواننده می‌رسد پاسخ دهم.

از جایی که بحث را واگذاشتیم شروع می‌کنیم ــ از رسم‌های بهاریِ روستاییان اروپا. علاوه بر مراسمی که شرح داده شد، دو دسته آداب خویشاوند وجود دارد که در آنها مرگ ظاهریِ موجود آسمانی یا فوق‌طبیعی ویژگی بارز است. در یکی از اینها موجودی که مرگش نمایش داده می‌شود تجسم کارناوال است، به عبارت دیگر خود مرگ است. آیین پیشین طبیعتاً در پایان کارناوال، یا در آخرین روز آن موسم شادخواری، موسوم به سه‌شنبه حلول (shrove Tuesday) یا در نخستین روز چله‌ی پرهیز (Lent)، موسوم به چهارشنبه‌ی خاکستر برگزار می‌شود. موعد آیین دیگر ــ به اصطلاح رایج، راندن یا بیرون کردن مرگ ــ تاریخ چندان یکسانی ندارد. معمولاً در یکشنبه‌ی چهارمِ چله‌ی پرهیز برگزار می‌شود و از این رو به یکشنبه‌ی مردگان موسوم است. اما در بعضی جاها آن را یک هفته زودتر و در جاهای دیگر همچنان که در بین چک‌های بوهمیا، یک هفته دیرتر برگزار می‌کنند، در حالی که در برخی روستاهای آلمانیِ موراویا در نخستین یکشنبه‌ی پس از عید پاک برگزار می‌شود. شاید، چنان که گفته‌اند، موعد جشن در اصل هم بسته به این‌که نخستین پرستوها یا منادی دیگر بهارکی پیدا شود متغیر بوده است. بعضی نویسندگان معتقدند که این آیین اصلاً از اسلاوُنی است. به نظرِ گریم همان جشن سال نو اسلاوهای قدیم بوده است که سال‌شان با ماه مارس شروع می‌شد. ما نخست نمونه‌های تقلید مرگ کارناوال را بررسی می‌کنیم که در تقویم همیشه پیش از مراسم دیگر برگزار می‌شود.

در فروسینونِ لاتیوم، در نیمه‌ی راهِ رُم و ناپل، جشنواره‌ی باستانی‌ی موسوم به **رادیکا** روال یکنواختِ زندگی را در این شهرستان ایتالیایی در آخرین روز کارناوال به طور دلپذیری به هم می‌زند. حدود ساعت چهار بعدازظهر گروه موزیک شهر شروع به نواختن نغمه‌های شاد و شورانگیز می‌کند و مردم پشت سرشان راه می‌افتند و به سوی پیازادل پلبیسیتو مرکز ساختمان‌های حکومتی می‌روند. آنجا، وسط میدان، چشم جماعتِ منتظر با منظره‌ی ارابه‌ی بزرگی آراسته به گلبندها و گلتاج‌های رنگارنگ آشنا می‌شود که چهار اسب به آن بسته شده‌اند. روی ارابه صندلی بزرگ هست که شاه کارناوال، مردی از گچ با حدود ۹ فوت بلندی با سیمایی سرخ و خندان، جلوس کرده است. چکمه‌هایی عظیم، کلاه‌خودی حلبی همچون کلاه‌های افسران نیروی دریایی ایتالیا و بالاپوشی رنگارنگ با آرایه‌ها و نقش‌ها عجیب و غریب زیب پیکر این مجسمه‌ی عظیم مردانه است. دست چپش بر بازوی صندلی قرار دارد در حالی که با دست راست‌اش به مردم درود می‌فرستد و برای این‌که این عمل متمدنانه را انجام دهد میله‌ای به بازویش وصل است که مردی دور از چشم مردم از زیر مسند عظیم آن را می‌جنباند. مردم در اطراف ارابه چون سیلی هیاهوگر سراسر شور و فریادهای شادی‌اند و در این حال به رقص پرشورِ **سالتارِللو** می‌پردازند. ویژگی خاص جشنواره آن است که هر کسی باید **رادیکا** (ریشه)یی در دست داشته باشد که منظور از آن

برگ گیاه عود یا درست‌تر برگ گیاه آگار است. هرکس جرئت کند که بدون چنین برگی توی جمعیت برود بی‌بروبرگرد بیرونش می‌کنند مگر آن‌که به جای آن کلم بزرگی بر سر چوب بلندی یا دسته علفی آراسته با خود داشته باشد. وقتی جماعت پس از گردش کوتاهی همراه با حرکت آهسته‌ی ارابه به دروازه‌ی ساختمان حکومتی رسید، توقف می‌کند، و ارابه لک‌ولک‌کنان در زمین ناهموار وارد محوطه می‌شود. هیاهوی جمعیت فروکش می‌کند و آرام می‌گیرد. به وصف یک شاهد عینی که ناظر مراسم بوده، مثل همهمه‌ی آهسته‌ی دریای متلاطم است. همه‌ی چشم‌ها نگران دری است که خود فرماندار و سایر نمایندگان حاکم شهر قرار است از آنجا تقدیر خود را نسبت به شخصیت کارناوال ابراز دارند. انتظار لحظاتی طول می‌کشد و سپس با ظهور مقامات بلندپایه طوفان شادی و کف‌زدن ممتدی درمی‌گیرد. مقامات پیش می‌روند و از پله‌ها پایین می‌آیند و در میان جمعیت سر جای خود قرار می‌گیرند. در این دم سرود کارناوال خوانده می‌شود و پس از آن در میان غریو کرکننده‌ی جمعیت برگ‌های آگار و عود و کلم‌ها به هوا می‌رود و بر سر صغیر و کبیر می‌افتد و بهانه‌ی تازه‌ای به دست مردم می‌افتد که به هم بپرند و دعوا راه‌بیندازند، وقتی این مقدمات تمام و کمال اجرا شد و مردم گرم شدند، جمعیت راه می‌افتد. آخرسر ارابه‌ای پر از بشکه‌های شراب با مأموران انتظامی می‌آید و مأموران موظفند به هرکس که می‌خواهد شراب بدهند. غوغایی راه می‌افتد و مردم در پی آنند که با استفاده از این میگساری رایگان هرطور شده است دلی از عزا درآورند و دمی به خمره بزنند. سرانجام، پس از آن‌که جمعیت با همین شکوه شاهانه از خیابان‌های اصلی شهر گذشت تمثال کارناوال را به وسط میدان عمومی می‌برند، زر و زیورش را می‌کَنند و بر تل هیزم قرار می‌دهند و در میان فریادهای جمعیت می‌سوزانند و همگان یک بار دیگر سرود کارناوال را می‌خوانند و به اصطلاح «ریشه‌ها» را به درون آتش می‌افکنند و خود را به شور و هیجان بی‌محابای رقص و پایکوبی می‌سپارند.

مراسمی از همین گونه در چهارشنبه‌ی خاکستر در پُروانس برگزار می‌شود. تمثالی موسوم به **کارامانتران** را که به دقت و ظرافت آراسته است در گاری یا بر تخت روانی همراه با جماعتی با لباس‌های عجیب و غریب حرکت می‌دهند. جماعتِ همراه کدوهایی پر از شراب را سرمی‌کشند و واقعاً یا متظاهرانه رفتار مستانه دارند. پیشاپیش گروه چند تنی هستند که به هیئت قاضیان و وکلا درآمده‌اند و یک شخصیت لاغر و بلند نیز وجود دارد که مضحکه‌ی چله‌ی پرهیز است و **لنت** نام دارد. پشت سر این‌ها جوانان سوار بر اسب‌های لاغر و مردنی در هیأت عزاداران قرار دارند که وانمود می‌کنند در ماتم و سوگِ سرنوشتی هستند که در انتظار **کارامانتران** است. در میدان اصلی دسته توقف می‌کند، محاکمه‌ای تشکیل می‌شود و کارامانتران در جایگاه متهم می‌نشیند. پس از محاکمه‌ای صوری وی محکوم

به مرگ می‌شود و جماعت غرولند می‌کند: وکیل مدافع متهم موکلش را برای آخرین بار در آغوش می‌کشد: مأموران قضایی وظیفه‌شان را انجام می‌دهند: محکوم را پشت به دیواری قرار می‌دهند و باران سنگ بر او می‌بارند تا به ابدیت واصل شود. باقیمانده‌ی پیکر لت و پار شده‌اش را به دریا یا رودخانه می‌اندازند. تقریباً در سراسر آردن رسم بود و هنوز هم هست که در چهارشنبه‌ی خاکستر تمثالی را بسوزانند که نماینده‌ی کارناوال انگاشته می‌شود و در اطراف پیکر سوزانش اشعار و ترانه‌های متناسب بخوانند. غالباً سعی می‌کنند تمثال را شبیه شوهری درست کنند که بیش از هرکسِ دیگری در دهکده به بیوفایی به همسرش شهرت دارد. چنان‌که احتمالاً انتظارش می‌رفت، وقتی کسی انتخاب می‌شد که در این شرایط دردناک تمثالش را درست کنند، انگشت‌نما می‌شد و این امر کمابیش کدورت‌های محلی را باعث می‌شد. به خصوص وقتی که تمثال را در جلوِ خانه‌ی آن شوهر بیوفا که صاحب تمثال بود می‌سوزاندند و همراه با آن جیغ و داد و غرولند و هم‌چنین هوکردنی راه می‌افتاد که در واقع شهادت عامه بود بر این نظر که سجایای خصوصی آن شخص مایه‌ی تفریح دوستان و همسایگان اوست. در برخی روستاهای آردن مرد جوانی خوش‌بنیه، پوشال و علف‌پوش، نقش سه‌شنبه‌ی حلول (ماردی‌گراس) را بازی می‌کرد. تجسم کارناوال در فرانسه پس از آخرین روز چنین نامیده می‌شد. او را به دادگاه می‌آوردند و پس از آن‌که به مرگ محکوم می‌شد، همچون سربازی که در دادگاه نظامی محکوم شود، پشتش را به دیوار می‌کردند و با خشاب خالی به سویش تیراندازی می‌کردند. در وریگنو ـ بوا یکی از این مضحکه‌های بی‌آزار به نام تیه‌ری، تصادفاً با گلوله‌ای که در خشاب یکی از اعضای جوخه‌ی آتش مانده بود کشته شد. وقتی سه‌شنبه‌ی حلولِ بخت‌برگشته پس از شلیک تیرها فرو افتاد مردم مدت‌ها کف زدند و تشویق کردند که طبیعی بود. اما وقتی او نتوانست بلند شود، همگی بر سرش ریختند و با جسد بی‌جانش روبرو شدند. از آن پس دیگر نمایش تقلید تیرباران در آردن اجرا نشد.

در نورماندی، شبِ چهارشنبه‌ی خاکستر رسم بود که جشنی بگیرند موسوم به خاک‌کردنِ سه‌شنبه‌ی حلول. آدمکی ژنده‌پوش با کلاهی پاره و سر و صورتی کثیف و قوزی که در آن کاه تپانده بودند، نقش ولگرد رسوایی را داشت که پس از عیاشی‌های فراوان و مدید اکنون جزای گناهانش را می‌دید. مرد تنومندی آدمک را به دوش می‌گرفت و وانمود می‌کرد که زیر سنگینیِ آن دارد از پا درمی‌آید. این‌طوری مترسکِ کارناوال را به نشانه‌ی بخت‌برگشتگیِ وی برای آخرین بار در خیابان‌ها می‌گرداندند. پیشاپیش طبالی بود و مردم در دور و بر مترسک او را مسخره می‌کردند. بچه‌ها و ولگردها و لات‌های ده در میان جمعیت به شیرین‌کاری می‌پرداختند. مترسک را در نور لرزان مشعل‌ها در بین هیاهوی ناسازِ دیگ و دیگ‌بر، بیل و بیلچه، تابه و خاک‌انداز، دهل و نقاره، آمیخته با صدای سوت و

فریاد و هلهله حرکت می‌دادند. گه‌گاه دسته می‌ایستاد و معلم اخلاقی آن گناهکار شوربخت بینوا را به گناهانی که مرتکب شده بود متهم می‌کرد و می‌گفت که به خاطر این گناهان اکنون قرار است بسوزانندش. متهم راکه حرفی نداشت در دفاع از خود بزند روی تل‌کاه و پوشال می‌انداختند و با مشعلی آتش می‌زدند که با زبانه کشیدن شعله‌ها بچه‌ها با شور و شعف غریو می‌کشیدند و گرد آتش حلقه می‌زدند و ترانه‌های قدیم در مورد مرگ کارناوال را سرمی‌دادند. گاهی مترسک را پیش از سوزاندن از بالای تپه‌ای به پایین می‌غلتاندند. در سن‌لو، در کنار تمثال ژنده‌پوشِ سه‌شنبه‌ی حلول، بیوه‌اش را هم می‌آوردند که دیلاق تنومندی بود لباس زنانه پوشیده و پارچه‌ی نازکی بر سر انداخته، که به نشانه‌ی عزاداریْ بلند شیون می‌کرد و زار می‌زد. پس از آن‌که تمثال را در تخت روانی همراه با فوج مردم و گروهی صورتک‌پوش در خیابان‌ها می‌گرداندند، آن را در رودخانه‌ی ویر می‌انداختند. صحنه‌ی واپسین را مادام اکتاو فویه که در کودکی، حدود شصت سالی پیش، شاهد مراسم بوده، به طور نمایانی وصف کرده است. «پدر و مادرم دوستان را دعوت کردند که از بالای برج ژان‌گویار گروه تشییع را در حال عبور تماشا کنند. آنجا بود که با قناعت به لیموناد ــ تنها نوشیدنی مجاز به سبب ایام روزه ــ منظره‌ای را شب‌هنگام تماشا کردیم که خاطره‌اش هرگز از ذهنم پاک نخواهد شد. در زیر پای ما رود ویر از زیر پل سنگیِ قدیمی جاری بود. در وسط پل تمثال سه‌شنبه‌ی حلول را در تخت روانی از شاخه و برگ‌ها گذاشته بودند، و در کنار آن گروه نقاب‌پوشان می‌رقصیدند و آواز می‌خواندند و مشعل‌های فروزان در دست داشتند. بعضی‌ها با لباس‌های خال‌خالی مثل شیاطین از کنار نرده‌ی پل می‌دویدند. بقیه، خسته از جست و خیز و تفریح، به دیرک‌ها تکیه داده و چرت می‌زدند. خیلی زود رقص تمام شد و یکی از افراد گروه مشعلی به دست گرفت و مترسک را آتش زد و پس از آن با غریو و فریادهای بسیار در رودخانه‌اش انداختند. آدمک پوشالی، آغشته به صمغ، شعله‌کشان روی امواج رودِ ویر آن پایین می‌رفت و با نور آتشِ تدفین درختانِ کنار رودخانه و برج و باروی قلعه‌ی قدیمی راکه لویی یازدهم و فرانسیس اول در آن خوابیده بودند روشن می‌کرد. وقتی آخرین روشنایی‌های مترسکِ شعله‌کش، همچون ستاره‌ای فرو میرنده، در ته دره گم شد، جمعیت اعم از مردم و نقاب‌داران پراکنده شدند و ما با مهمانان‌مان برج را ترک کردیم.»

۳

بیرون کردنِ مرگ.

آیین «بیرون کردنِ مرگ» غالباً همان ویژگی‌های «به خاک سپردنِ کارناوال» را دارد جز این که پس از بیرون کردن مرگ، یا دست‌کم همراه با آن، آیین بازآوردن تابستان، بهار یا زندگی

اجرا می‌شود. بدین‌سان در فرانکنِ میانه، از مناطق باواریا، در چهارمین یکشنبه‌ی چله‌ی پرهیز (**لنت**) جوان‌های ده آدمک پوشالیِ مرگ را درست می‌کنند و با تفریح و داد و فریاد با آن در خیابان‌ها راه می‌افتند و آخرسر با غریو و شادمانی فراوان آن را آتش می‌زنند. این رسم فرانک‌ها را نویسنده‌ای در قرن شانزدهم چنین وصف کرده است: «در اواسط چله‌ی پرهیز، موسمی که کلیسا دستور شادی به ما می‌دهد، جوان‌های زادگاه من آدمک پوشالیِ مرگ را می‌سازند و بر دیرکی می‌بندند و با شور و غوغا به روستاهای اطراف می‌برند. آنجا از آن‌ها استقبال می‌کنند و پس از پذیرایی با شیر و نخود سبز و امرود خشک که غذای معمول آن روزهاست دوباره به ده خودشان فرستاده می‌شوند. اما دیگران رفتاری جز این با آنان دارند، زیرا وقتی می‌بینند مترسک بدشگونی همراه آنهاست و خبر از مرگ می‌دهند، آن‌ها را با توهین و به زور اسلحه از سرزمین خود بیرون می‌کنند.» در روستاهای نزدیک ارلانگن، وقتی یکشنبه‌ی چهارمِ چله‌ی پرهیز فرا می‌رسد، دختران روستایی خود را می‌آرایند و گُل بر موهای‌شان می‌زنند و این‌گونه، همراه با آدمک‌هایی آراسته با برگ درختان و سپیدپوش، به آبادی مجاور می‌روند. آدمک‌ها را جفت، خانه به خانه، می‌گردانند و جلو هر خانه می‌ایستند تا چیزی بگیرند و ترانه‌هایی می‌خوانند به این مضمون که نیمه‌ی چله‌ی پرهیز است و آنها می‌خواهند مرگ را به آب اندازند. وقتی چیزهایی به عنوان مژدگانی جمع کردند به کنار رود رگنیتز می‌روند و آدمک‌ها را که نماینده‌ی مرگ‌اند به آب می‌اندازند. این کار برای اطمینان از سالی پربار و پربرکت انجام می‌گیرد. هم‌چنین تضمینی در برابر طاعون و مرگ انگاشته می‌شد. در نورمبرگ دختران هفده هجده ساله در خیابان‌ها راه می‌افتند و تابوت کوچک روبازی را با خود همراه دارند که داخل آن عروسکی زیر پارچه‌ای نهان است. دخترهای دیگر شاخه‌ی آلش به همراه دارند که سیبی به جای سر به آن بسته شده و در جعبه‌ی روبازی نهاده است. آنها آواز می‌خوانند و می‌گویند «داریم مرگ را به آب می‌اندازیم، مژده باد.» یا «داریم مرگ را در آب می‌اندازیم، دوباره می‌آریم و می‌بریم.» در بعضی نقاط باواریا تا ۱۷۸۰ اعتقاد بر این بود که اگر رسم «بیرون کردنِ مرگ» اجرا نشود بیماری همه‌گیری به سراغ‌شان می‌آید.

مراسمی مشابه به هنگام نیمه‌ی چله‌ی پرهیز در سیلزی برگزار می‌شود. به این صورت در بسیاری جاها دختران بزرگ به کمک پسرهای جوان مترسکی را لباس زنانه می‌پوشانند و با خود از ده به سوی خورشید در حال غروب می‌برند. در بیرون دهکده لباس‌هایش را درمی‌آورند، پاره‌پاره‌اش می‌کنند و به باد می‌دهند. این را «دفن‌کردن مرگ» می‌نامند. وقتی مترسک را حمل می‌کنند آوازی به این مضمون می‌خوانند که می‌خواهند مرگ را پای درخت بلوطی خاک کنند که از مردم دور باشد. گاهی به آواز می‌خوانند که دارند مرگ را بالای تپه می‌برند که دیگر نتواند بازگردد. در ناحیه‌ی گراس ـ استرلیتزِ لهستان آدمک را

گویک می‌نامند. آن را بر پشت اسبی می‌برند و در نزدیک‌ترین رودخانه می‌اندازند. مردم فکر می‌کنند که مراسم آن‌ها را از انواع بیماری در سال آینده مصون می‌دارد. در ناحیه‌ی وُلائو و گورائو تمثال مرگ را در زمین‌های دهکده‌ی مجاور می‌انداختند. اما چون اهالی ده همسایه از مترسک بدشگون می‌ترسیدند مراقب بودند که جلویش را بگیرند و گاهی بین دو طرف زدوخورد می‌شد. در بعضی نواحی لهستان در سیلزی علیا تمثال به شکل پیرزنی است که مارزانا، الهه‌ی مرگ، نامیده می‌شود. آن را در خانه‌ای که آخرین بار کسی در آن مرده است درست می‌کنند و روی دیرکی به بیرون دهکده می‌برند و در برکه‌ای می‌اندازند یا می‌سوزانند. در پولک‌ویتس رسمِ «بیرون کردن مرگ» مدتی معوق ماند اما شیوع یک بیماری مهلک در این فاصله باعث شد که مردم آن را از سر گیرند.

این نمونه‌ها و شواهد نشان می‌دهد که تمثال مرگ غالباً موجب ترس است و با نفرت و هراس مواجه می‌شود. به این صورت نگرانی مردم که می‌خواهند آن را از ده خود برانند و به زمین‌های ده همسایه بیندازند و اکراه روستاییان ده همسایه از پذیرفتن آن مهمان بدشگون، نشانه‌ی ترس و نفرتی است که این تمثال ایجاد می‌کند. هم‌چنین، در لوساتیا و سیلزی مترسک را گاهی پیش می‌برند تا از پنجره‌ای به داخل خانه نگاه کند و عقیده بر این است که در سال آینده کسی از اهل آن خانه می‌میرد مگر آن‌که پولی بپردازند و جانش را بخرند. نیز، پس از دور انداختن تمثال، حاملان آن گاهی به سرعت به ده برمی‌گردند مبادا مرگ دنبال‌شان کند و اگر کسی در حین فرار زمین بخورد گمان می‌رود که در سال آینده خواهد مرد. در شرودینِ بوهمیا، تمثال مرگ را بر صلیبی می‌سازند که سرش با صورتکی در بالای صلیب است و پیراهنی به آن بند شده است. در یکشنبه‌ی پنجمِ چله‌ی پرهیز پسرها این تمثال را به نزدیک‌ترین برکه یا نهر می‌برند و صف می‌ایستند و مترسک را به آب می‌سپارند. سپس به دنبال آن همه توی آب می‌روند اما به محض این‌که مترسک را گرفتند کس دیگری نباید توی آب بیاید. پسرکی که توی آب نرود یا آخرین نفری باشد که خود را به آب می‌زند، در عرض سال خواهد مرد و مجبور است که مترسک مرگ را به دهکده بازگرداند. سپس تمثال را می‌سوزانند. از سوی دیگر، گمان بر این است از آن خانه که مترسک را حمل کرده‌اند، در عرض سال کسی نخواهد مرد و گاهی معتقدند دهی که تمثال از آنجا به بیرون رانده شده است از بیماری و طاعون مصون می‌ماند. در بعضی دهات سیلزی اتریش در شنبه‌ی پیش از یکشنبه‌ی اموات تمثالی از پارچه و کاه و پوشال می‌سازند تا مرگ را از ده بیرون رانند. روز یکشنبه، مردم، چوبدستی و شلاق در دست، جلوِ خانه‌ای که تمثال در آن قرار دارد جمع می‌شوند. سپس چهار تن با طناب تمثال را همراه با فریادهای شادی از ده بیرون می‌کشند در حالی که بقیه آن را با چوبدستی و شلاق می‌زنند. وقتی به زمین‌های ده مجاور رسیدند، تمثال را رها می‌کنند، محکم کتکش می‌زنند و تکه‌پاره‌اش

می‌کنند. گمان بر این است که دهی که تمثال را بدین‌گونه بیرون رانده است سرتاسرِ سـ...
از بیماری‌های واگیر در امان خواهد بود.

۴

بازآوردنِ تابستان.

در آیین‌های پیشین، بازگشت بهار، تابستان یا حیات، به دنبال راندنِ مرگ، فقط به طـ...
ضمنی وجود دارد و یا حداکثر اعلام می‌شود. در آیین‌هایی که اکنون ذکر می‌کنیم...
عملاً نمایش می‌دهند. مثلاً در برخی نواحی بوهمیا تمثال مرگ را هنگام غروب آفتـ...
در آب می‌اندازند و غرق می‌کنند سپس دخترها به جنگل می‌روند و نهال سرسبزی...
قطع می‌کنند، عروسکی زنانه‌پوش را بر آن می‌آویزند، با نوارهای سبز و قرمز و سفیـ...
می‌آرایند و دسته‌جمعی این لیتو (تابستان) را به دهکده می‌آورند و دختران هم با هـ...
می‌خوانند:

مرگ با آب می‌رود،
بهار پیش‌مان می‌آید
با تخم‌مرغ‌های قرمز، با کلوچه‌های طلایی،
مرگ را از دهکده راندیم،
تابستان را به دهکده می‌آریم.

در بسیاری از روستاهای سیلزی با تمثال مرگ اول به احترام رفتار می‌کنند سپـ...
لباس‌هایش را می‌کَنند و با ناسزا و نفرین در آب می‌اندازند، یا در سرِ زمین لت‌وپارش...
می‌کنند. سپس جوان‌ها به جنگل می‌روند، نهال صنوبری قطع می‌کنند، پوست تنه‌اش...
می‌کَنند و با شاخ و برگ سرو، گل‌های کاغذی، پوست تخم‌مرغ رنگی، نوارهای رنگارنگ و...
مانند آن می‌آرایند و آن را درخت بهار یا تابستان می‌نامند. آن را خانه به خانه می‌گردانند و...
ترانه‌های مناسب می‌خوانند و انعام و پاداش می‌خواهند. از جمله‌ی ترانه‌ها این است:

مرگ را بیرون راندیم،
تابستانِ دل‌انگیز را می‌آریم،
تابستان و بهار را،
و همه‌ی گل‌های شاداب را.

گاهی هم‌چنین از جنگل تمثالِ آراسته‌ای با خود می‌آورند که تابستان، بهار، یا عروس نامیده
می‌شود: در دهات لهستان آن را دزی‌وانا، الهه‌ی بهار، می‌نامند.

در آیزناخ، در یکشنبه‌ی چهارم چله‌ی پرهیز جوان‌ها آدمکی پوشالی می‌سازند که
نماینده‌ی مرگ است و آن را به چرخی می‌بندند و به بالای تپه‌ای می‌برند. سپس آدمک...

آتش می‌زنند و چرخ را از بالای تپه به پایین رها می‌کنند. روز بعد درخت صنوبر بلندی می‌بُرند و با نوارها می‌آرایند و وسط میدان می‌گذارند و سپس مردها دوره‌اش می‌کنند و هرکس می‌کوشد بالا رود و روبان‌ها را بکَند. در لوساتیای علیا، آدمک مرگ را از پوشال و پارچه می‌سازند و تور آخرین عروس را سرش می‌کنند و پیراهنی را که از خانه‌ای گرفته‌اند که اخیراً کسی در آن مرده است بر آن می‌پوشانند. آنگاه بر سر دیرکِ بلندی قرارش می‌دهند و بلندترین و قوی‌ترین دختر دهکده آن را به سرعت حمل می‌کند در حالی که بقیه چوب و سنگ بر آدمک می‌افکنند. هرکس آن را بزند مسلماً سال بعد زنده و پایدار خواهد بود. آدمک را به این ترتیب از ده بیرون می‌برند و در آب می‌افکنند یا بر زمین‌های ده همسایه‌اش می‌اندازند. در برگشت، هرکس شاخه‌ی سبزی از درخت می‌کند و شادمانه آن را در دست دارد تا به دهکده برسند و آنجا شاخه را دور می‌اندازد. گاهی جوان‌های ده مجاور که آدمک در زمین‌های آنان افکنده شده است، آدمک را برمی‌دارند و دنبال آنان راه می‌افتند تا پس‌اش بدهند و به این ترتیب گاهی زد و خوردی می‌شود. در این نمونه‌ها آدمکی که دور انداخته می‌شود نماینده‌ی مرگ، و شاخه‌ها یا درخت‌هایی که بازمی‌آورند نماینده‌ی تابستان یا زندگی است. اما گاهی توانِ تازه‌ای برای حیات به خودِ آدمک مرگ نسبت داده می‌شود و آدمک با نوعی رستاخیز دوباره وسیله‌ی نوزایی عمومی می‌شود. بدین‌گونه، در برخی نقاط لوساتیا فقط زنان به بیرون راندن مرگ می‌پردازند و به مردان از این بابت زحمت نمی‌دهند. آنان با ظاهری عزادار و ماتم‌زده، سراسرِ روز را لباس عزا در بر، آدمکی پوشالی می‌سازند، پیرهن سفیدی تنش می‌کنند و به یک دستش جارویی و به دست دیگرش داسی می‌دهند. آوازخوانان، و به دنبال‌شان بچه‌های ده روان و سنگ‌اندازان، آدمک را به بیرون ده می‌برند و آنجا لت‌وپار می‌کنند. سپس درختی سرسبز را قطع می‌کنند. پیراهن را بر آن می‌آویزند و ترانه‌خوانان با خود به ده می‌آورند.

در این آیین لوساتیایی، درختی که پس از لت‌وپار کردن آدمک مرگ با خود می‌آورند، همتای درختان یا شاخه‌هایی است که در رسم‌های پیش گفته، به عنوان نشانه‌های تابستان یا زندگی، پس از رانده شدن یا نابودی مرگ، مردم با خود می‌آوردند. اما انتقال‌دادن پیراهنِ آدمک مرگ به درخت نورس، آشکارا نشان می‌دهد که درختْ نوعی زنده کردنِ آدمک نابودشده به شکلی تازه است. بنابراین این نمونه‌ها حاکی است که نمی‌توان مرگی را که نابودی‌اش در این آیین‌ها نمایش داده می‌شود صرفاً عامل نابودگری انگاشت که ما از مرگ مراد می‌کنیم. اگر درختی که مردم در بازگشت به عنوان تجسم نوزایی گیاهان و رویش بهاری با خود می‌آورند پیراهنی را در بر دارد که قبلاً مرگ که هم‌اکنون نابود شده بود، آن را پوشیده بود، در این صورت مسلماً هدف نمی‌تواند بی‌اثر ساختن یا مقابله با احیای نباتات باشد: مقصود فقط تشویق و ترغیب آن تواند بود. بنابراین، موجودی را که نابود شده بود

ــ به اصطلاح «مرگ» را ــ باید برخوردار از تأثیر احیاکننده و سرعت‌دهنده‌ای انگاشت که می‌تواند در جهان نباتات و حتی حیواناتِ جریان یابد.

بدینگونه می‌توان به درستی حدس زد که نام‌های کارناوال، مرگ، و تابستان توصیف‌های نسبتاً جدید و نامناسبی برای موجوداتی‌اند که در رسوم و آدابی که ملاحظه کردیم تجسم و تجسد می‌یابند. همان انتزاعی که در این نام‌ها هست حاکی از منشأ اخیر و جدید آنهاست؛ زیرا مجسم کردن زمان‌ها و فصل‌ها به صورت کارناوال و تابستان، یا مفهوم مجردی چون مرگ، نمی‌تواند ابتدایی باشد. اما خود مراسم نشان از قدمتی بی‌زمان دارند؛ از این رو مشکل می‌توان گمان نکرد که ایده‌هایی که این مراسم مجسم می‌کردند در اصل صورتی ساده‌تر و عینی‌تر داشته‌اند. مفهوم درخت، احتمالاً نوع خاصی از درخت (زیرا وحشیان برای درخت به طور کلّی واژه‌ای نداشتند)، یا حتی یک درخت واحد، به قدر کفایت چندان ملموس و عینی هست تا مبنایی فراهم سازد که با روند تدریجیِ تعمیم‌گری بتوان به ایده‌ی وسیع‌تر روح نبات رسید. اما ایده‌ی کلّیِ نبات با موسمی که خود را در آن ظاهر می‌کرد درمی‌آمیخت و از این رو جانشینیِ بهار، تابستان، ماه مه به جای روح درخت یا روح نبات آسان و طبیعی می‌بود. هم‌چنین، مفهوم ملموس و عینیِ درخت میرنده یا نبات میرنده روند تعمیم‌گریِ مشابهی می‌بود که به مفهوم مرگ به طور کلّی راه می‌بُرد؛ به نحوی که عادتِ بیرون راندن نباتِ میرنده یا مرده در بهار، به عنوان مقدمه‌ی احیای آن، به مرور زمان به صورت کوششی برای طرد و تبعید مرگ به طور کلّی از دهکده یا منطقه درمی‌آمد.

نبرد تابستان و زمستان.

گاهی در آداب و رسوم رایج روستایی تضاد بین نیروهای راکد نبات در زمستان و بیدار شدن نیروی حیاتی آنها در بهار شکل مسابقه‌ای نمایشی بین بازیگرانی را به خود می‌گیرد که به ترتیب نقش‌های زمستان و تابستان را بازی می‌کنند. بدین‌سان در شهرهای سوئد در روز اول ماه مه دو گروه از جوانانِ اسب‌سوار به شیوه‌ی مبارزان و سلحشوران در برابر هم صف می‌کشیدند. پیشرو یک گروه نماینده‌ی زمستان بود که پوستین به تن داشت که گلوله‌ی برفی و یخ پرت می‌کرد تا هوا همچنان سرد بماند. فرمانده گروه دیگر نماینده‌ی تابستان بود که به شاخ و برگ نورسته و سرسبز و گل و بوته آراسته بود. در نبرد تقلیدی که درمی‌گرفت دسته‌ی تابستان پیروز می‌شد و مراسم با جشن و سرور پایان می‌گرفت. نیز، در منطقه‌ی راینِ میانه، نماینده‌ی تابستان، گل و بوته و پیچک بر تن، با نماینده‌ی زمستان، پوشال و کاه پوشیده، نبرد می‌کند و سرانجام بر او پیروز می‌شود. دشمن شکست‌خورده به زمین می‌افتد و کاه و پوشال از تنش درمی‌آورند و به باد می‌دهند و در این حال یاران هر دو طرف آوازی به افتخار و یادبود پیروزی تابستان بر زمستان سرمی‌دهند. سپس گل و بوته یا گلبندی برای تابستان می‌آورند و خانه به خانه به گردآوری هدایایی چون تخم‌مرغ و

گوشت سرد می‌پردازند. گاهی قهرمان پیروزی که نقش تابستان را بازی می‌کند گل و بوته بر تن آراسته و نیمتاجی از گُل بر سر دارد. در پالاتینات این نبرد تقلیدی در چهارمین یکشنبه‌ی چله‌ی پرهیز رخ می‌دهد. در همه جای باواریا همیشه نمایش را در همان روز برگزار می‌کردند و تا اواسط قرن نوزدهم یا دیرتر هنوز در همان جاها رواج داشت. در حالی که تابستان سراپا سبز، آراسته به نوارهای رنگین و شاد ظاهر می‌شد و شاخه‌ای پرشکوفه یا نهالی با سیب یا گلابی بر شاخه‌هایش در دست داشت، زمستان پوستینی بر تن و کلاهکی بر سر می‌کرد و بیل یا خرمنکوبی یخ‌بسته و برف‌آلود در دست می‌گرفت. اینان همراه با یاران‌شان در همان هیئت در کوچه و خیابان‌های دهکده راه می‌افتادند، جلوِ خانه‌ها می‌ایستادند و ترانه‌های قدیمی می‌خواندند و در مقابل نان و تخم‌مرغ و میوه هدیه می‌گرفتند. سرانجام، پس از اندک مبارزه‌ای زمستان از تابستان شکست می‌خورد و همراه با خنده و بانگ مردم در برکه‌ی دهکده خیس‌اش می‌کردند یا از دهکده بیرونش می‌راند و به جنگل فرارش می‌دادند.

در گوپ‌فریتزِ سفلیٰ در سه‌شنبه‌ی حلول دو نفر به نقش تابستان و زمستان خانه به خانه راه می‌افتادند و همه جا بچه‌ها به شادی از آنان استقبال و پذیرایی می‌کردند. نماینده‌ی تابستان سپیدپوش بود و داسی به دست داشت؛ دوستش که نقش زمستان را داشت کلاه پوستی بر سر می‌نهاد و دست‌ها و پاهایش پوشیده از کاه و پوشال بود و خرمنکوبی به دست داشت. بر درِ هر خانه‌ای هرکدام ترانه‌ای می‌خواندند. در دروملینگِ برونشویک، تا همین ایام مسابقه بین تابستان و زمستان هر سال در یکشنبه‌ی سفید بین دختران و پسران اجرا می‌شود. پسرها ترانه‌خوانان و فریادزنان، زنگوله‌هایی را به صدا درمی‌آورند و پشت درِ خانه‌ها می‌روند تا زمستان را بیرون کنند؛ پس از آن‌ها، دختران می‌آیند در حالی که آوازهای لطیف می‌خوانند و پیشاپیش‌شان عروس بهار قرار دارد، همه لباس‌های شاد در بر و آراسته به گل و گلبند و گلتاج‌هایند و فرا رسیدن بهار را مجسم می‌کنند. سابقاً نقش زمستان را آدمکی پوشالی داشت که پسرها همراه می‌آوردند؛ امروز این نقش را مردی پوشال‌پوش بازی می‌کند.

در بین اسکیموهای مرکزیِ آمریکای شمالی رقابت بین نمایندگان تابستان و زمستان که در اروپا دیری است صرفاً به صورت مراسمی نمایشی درآمده است، هنوز آیینی جادویی است که صراحتاً مقصود از آن متأثر کردن آب و هوا است. در پاییز که طوفان‌ها خبر از رسیدن زمستان قطبیِ ملال‌انگیز می‌دهند، اسکیموها به دو دسته می‌شوند که یکی باقرقره و دیگری مرغابی نام دارد. باقرقره‌ها کسانی‌اند که در زمستان و مرغابی‌ها آنهایی‌اند که در تابستان متولد شده‌اند. سپس رشته‌ی بلندی از پوست خوک دریایی را باز می‌کنند و هر دسته‌ای یک سرِ طناب را می‌گیرد و با همه‌ی توان می‌کشد و سعی می‌کند که بر دسته‌ی

دیگر فایق آید و او را به سوی خود کشد. اگر باقرقره‌ها مغلوب شدند، در این صورت تابستان بازی را برده است و هوای خوبی در سراسر زمستان در انتظار آنهاست.

۵

تدفین کاستروبانکو، کاستروما، کوپالو، و یاریلو در روسیه.

در روسیه آیین‌های خاکسپاری همچون مراسم «خاکسپاری کارناوال» و «بیرون کردن مرگ» را نه به نام‌های مرگ یا کارناوال، بلکه به اسم شخصیت‌های اسطوره‌ای خاصی، یعنی کاستروبانکو، کاستروما، کوپالو، لادا و یاریلو برگزار می‌کنند. این آیین‌های روسی را هم در بهار و هم در نیمه‌ی تابستان اجرا می‌کنند. به این ترتیب «در روسیه‌ی صغیر رسم بود که در عید پاک (عید رستاخیز مسیح) تدفین کاستروبانکو، ایزد بهار، را جشن بگیرند. حلقه‌ای از خوانندگان تشکیل می‌شد که آهسته به دختری که بر زمین افتاده و خود را به مردن زده بود نزدیک می‌شدند و در این حال می‌خواندند:

مرده است، کاستروبانکوی ما مرده است!
مرده است، محبوب ما مرده است!

دخترک ناگهان از جا می‌پرید و جمعِ خواننده‌ها با شادی و سرور می‌خواندند:

زنده شده، کاستروبانکوی ما زنده شده!
زنده شده، محبوب ما زنده شده»*

در عید یوحنای قدیس (جشن نیمه‌ی تابستان) تمثال پوشالی کوپالو را درست می‌کنند و «لباس زنانه‌اش می‌پوشانند و گردن‌بند و گلتاجی برایش می‌سازند. سپس درختی را قطع می‌کنند و با نوارهای رنگین می‌آرایند و در جایی قرار می‌دهند. در کنار درخت که مارینا (زمستان یا مرگ) نامیده می‌شود تمثال پوشالی را جا می‌دهند، همراه با میزی که رویش مشروب و خوراکی قرار دارد. آنگاه آتشی می‌افروزند و دخترها و پسرها جفت جفت از روی آن می‌پرند و آدمک پوشالی را در دست می‌گیرند. در روز بعد، درخت و آدمک را لخت می‌کنند و هر دو را توی رودخانه می‌اندازند.» در روز پطرس قدیس، بیست‌ونهم ژوئن، یا یکشنبه‌ی بعد، «تدفین کاستروما» یا لادا یا یاریلو در روسیه برگزار می‌شود. در حاکم‌نشین‌های پنزا و سیمبیرسک مراسم خاکسپاری به این ترتیب برگزار می‌شد. در بیست‌وهشتم ژوئن آتشی برمی‌افروختند و روز بعدش دخترها یکی از بین خود انتخاب می‌کردند تا نقش کاستروما را بازی کند. ندیمه‌هایش با احترام بسیار با او رفتار می‌کردند و خوشامدش می‌گفتند. او را بر تخت روانی قرار می‌دادند و به کنار رودخانه می‌بردند تا آب‌تنی کند و در این حال بزرگ‌ترین دختر از پوست درخت زیزفون جعبه‌ای می‌ساخت و چون طبلی می‌نواخت. سپس به دهکده بازمی‌گشتند و روز را با گردش و بازی و رقص

به آخر می‌رساندند. در ناحیه‌ی مورون، کاستروما را به صورت آدمکی پوشالی در لباس زنانه و گل و بوته‌نشان درست می‌کردند. آن را در سنگابی قرار می‌دادند و آوازخوانان به‌کنار دریاچه یا رودخانه می‌بردند. در آنجا دو دسته می‌شدند که یکی به آدمک حمله می‌کرد و دیگری به دفاع از آن می‌پرداخت. سرانجام مهاجمان پیروز می‌شدند، لباس و آرایه‌های آدمک را می‌کندند، تکه‌تکه‌اش می‌کردند و اندرونه‌ی پوشالی‌اش را زیر پا له می‌کردند و توی رودخانه‌اش می‌انداختند. در این حال مدافعانِ آدمک صورت‌شان را با دست می‌پوشاندند و تظاهر به زاری و عزاداری در مرگ کاستروما می‌کردند. در منطقه‌ی کاستروما، تدفین یاریلو در بیست‌ونهم یا سی‌ام ژوئن برگزار می‌شد. مردم پیرمردی را انتخاب می‌کردند و تابوتی کوچک به او می‌دادند که محتوی تمثالِ پریاپوس[1] واری بود که یاریلو را مجسم می‌کرد. پیرمرد این را از آبادی بیرون می‌بُرد و در پی‌اش زن‌ها نوحه‌خوانان و زاری‌کنان راه می‌افتادند. در بیرون شهر گوری می‌کندند و تمثال را گریان و نالان در آن می‌نهادند و پس از آن رقص و پایکوبی آغاز می‌شد. «به نظر می‌رسد که بازی تدفین را در ایام قدیم اسلاوها برگزار می‌کردند.» در روسیه‌ی صغیر تمثال یاریلو را در تابوتی می‌نهادند و پس از غروب آفتاب زن‌های مست، گریان و ماتم‌زده آن را در کوچه و خیابان‌ها می‌گرداندند و می‌گفتند «یاریلو مرد! یاریلو مرد!» مردها تمثال را بلند می‌کردند و تکان می‌دادند که گویی سعی می‌کردند زنده‌اش کنند. سپس به زن‌ها می‌گفتند «زن‌ها گریه نکنید. می‌دانیم چی از عسل شیرین‌تر است.» اما زن‌ها همچنان می‌گریستند و همان‌طور که هنگام به‌گور نهادن مرده‌ها رایج بود می‌خواندند که «آخر گناهش چه بود؟ چقدر مهربان بود. دیگر برنمی‌خیزد. آه، چطور از تو جدا شویم؟ زندگی بی‌تو چه ارزشی دارد؟ برخیز، حتی برای چند لحظه هم که شده، برخیز. اما افسوس که برنمی‌خیزد، دیگر برنمی‌خیزد.» سپس یاریلو را در گور می‌نهادند و دفن می‌کردند.

این رسم‌های روسی ماهیت همان مراسمی را دارند که در اتریش و آلمان به «بیرون راندن مرگ» موسوم است. بنابراین اگر تفسیری که از آن به دست دادیم درست باشد، کاستروبانکو و یاریلوی روسی و بقیه نیز باید در اصل تجسم‌های روح نبات و مرگ آن‌ها باید مقدمه‌ای لازم برای رستاخیزشان بوده باشد. نوزایی به صورت پی‌آیند مرگ در نخستین مراسمی که وصف شد، به صورت مرگ و رستاخیز کاستروبانکو نمایش داده می‌شود.

اما در حالی که ظاهراً مرگ نبات در همه‌ی این آیین‌های بهاری و نیمه‌ی تابستان و حیای آن در بعضی از آن‌ها مجسم می‌شد خصوصیاتی در برخی از آنها هست که مشکل

---

[1] خدای جنسیت مذکر.

می‌توان فقط با همین فرضیه توضیح‌شان داد. آن تدفین پرشور، عزاداری و ماتم‌سرایی و حالات غم و حزنی که غالباً خاصه‌ی این آیین‌ها بوده است، در واقع اختصاص به مرگ روح کریم و بارآور نبات دارد. اما درباره‌ی شادی و سروری که غالباً با بردن تمثال همراه است. درباره‌ی سنگ و چوبی که به سویش می‌اندازند، و لعن و ناسزایی که نثارش می‌شود چه باید گفت؟ درباره‌ی ترس و نفرتی که تمثال برمی‌انگیزد و آن را در شتابِ کسانی می‌توان دید که آن را بیرون می‌برند و به محض دور انداختن‌اش به خانه می‌شتابند و در این اعتقاد که اگر تمثال به درون خانه‌ای بنگرد کسی در آن می‌میرد، چه باید گفت؟ این ترس را شاید با این اعتقاد بتوان توضیح داد که روح مرده‌ی نبات تأثیر سوئی دارد که نزدیک شدن به آن را خطرناک می‌سازد. اما این توضیح علاوه بر این‌که کمی بعید و دور از ذهن است، آن سرور و مسرتی را که غالباً با بیرون بردن مرگ همراه است توجیه نمی‌کند. از این رو باید دو خصیصه‌ی متمایز و احیاناً متضاد را در این آیین‌ها بازشناخت: از سویی، غم و اندوه برای مرگ، و حرمت و رأفت برای مرده؛ از سوی دیگر، ترس و نفرت از مرده، و شادی و سرور در مرگش. این را که چطور می‌توان نخستین خصیصه از این دو را توضیح داد، کوشیده‌ام نشان دهم: این که دومی چگونه با اولی این‌چنین همراه و ملازم است پرسشی است که سعی خواهم کرد در سطور آتی پاسخ دهم.

۶

ازدواج کردن و غرق شدن تمثال‌های شیوا و پارواتی و عزاداری برای آن‌ها در هند.

در کاناگرای هند رسمی هست که دختران در بهار برگزار می‌کنند و بسیار شبیه بعضی آیین‌های بهاری اروپاست که شرح دادیم. این آیین را **رالی کاملا** یا نمایش رالی می‌نامند و رالی تمثال کوچک گِلیِ رنگ‌شده‌ی شیوا یا پارواتی است. این رسم در همه‌ی منطقه‌ی کاناگرا رایج است و جشن آن که منحصر به دختران جوان است اکثر روزهای چِت (مارس ـ آوریل) تا سانکرانتِ بَیساخ (آوریل) به طور می‌انجامد. صبح روزی در ماه مارس همه‌ی دختران جوانِ دهکده سبدهای کوچکی گیاه و گُل **دوب** را در جای خاصی می‌گذارند تا به صورت تلّی درآید. دور این تل حلقه می‌زنند و آواز می‌خوانند. دو روز تمام سرتاسر به این کار ادامه می‌دهند تا تلِ گل و گیاه رشد می‌کند و قد می‌کشد. سپس از جنگل دوتا شاخه می‌بُرند که هرکدام سه نیم‌شاخه داشته باشد، و آن‌ها را به طوری که نیم‌شاخه‌ها پایین باشد روی تلِ گل‌ها می‌گذارند، چنان‌که به صورت دوتا سه‌پایه یا هرم دیده شود. صورت‌تک‌سازی را فرا می‌خوانند تا دو مجسمه‌ی گلی، یکی از شیوا و دیگری از پارواتی، بسازد تا بر بلندترین دو نقطه‌ی آن شاخه‌ها قرار دهند. سپس دختران دو دسته می‌شوند، دسته‌ای شیوا و دسته‌ای پارواتی، و مجسمه‌ها را به شیوه‌ی رایج بی‌آن‌که چیزی از آداب

آن‌جا بیندازند، به ازدواج هم درمی‌آورند. پس از ازدواج ضیافتی می‌گیرند که هزینه‌اش را والدین دخترها می‌پردازند. آنگاه در سانکرانتِ بعدی همگی به کنار رودخانه می‌روند، تمثال‌ها را در آبگیری عمیق می‌اندازند و در آنجا همچون مراسم تدفین می‌گریند. پسران ده مجاور غالباً برای اذیت کردن آنها دنبال تمثال‌ها به آب می‌زنند و آنها را درمی‌آورند و در دست تکان می‌دهند و فریاد و گریه‌ی دخترها را درمی‌آورند. می‌گویند هدف جشن اطمینان‌یافتن از شوهری خوب است.

این‌که در مراسم این آیین هندی ایزدانِ موسوم به شیوا و پاروانی روح نبات انگاشته می‌شوند ظاهراً با این نکته ثابت می‌شود که تمثال‌های آن‌ها را بر روی شاخه‌های نهاده بر بالای تلِ گُل و گیاه قرار می‌دهند. در اینجا، همچنان‌که غالباً در رسوم مردمیِ اروپا، ایزدهای نبات را دوتایی، به صورت گیاه و به صورت تمثال، نشان می‌دهند. ازدواج این ایزدان هندی در بهار مطابق است با آیین‌های اروپایی که در ضمن آن ازدواج روح‌های بهاری نبات را با شاه و ملکه‌ی ماه مه، عروس ماه مه، داماد ماه مه و مانند آن نشان می‌دهند. به آب انداختن تمثال‌ها و عزاداری برای آن‌ها معادل رسم به آب انداختن روح مرده‌ی نبات با نام مرگ، یاریلو، کاستروما و جز آن و ماتم‌سرایی برای آن‌ها در اروپاست. نیز، در هند، چنان‌که غالباً در اروپا، مراسم را منحصراً زنان و دختران انجام می‌دهند. این معنا را که مراسم به پیدا شدن شوهر برای دختران کمک می‌کند می‌توان با تأثیر شتاب‌دهنده و بارورکننده‌ای که به اعتقاد رایج، روح نبات در زندگی انسان‌ها و نیز گیاهانی دارد توضیح داد.

بهار جادویی.

توضیح کلّی که در مورد برگزاری این مراسم و بسیاری مراسم مشابه دیگر ارائه دادیم آن است که این‌ها در اصل مناسکی به قصد تضمین نوزایی و احیای طبیعت در هنگام بهار هستند یا بودند. گمان بر این بود که وسیله‌ی نیل به این هدف تقلید و همدلی است. انسان ابتدایی که در گمراهیِ جهل به علل حقیقی امور به سر می‌بُرد، معتقد بود که برای ایجادکردن پدیده‌های بزرگِ طبیعت که زندگیش بدان‌ها بسته بود کافی بود که آن‌ها را تقلید کند و بلافاصله با یک همدلی مرموز یا اثر نهانی، آن نمایشی که وی در قلب جنگلی یا دره‌ی کوهستانی یا در پهنه‌ی دشتی یا کرانه‌ی بادگیرِ دریایی اجرا می‌کرد توسط بازیگران مقتدر و والامقام اقتباس و در سطح و مرتبه‌ای وسیع‌تر تکرار می‌شد. توهم او این بود که با پوشاندن خود در شاخ و برگ و گُل کمک می‌کند که زمین‌های لختِ سرسبز شوند و به صورت چمنزارها درآیند و با بازی کردنِ مرگ و تدفین زمستان این فصل حزن‌انگیز و اندوه‌خیز را می‌راند و راه را برای بازگشت بهار هموار می‌کند. اگر بخواهیم می‌توانیم به کوشش بیهوده‌ی او بخندیم، اما صرفاً با همین سلسله آزمون‌های مدید، که برخی از آن‌ها تقریباً به ناگزیر محکوم به شکست بودند، توانست از روی تجربه بطلان برخی از روش‌هایی را که پیش گرفته بود و تأثیر و ثمربخشیِ برخی دیگر را دریابد. از این‌ها گذشته، آیین‌های

جادویی چیزی جز آزمون‌هایی باطل نیستند که همچنان تکرار می‌شوند صرفاً برای آن‌که عامل آن از بطلان‌شان آگاه نیست. با پیشرفت دانش یا اجرای این مراسم روی هم رفته متوقف می‌شود و یا بر حسب نیروی عادت بسی پس از فراموش شدنِ غرض اصلی و اولیه از اجرای آن‌ها باقی می‌مانند. بدین‌سان با نزول از جایگاه والای‌شان دیگر مناسک شایانی با کاربرد دقیق انگاشته نمی‌شوند که رفاه و حتی زندگی جامعه به آنها بسته باشد و به تدریج تا حد نمایش‌ها و لال‌بازی‌ها و سرگرمی‌های صرف سقوط می‌کنند تا در آخرین مرحله‌ی تباهی بزرگسالان آن را کنار می‌گذارند و بدین‌گونه آنچه زمانی جدی‌ترین مشغله‌ی حکیمان و فرزانگان بود، سرانجام بازیچه‌ی بیهوده‌ی کودکان می‌شود. اکثر مراسمِ کهنِ جادوییِ نیاکان اروپایی ما امروزه در همین واپسین مرحله‌ی زوال قرار دارند و حتی از این آخرین پناهگاه‌شان نیز با موج بالنده‌ی آن نیروهای چندوجهیِ اخلاقی و فکری و اجتماعی که انسان را به سوی هدفی نوین و ناشناخته پیش می‌بَرَد تُند روبیده می‌شوند. شاید طبیعتاً از محو شدن رسم‌هایی گیرا و آیین‌هایی پررنگ و نگار احساس تأسف کنیم که چیزی از طعم و طراوتِ ایام کهن را، نسیمی و رایحه‌ای از بهارانِ این جهان را تا این زمان که غالباً خنگ و بیروح انگاشته می‌شود حفظ کرده‌اند؛ با این حال تأسف ما کم‌تر می‌شود وقتی که به یاد می‌آوریم این نمایش‌های زیبا، این کژکاری‌های امروزه ساده‌لوحانه، ریشه در جهل و خرافه داشتند؛ و اگر پیشینه‌ی تلاش و کوشش بشری‌اند، یادگار ذکاوتی بی‌ثمر، رنجی بیهوده، و امیدهایی تباه نیز هستند و با وجود همه‌ی آرایه‌های دل‌انگیزشان ــ گل‌ها و نوارها و آن نغمه‌ها و موسیقی‌شان ــ بیشتر ریشه در تراژدی دارند تا در مضحکه.

تفسیری که کوشیده‌ام از این آیین‌ها ارائه دهم به واسطه‌ی این کشف که بومیان آمریکای مرکزی همواره مراسمی جادویی به قصد برانگیختن توانِ فسرده‌ی طبیعت به هنگام نزدیک شدن آنچه می‌توان بهار استرالیا* نامید انجام می‌دهند کم تأیید نشده است. ظاهراً در هیچ جایی تغییر فصل‌ها ناگهانی‌تر و تباین بین آن‌ها شدیدتر از صحراهای مرکز استرالیا نیست که در آن در پایان دوره‌ی مدیدی خشکی، برهوت شن و سنگلاخ که گویی سکوت و ملال مرگ بر آن حاکم است، ناگهان، پس از چند روز باران سیل‌آسا، به صورت چشم‌اندازی مصفا و سرسبز و پر از انواع حشرات و مارمولک‌ها، قورباغه‌ها و پرندگان درمی‌آید. دگرگونیِ شگفتی را که در این ایام در سیمای طبیعت حاصل می‌شود حتی ناظران اروپایی با کار جادو مقایسه کرده‌اند؛ پس، جای تعجب نیست که وحشی آن را به یقین چنین بداند. و اما درست وقتی که وعده‌ی فرا رسیدن فصلی مساعد وجود دارد می‌بینیم که بومیان مرکز استرالیا عادت دارند خصوصاً آن آیین‌های جادویی را اجرا کنند که مقصود صریح از آن تکثیر گیاهان و حیواناتی است که غذای آنهاست. این مراسم، بنابراین، همانندی نزدیکی نه فقط به لحاظ زمان برگزاری، که از نظر هدف نیز با رسوم بهاری روستاییان اروپایی ما

دارند. زیرا مشکل بتوان تردید کرد که انگیزه‌ی نیاکان بدوی ما در ایجاد آیین‌هایی برای کمک به احیای حیاتی نباتی در بهار، نه میل احساساتی به بوئیدنِ نخستین بنفشه‌ها یا چیدن پامچالِ نورس یا تماشای رقص نرگس زرد در آغوش نسیم، بلکه این دریافت بسیار عینی، و مسلماً نه هنوز انتزاعی، بود که حیات انسان بستگی تنگاتنگی با زندگی گیاهان دارد و اگر آنها بفسرند او نمی‌تواند زنده بماند. و همچنان که ایمان وحشیِ استرالیایی به اثر و کارایی مراسم جادویی خودش با مشاهده‌ی این نکته راسخ‌تر می‌شود که اجرای آن‌ها همیشه، دیر یا زود، به همان افزایش حیات گیاهان و حیوانات می‌انجامد که هدف آن مراسم است، می‌توان گمان کرد که در مورد وحشیان اروپایی در ایام کهن نیز چنین بوده است. منظره‌ی سبزیِ شاداب دشت و دمن، گل‌های بهاریِ رسته بر کناره‌های خزه‌پوش، پرستوهایی که از جنوب می‌آمدند، و خورشیدی که هر روز در آسمان بالاتر می‌آمد، همه در نظر آن‌ها نشانه‌های عینیِ تأثیر افسون‌ها می‌بود و این اطمینان سرورآمیز را بدان‌ها می‌بخشید که کار جهان بر وفق مراد است. فقط در روزهای پاییز، وقتی که تابستان آرام آرام رنگ می‌باخت، با دیدن نشانه‌های زوال اطمینان‌شان دوباره در معرض تردیدها و شبهه‌ها کاستی می‌گرفت و همهٔ تلاش‌های خود را برای جلوگیری دائمی از فرا رسیدن زمستان و مرگ بیهوده می‌یافتند.

فصل ۶

آدونیس

۱

تغییرات فصول با زندگی و مرگ خدایان توضیح داده می‌شد.

منظره‌ی دگرگونی‌های بزرگی که هر سال در پهنه‌ی گیتی رخ می‌دهد ذهـن مـردمان را در همه‌ی اعصار به شدّت تحت تأثیر قرار داده و آنان را به تأمل در علل دگرگونی‌هایی چنین وسیع و شگفت واداشته است. کنجکاوی آن‌ها صرفاً بـی‌غرضانه نـبود زیـرا حـتی انـسان وحشی نیز حس می‌کند که حیاتش سخت به حیات طبیعت بسته است و همان روندی که سبب یخ‌زدن رود می‌شود و سبزه و گیاه را از روی زمین برمی‌انـدازد مـی‌توانـد او را نـیز به مرگ سوق دهد. انسان در مرحله‌ای از رشد ظاهراً باید تصور کرده باشد که وسیله‌ی رفع بلای تهدیدگر در دست خود اوست و می‌تواند با فن جادو تغییر فصل‌ها را شتاب بخشد یا کُند کند. بنابراین مراسمی ساخت و جادویی به‌کار برد تـا بـاران بـبارد، خـورشید بـتابد، حیوانات زاد و ولد کنند و میوه‌ها به بار آیند. به مرور زمان پیشرفت آهسته‌ی دانش، که آن همه توهمِ دیرپای را واگشوده است، حداقل آن تعداد از انسان‌های متفکرتر را مجاب کرد که تناوب تابستان و زمستان، بهار و پاییز صرفاً نتیجه‌ی آیین‌های جادوییِ آنان نـیست بـلکه علت ژرف‌تری، نیروی عظیم‌تری در پشت تغییر چهره‌ی طبیعت در کار است. آن‌ها در این مرحله روییدن و پژمردن گیاهان، زادن و مردنِ جانوران را جلوه‌های قـدرت رویـاننده یـا زوال‌دهنده‌ی موجوداتی الوهی و خدایان و الهه‌هایی برای خود تـصویر کـردند کـه مـثل انسان‌ها می‌زادند و می‌مردند، ازدواج می‌کردند و بچه‌دار می‌شدند.

آیین‌های جادویی برای احیای توانِ کاهش‌یافته‌ی خدایان.

بدین‌سان نظریه‌ی قدیم جادوییِ فصول با یک نظریه‌ی دینی پـیدا یـا بـهتر بگـوییم تکمیل شد، زیرا با این که انسان‌ها اکنون چرخه‌ی سالانه‌ی تغییر را اساساً به تـغییراتـی مشابه در خداواره‌های آن نسبت می‌دادند هنوز هم فکر می‌کردند که با اجرای آیین‌های جادوییِ خاصی می‌توانند خدایی راکه منشأ زندگی بوده است در مبارزه با نیروی مخالف که منشأ مرگ بوده است یاری دهند. تصور می‌کردند که مـی‌توانـند نـیروهای از دست رفته‌اش را دوباره بازگردانند و حتی از مرگ به زندگی‌اش بازآورند. مراسمی که بـه ایـن

قصد درست کردند در اصل ارائه‌ی نمایشیِ آن روندهای طبیعی بود که خواستار تسهیل و بروز آن بودند؛ زیرا یکی از باورهای آشنای جادو این است که هر نتیجه‌ی دلخواهی را می‌توان فقط با تقلید کردن آن حاصل کرد. آنان در عین حال که اکنون فراز و فرودِ رشد و زوال، تکثیر و انهدام را با ازدواج، مرگ و نوزایی یا احیای خدایان توضیح می‌دادند، نمایش‌های مذهبی یا بیشترْ جادویی‌شان تا حدود زیادی به این مضامین رو کرد. آمیزشِ پُر برکتِ نیروهای باروری، مرگ غم‌انگیزِ حداقل شریک یکی از خدایان و رستاخیز سرورانگیز او را نمایش دادند. به این ترتیب نظریه‌ای دینی با عملی جادویی درآمیخت. این آمیزش در تاریخ آشناست. در واقع، ادیان کمی توانسته‌اند خود را به کلّی از پای‌بندِ کهنِ جادو رها سازند. ناسازگاریِ عمل بر مبنای دو اصل متعارض، هر چند ممکن است فیلسوف را بیازارد، به ندرت آدم عادی را ناراحت می‌کند؛ در واقع او حتی به ندرت ممکن است بدان آگاه باشد. کار او عمل کردن است نه تحلیل کردنِ انگیزه‌های عمل. اگر بشر همیشه منطقی و خردمند می‌بود، تاریخ به صورت طوماری پر طول و تفصیل از جهل و جنایت درنمی‌آمد.

در این آیین‌ها اصول حیات حیوان و نبات درهم می‌آمیخت.

جزو تغییراتی که فصل‌ها با خود همراه می‌آورند، در مناطق معتدل مهم‌تر از همه‌ی آن‌هایی است که بر نباتات اثر می‌گذارد. تأثیر فصول بر حیوانات هر چند زیاد اما تقریباً نهان است. از این رو طبیعی است که در نمایش‌های جادویی که برای واگشودنِ زمستان و بازآوردنِ بهار طرح شده بود تأکید بر گیاهان باشد و درختان و گیاهان با اهمیتی بیشتر از چارپایان و پرندگان در آن مجسم شوند. با این حال دو جنبه‌ی حیات، گیاهی و حیوانی، در ذهنِ کسانی که مراسم را به جا می‌آوردند از هم جدا نبود. در واقع آنان عموماً ارتباط بین حیوان و نبات را حتی نزدیک‌تر از آن چه واقعاً وجود دارد می‌دانستند؛ بنابراین اغلبْ نمایش دراماتیکِ احیای گیاهان را با آمیزشِ جنسیِ واقعی یا نمایشی درمی‌آمیختند تا در عین حال و با همان عمل، کثرت محصول و دام و نفوس را باعث شوند. در نظر آنان اصل حیات و باروری، اعم از حیوانی یا نباتی، یکی و تفکیک‌ناپذیر بود. زیستن و موجب زندگی شدن، خوردن و زاد و ولد کردن، نیازهای اساسیِ انسان در گذشته بود و در آینده نیز تا جهان برجاست همچنان نیازهای اساسی‌اش خواهد بود. برای غنی‌تر و زیباتر کردنِ حیات بشری چیزهای دیگری می‌توان افزود اما تا این نیازها قبلاً تأمین نشود بشریتی وجود نخواهد داشت. از این رو عمدتاً این دو عامل، یعنی معاش و اولاد، بود که انسان با اجرای آیین‌های جادویی برای کنترل فصول می‌خواست رونق دهد.

شیوه این مناسک در غرب آسیا و در مصر.

این آیین‌ها ظاهراً در هیچ جایی وسیع‌تر و باشکوه‌تر از سرزمین‌های واقع در شرق مدیترانه برگزار نمی‌شد. مردم مصر و آسیای غربی زوال و احیای سالانه‌ی حیات، به ویژه حیات گیاهی را، با تجسمِ خدایی که هر سال می‌مُرد و دوباره زنده می‌شد، با نام‌های

اُزیریس، تموز، آدونیس و آتیس نمایش می‌دادند. اسم و تفصیل این آیین‌ها از جایی به جای دیگر فرق می‌کرد اما درونمایه‌اش یکی بود. اکنون باید مرگ و رستاخیزِ تصوریِ این خداواره‌ی شرقی، خدایی بسیار اسم اما با ماهیّتی اساساً یگانه، را بررسی کرد. با تموز یا آدونیس آغاز می‌کنیم.

تموز یا آدونیس در بابل.

آدونیس را مردم سامیِ بابل و سوریه می‌پرستیدند و یونانیان مدت‌ها پیش آن را در قرن هفتم پیش از میلاد از آنان به وام گرفتند. نامِ درستِ خداواره تموز بود: ریشه‌ی نامگذاریِ آدونیس همان «اَدونِ» سامی به معنی سَرور است که پیروانش برای احترام و افتخار در خطاب به او به‌کار می‌بردند. در متن عبریِ عهد عتیق همین **آدونای**، اصلاً شاید **آدونی** به معنی «سَرور من»، غالباً به یهوه اطلاق می‌شود. اما یونانی‌ها بی‌توجه به این نکته لقب افتخاری را به اسم خاص تبدیل کردند. با وجود شهرت گسترده و دیرنده‌ای که تموز یا همتایش آدونیس در بین اقوام سامی دارد، قراینی هست که فکر کنیم پرستش او نخستین بار در بین قومی از نژاد دیگر و با زبانی دیگر، یعنی سومریان، پدید آمده است که در پگاه تاریخ در جلگه‌ی هموار و آبرُفتی در منتهاالیه خلیج فارس سکونت داشتند و تمدنی ساختند که بعدها بابلی خوانده شد. در ادبیات دینیِ بابل تموز به عنوان همسر یا معشوقِ جوانِ ایشتر، الهه‌ی بزرگِ مادر، تجسمِ نیروهای مولّد طبیعت، ظاهر می‌شود. ذکر وصلت آن دو با یکدیگر، هم در اسطوره و هم آیین‌ها، پراکنده و مبهم است اما از مجموع می‌توان فهمید که معتقد بودند تموز هر سال می‌مُرد و از زمین پر سرور به جهان تیره و تار زیرزمین فرو می‌شد و هر سال معشوقِ خداگونه‌اش در جستجوی او به «سرزمینی که از آن بازگشتی نیست، به جهانِ تاریکی که همه جایش را غبار پوشانده است» سفر می‌کرد. در غیبت او شور عشق دیگر در کار نبود: مردمان و حیواناتْ تولید مثل را فراموش می‌کردند: همه‌ی حیات در خطر نابودی بود. کارکرد جنسی در سر تا سرِ جهانِ حیوانات بستگیِ چنان نزدیکی با الهه داشت که بی‌حضور او نمی‌توانستند انزال کنند. پیکی از سوی ئه‌آ خدای بزرگ عازم رهانیدنِ الهه‌ای می‌شد که همه چیز این چنین به او وابسته بود. ملکه‌ی سنگ‌دلِ جهان زیرین، اَلّاتو یا اِرِش کیگال، به‌کراهت اجازه می‌داد که به ایشتر آب حیات بپاشند تا، احتمالاً به همراهی معشوقش تموز، بازگردد، که هردو با هم می‌بایست به جهان زبرین فراز آیند و با بازگشتشان همه‌ی طبیعت از نو زنده شود.

به نظر می‌رسد پرستش آدونیس از بین سومریان سرچشمه گرفته است.

تموز معشوق ایشتر.

نزول ایشتر به جهانِ زیرین برای یافتن تموز.

مرثیه برای تموز.

مرثیه بر رفتنِ تموز در بعضی سرودهای بابلی وجود دارد که او را به گیاهانی که به سرعت می‌پژمرند همانند می‌کند. او را چنین میانگارند:

درختِ گزی در باغ که آب نخورده،
کاکُل او شکوفه نکرده‌ست.
بیدی که بر پای خود گذرِ آبی ندیده،

بیدی که ریشه‌هایش خشکیده،
گیاهی در باغ که آب نخورده است.

ظاهراً هر سال با نوای حزینِ نای، مردان و زنان در نیمه‌ی تابستان در ماهی که به نام او تموز نامیده می‌شد، بر مرگ او نوحه‌سرایی می‌کردند. مرثیه را ظاهراً بر بالا سرِ مجسمه‌ی خدای مرده که با آب خالص شسته و روغن‌مالی شده بود و ردایی سرخ به تن داشت می‌خواندند و عطر بخور فضا را می‌انباشت، تو گویی برای آن که با رایحه‌ی تندش حواس فروخفته‌ی او را برانگیزد و از خواب مرگش بیدار کند. در یکی از این مرثیه‌ها با عنوان **مرثیه‌ی نای برای تموز** چنین به نظر می‌رسد که هنوز هم صدای خواننده‌هایی را می‌شنویم که ترجیع بند غم‌انگیز را تکرار می‌کنند و نوای نالنده‌ی نای را چون موسیقی‌یی دوردست حس می‌کنیم.

رفتنش ماتم‌انگیز است،
«آه، خُردک دلَکم!» رفتنش ماتم‌انگیز است؛
«داموی من!» رفتنش ماتم‌انگیز است.
«سروش من، مولایم» رفتنش ماتم‌انگیز است،
در سدرِ رخشان، ریشه‌اش در بزرگْ‌جای،
در انّا، سر به سر، ماتم‌انگیز است.
چون ماتمی که از خانه‌ای در فراقِ بزرگِ خانه برخیزد، ماتم‌انگیز است.
چون ماتمی که از شهری در فراق سَرور شهر برخیزد، ماتم‌انگیز است.
ماتمش ماتمی بر گیاهان است که دیگر در باغچه نرویند،
ماتمش ماتمی است بر گندم که دیگر جوانه نزند.
سرایش ملکی‌ست که ملکی‌ش نیست،
زنی فرسوده، خُردکی فرسوده، وامانده.
ماتم او برای رودی عظیم است که بر آن بیدها نمی‌رویند
ماتم او برای زمینی‌ست که گندم و گیاه بر آن نروید.
ماتمش بر آبگیری‌ست که ماهی‌ها در آن زیستن نتوانند.
ماتمش برای نیزاری‌ست که در آن نی نمی‌روید.
ماتمش برای بیشه‌هاست که در آن گز نروید.
ماتمش برای بیابانی‌ست بی‌بوته و گَوَن.
ماتمش برای اعماق درختزارهاست که در آن شراب و انگبین نروید.
ماتمش ماتمِ مرغزارانِ بی‌درخت و گیاه.
ماتمش ماتمِ سرایی‌ست که حیات از آن رخت بربسته است.

آدونیس در اساطیر یونان صرفاً بازتابِ تموزِ شرقی است.

داستان سوگناک و آیین‌های افسرده‌ی آدونیس را از روی کتیبه‌های بازمانده از نویسندگان یونانی بیشتر شناخته‌ایم تا از قطعاتِ مانده از ادبیات بابلی یا اشارات مختصرِ حزقیالِ نبی که شاهد نوحه‌ی زنان اورشلیم بر تموز در دروازه‌ی شمالیِ معبد بوده است.* خداواره‌ی شرقی با انعکاس در آینه‌ی اساطیر یونانی به صورت جوانی زیباروی درمی‌آید که آفرودیت دلباخته‌ی اوست. الهه او را در کودکی در جعبه‌ای نهفت و به پرسفونه ملکه‌ی جهان دوزخ سپرد. اما پرسفونه چون جعبه را گشود و زیباییِ کودک را دید، دیگر به آفرودیت بازپس نداد. الهه‌ی عشقْ خود به دوزخ رفت تا محبوبش را از بند جهان ظلمات برهاند. اختلاف بین دو الهه‌ی عشق و مرگ را زئوس فیصله داد و مقرر داشت که آدونیس یک بخش از سال را با پرسفونه در جهان زیرین و بخش دیگر را با آفرودیت در جهان بیرون سر کند. سرانجام جوان رعنا را هنگام شکار گرازی کُشت یا مگر آریس از روی حسادتْ چنین کرد و خود را به هیئت گرازی درآورد تا مرگ رقیبش را نهان دارد. آفرودیت بر آدونیسِ محبوب و از دست‌رفته‌اش سخت نوحه کرد. در این روایت از اسطوره، مبارزه بین آفرودیت و پرسفونه بر سر تملّک آدونیس آشکارا بازتاب ستیزه‌ی ایشتر و اَلّاتو در سرزمین مردگان است، در حالی که تصمیم زئوس مبنی بر این که آدونیس باید بخشی از سال را در زیرزمین و بخش دیگر را روی زمین بگذراند صرفاً روایت یونانیِ پدید و ناپدید شدنِ سالانه‌ی تموز است.

۲

پرستش آدونیس و آسارته در بیبلوس در قلمرو سینیراس.

اسطوره‌ی آدونیس در دو نقطه‌ی آسیای غربی جایگیر و مراسمش با شکوه بیشتری جشن گرفته شد. یکی از آن دو بیبلوس در ساحل سوریه و دیگری پافوس در قبرس بود. این دو جا مهم‌ترین محل پرستش آفرودیت یا همتای سامی او اَسترته بود. و در هردو مورد، اگر افسانه‌ها را بپذیریم، سینیراس، پدر آدونیس، شاه بود. از این دو شهر، بیبلوس باستانی‌تر بود و در واقع گفته‌اند که قدیم‌ترین شهرِ فنیقیه بوده، و در اوایل پیدایش جهان به دست ئل خدای بزرگ که یونانیان و رومیان او را به ترتیب با کرونوس و ساتورن، یکی می‌انگاشتند ساخته شده بود. هر گونه که بوده باشد، در دوران تاریخی مکانی مقدس، مرکز دینیِ کشور، مکّه یا اورشلیمِ فنیقیه محسوب می‌شد. شهر بر ارتفاعی در کنار دریا قرار داشت و صومعه‌ی بزرگی برای استرته در آن بنا شده بود که در وسط صحن وسیع و روبازِ آن، محاط در رواق‌ها و با پله‌هایی که به آن ختم می‌شد، مخروطی بلند یا تک‌ستونی هرمی به نشانه‌ی الهه سر برکشیده بود. آیین‌های ادونیس در این معبد برگزار می‌شد. در واقع، همه‌ی شهر

شاهانِ بیبلوس.

نذر این معبد بود و «نهر ابراهیم» که کمی به طرف جنوبِ بیبلوس به دریا می‌ریزد در عهد باستان آدونیس نامیده می‌شد. اینجا قلمرو سینیراس بود. شهر از قدیم‌ترین اعصار تا زمان‌های اخیر ظاهراً تحت فرمانروایی شاهانی بود که احتمالاً به یاری سنا یا انجمن شیوخ فرمان می‌راندند. نام این شاهان دلالت بر این دارد که آنان خود را به خدایان‌شان بَعَل یا مولوک منسوب می‌کرده‌اند. مولوک صرفاً صورت تحریف شده‌ی **مَلِک** به معنی «شاه» است. به هر صورت، به نظر می‌رسد که بسیاری دیگر از شاهان سامی چنین ادعایی داشته‌اند. فرمانروایان پیشین بابل را در زمان حیات‌شان چون خدا می‌پرستیدند. به همین صورت شاهان بیبلوس شاید خود را با آدونیس قرین و هم‌تراز می‌دانستند زیرا آدونیس همان **ادون** یا «سَرور» آسمانیِ شهر بود که در معنی چندان تفاوتی با بَعَل (بزرگ) و مَلِک (شاه) ندارد. برخی شاهان قدیم کنعانی در اورشلیم، اگر از روی نام‌های آنان ادونی ـ بزگ و ادونی ـ زدک قضاوت کنیم، ظاهراً در طول حیات‌شان نقش آدونیس را ایفا می‌کردند جای تعجبی نیست که در اعصار بعد زنانِ اورشلیم در دروازه‌ی شمالیِ معبد به خاطر تموز، یعنی برای آدونیس، می‌گریستند. آنان با این کار شاید صرفاً رسمی را ادامه می‌دادند که بسی پیش از آن که عبرانیان آنجا را تسخیر کنند، کنعانیان در همان محل انجام می‌داده‌اند. اگر اورشلیم از قدیم مقرّ سلسله‌ی فرمانروایان روحانی یا **لاماهای بزرگ** بوده است که کلیدهای ملکوت را در اختیار داشتند و به عنوان شاهان و خدایانی در تنِ واحد از حرمت وسیع و دوررسی برخوردار بودند، به آسانی می‌توان فهمید که چرا داوودِ نوخاسته آنجا را به پایتختیِ قلمرو سلطنتیِ جدیدی که به ضرب شمشیر برای خود تسخیر کرده بود برگزید. موقعیت مرکزی و اقتدار طبیعیِ باروی مستحکم و بکر لزوماً تنها یا اصلی‌ترین انگیزه‌هایی نبودند که آن حاکم سیاستمدار را واداشتند تخت شاهی‌اش را از حبرون به اورشلیم انتقال دهد*. او خود را وارث شاهان قدیم شهر قلمداد کرد و شاید به این وسیله به حق امیدوار بود که شهرت روحانی آنان را همراه با مستملکات پهناورشان به ارث بَرَد، هم هاله‌ی نور تقدس و هم تاج‌شان را صاحب شود. ساکنان شهر با آن اطمینان راسخ و آرامی که حمله‌ی او را انتظار می‌کشیدند و از بالای برج و بارو محاصره کنندگان را مسخره می‌کردند، به یقین بیشتر به خدایان شهر پشتگرم بودند و اعتماد داشتند تا به بلندی و ضخامت دیوارها و برج و باروی سطبر قدیم. مسلماً آن سرسختی که یهودیان در اعصار بعدی در دفاع از همان شهر در برابر سپاهیان آشور و رُم از خود نشان دادند، تا حدود بسیار زیادی از ایمانی مشابه به خدای صهیون ناشی می‌شد.

الوهیتِ شاهانِ سامی.

الوهیتِ شاهانِ فنیقیِ بیبلوس و شاهانِ کنعانیِ اورشلیم.

داوود وارثِ شاهانِ مقدس قدیم اورشلیم.

اما شاهان عبرانی، صرف نظر از این‌که خود را با آدونیس همتا می‌دانستند یا نمی‌دانستند، به نظر می‌رسد که مسلماً به یک معنی خود را الهی می‌شمردند و نماینده و تا حدودی تجسم یهوه در روی زمین می‌دانستند. زیرا تخت شاه تخت یهوه نامیده می‌شد و

باور این بود که تدهین سرِ شاه با روغن مقدس بخشی از روح الوهی را مستقیماً به او انتقال می‌دهد. و به همین سبب نیز شاه به **مسیا** ملقب بود که با معادلِ یونانی‌اش، christ، به معنیِ **شخص تدهین شده** است. به این ترتیب وقتی داوود دامن ردای شائول را در تاریکی غاری که در آن مخفی بود گرفت و پاره کرد، دلش به خاطر دست تعدی و اهانتی که به **ادونی مسیا یهوه** «سرورم تدهین شده‌ی یهوه» دراز کرده بود بر او نهیب زد.

به نظر می‌رسد شاهان عبرانی را مسئولِ قحط و خشکسالی می‌دانسته‌اند.

شاهان عبری همچون سایر حکمرانان الهی یا نیمه الهی ظاهراً در برابر قحط و طاعون پاسخگو بوده‌اند. وقتی بی‌آبی احتمالاً به واسطه‌ی کم بودن باران زمستانی مدت سه سال در آن سرزمین پیدا شده بود شاه داوود از منادی پرس‌وجو کرد که محتاطانه نه او بلکه سلف‌اش شائول را مقصر دانست. شاه متوفا البته دور از دسترس مجازات بود اما پسرانش نبودند. پس داوود هفت تن از آنها را یافت و در آغاز برداشت محصول جو در بهار در پیشگاه خداوند به دار آویخت و مادرِ دو تن از مردان حلق‌آویز سراسر تابستان را در پای چوبه‌ی دار نشست و شب‌ها شغالان و روزها کرکس‌ها را دور کرد تا آن‌که در پاییز باران پربرکت سرانجام فرو بارید و اجساد آویزان را شستشو داد و زمین بایر را یک بار دیگر بارور ساخت. آنگاه استخوان‌های مردگان را از سرِ دار فرو آوردند و در مقبره‌ی پدران‌شان به خاک سپردند*. فصلی که این شاهزادگان به دار آویخته شدند آغاز برداشت محصول جو و مدتی که بر سرِ دار ماندند، ظاهراً حاکی است که اعدام آنان مجازات صرف نبود بلکه جنبه‌ی افسون باران داشته است.

باران زیاد را به خشم خداوند نسبت می‌دادند.

در اسراییل کمی یا زیادیِ باران ظاهراً به خشم خدا نسبت داده می‌شد. وقتی یهودیان پس از اسارت بزرگ به اورشلیم بازگشتند و برای نخستین بار در میدان جلو معبد ویران گرد آمدند، اتفاقاً هوا بسیار مرطوب و بارانی بود و مردم که بی‌سرپناه و خیس در میدان نشستند از احساس گناه و در زیر باران به لرزه افتادند. در همه‌ی اعصار قوت یا ضعف اسراییل این بود که در تغییر و تحول طبیعت دست خدا را در کار می‌دید، و جای تعجب نیست که در چنان موقعی و در صحنه‌ای چنین ملال‌انگیز، با آن آسمان کوتاه در بالای سر، ویرانه‌های حزن‌انگیز معبد در پیش چشم و باران یکریزی که می‌بارید، این تبعیدیانِ تازه از راه رسیده باید از احساس مضاعفِ گناه خود و خشم الهی سخت عذاب کشیده باشند. شاید خاطره‌ی بابل با خورشید تابان، مزارعِ پُربار، رودخانه‌های خروشان با ردیف بیدها در کناره‌اش، که دیری وطن‌شان بود، چشم‌انداز عبوس و تیره‌ی یهودیه را بیش از پیش حزن‌انگیز می‌کرد، با تپه‌های لندوکِ خاکستری‌رنگ که پُشته پُشته تا انتهای افق گسترده بودند یا در سمت شرق به خط دوردستِ آبیِ کدری می‌پیوستند که نشانه‌ی آب‌های تیره‌ی بحرالمیت بود.

بَعَل و مؤنث‌اش بَعَلات منبع هر باروری.

اما اگر شاهان سامی عموماً و شاهان بیبلوس خصوصاً در اغلب موارد طرز بَعَل و آدونیس را پیشه می‌کردند، در این صورت باید با الهه‌ای، بَعَلات یا استارته‌ی شهر، جفت و

همراه می‌بودند. مسلماً درباره‌ی شاهان تیره و صیدون شنیده‌ایم که کاهنان استارته بوده‌اند. آن‌وقت به دیده‌ی سامی‌های کشاورز بَعَل یا خدای هر زمینی باعث و بانی همه‌ی باروریِ آن بود؛ او بود که با آب‌های رواناش، که در مناطق خشک سرزمین‌های سامی غالباً از چشمه‌ها، سیلاب‌ها و قنات‌های زیرزمینی است تا از باران آسمان، غلّه و شراب و انجیر و روغن و کتان می‌پرورید.

علاوه بر این، «قدرت حیات‌بخش خدا به طبیعت نباتی محدود نبود بلکه برکت حیات حیوانی، تکثیر رمه‌ها و گله‌ها و هم‌چنین افزایش نفوس ساکن در سرزمین نیز به او نسبت داده می‌شد. زیرا فزونیِ طبیعت جانوری، در نهایت امر، آشکارا به حاصلخیزیِ خاک بسته است، و اقوام بدوی که هنوز بین انواع گوناگون حیات صراحتاً فرقی قائل نبودند، حیات جانوری را نیز همچون حیات نباتی وابسته به زمین و ناشی از آن می‌دانستند.» خلاصه آن‌که «بَعَل اصل مذکرِ تولید مثل، و شوهر زمینی که بارورش می‌ساخت، تصور می‌شد.» بنابراین، تا آنجا که سامی‌ها نیروهای مولّد طبیعت را به صورت مذکر و مؤنث، بعل و بعلات، مجسم می‌کردند، ظاهراً نیروی مذکر را به ویژه آب و نیروی مؤنث را خصوصاً زمین می‌دانستند. در این نگرش، گیاهان و درختان، حیوانات و انسان‌ها زاد و رود یا بچه‌های بعل و بعلات‌اند. پس، اگر در بیبلیوس و جاهای دیگر شاه سامی مجاز بود، یا حتی لازم بود، تجسم خدا باشد و با زن‌خدا وصلت کند، مقصود از این رسم فقط می‌توانسته است اطمینان یافتن از باروری زمین و افزایش مردمان و رمه‌ها به وسیله‌ی جادوی هومیوپاتیک باشد. دلیلی وجود دارد که فکر کنیم رسم مشابهی با انگیزه‌ی مشابهی در سایر نقاط دنیای باستان و به ویژه در نِمی متداول بود، که در اینجا هر دو نیروی مذکر و مؤنث، دیانوس و دیانا، در یک جنبه از طبیعت خود، تجسم‌های آب حیات‌بخش بودند.

مجسم شدنِ بعل در شاه.

آخرین شاه بیبلیوس نام باستانِ سینیراس را داشت و به خاطر زیاده‌روی‌های استبدادی‌اش به دست پمپیِ کبیر گردن زده شد. می‌گویند هم‌اسمِ افسانه‌ایِ وی، سینیراس، معبد آفرودیت، یعنی استرته، را در جایی در جبل لبنان که از پایتخت یک روز راه فاصله داشت، بنیان نهاده است. نام محل احتمالاً آفاکا در سرچشمه‌ی رود آدونیس در نیمه‌راه بین بیبلیوس و بعلبک بوده است، زیرا بیشه‌زار و معبد مشهور استرته که کنستانتین به خاطر ماهیت زشتِ پرستش ویرانش کرد در آنجا قرار داشت. محل معبد را سیاحان جدید در نزدیکی دهکده‌ای فقیر که هنوز افکه خوانده می‌شود بر بالاهای دره‌ی وحشی، رؤیایی و بیشه‌زار ادونیس کشف کرده‌اند. دهکده در میان جنگلِ درختان فاخرِ گردو بر لب رودی واقع شده است. کمی دورتر، رود از درون غاری در دامنه‌ی آمفی تئاتری عظیم از صخره سنگ‌های برافراشته فرا می‌جوشد تا به صورت آبشاره‌هایی به اعماق خوفناکِ درّه‌ی تنگ فرو ریزد. آب هرچه عمیق‌تر می‌رود نباتْ تنگ‌تر و انبوه‌تر می‌روید و از شکاف‌ها و

سینیراس شاِ بیبلیوس.

آفاکا و درّه‌ی آدونیس.

تَرَک‌های صخره‌ها بیرون می‌زند و بر آن جاریِ‌گاه غرّنده‌گاه زمزمه‌گر در اعماقِ پر هراسِ درّه پرده‌ای سبز می‌کَشَد. در طراوت این آب‌های غلتان، در لطافت و خلوص هوای کوهستان، در سبزیِ سرزنده‌ی نباتات چیزی دل‌انگیز و تقریباً سرمست‌کننده هست. معبد، که هنوز تخته‌سنگ‌های عظیمِ تراش‌خورده و ستونی زیبا از خارای سیانی محل آن را نشان می‌دهد، بر سکویی مشرف بر سرچشمه‌ی رود نشسته و بر چشم‌اندازی پر شکوه مسلط است. در آن سویِ کف و غرّش آبشارها غار و آن بالاترْ پرتگاه‌های رفیع نگاه را می‌رباید. پرتگاه چنان رفیع است که بزهایی که برای چریدن علف از لبه‌ی آن می‌گذرند به نظر بیننده‌ای از صدها متر پایین‌تر چون مورچه‌اند. منظره‌ی طرفِ دریا هنگامی که خورشید درّه‌ی ژرف را در نور زرین غرق می‌کند، همه‌ی دیواره‌های شگفت و برج‌های مدوّرِ آن باروی کوهستانی را نمایان می‌سازد و به نرمی بر سبزیِ گونه‌گونِ جنگلی که پوششِ اعماق است می‌تابد، گیرایی خاصی دارد. بنا به حکایت افسانه‌ها، اینجا بود که آدونیس برای نخستین یا آخرین بار آفرودیت را دید و اینجا بود که پیکر متلاشی‌شده‌اش دفن شد. منظره‌ای زیباتر از این برای داستانِ عشقِ سوگ‌ناک و مرگ کمتر می‌توان تصور کرد. با این همه، هر چند درّه دورافتاده است و باید همیشه هم بوده باشد، اما متروک نیست. این‌جا و آن‌جا صومعه یا دهکده‌ای را می‌توان دید که بر فرازِ پیشامدگیِ پرتگاهی، یا چسبیده بر پشتِ پرتگاهی تقریباً قائم، درست بر فراز آب کف‌آلود و پر غوغای رودخانه، بر متن آسمان جلوه‌گر است، و شب‌ها سوسوی چراغ‌هایی از میان تاریکی وجود آدم‌هایی را در ستیغ‌ها و شیب صخره‌ها فاش می‌کند که برای انسان گذرناپذیر می‌نمایند. در زمان باستان همه‌ی دره‌ی دلگشا ظاهراً وقف آدونیس بوده است و امروزه از خاطره‌ی او سرشار است. زیرا ارتفاعاتی که دوره‌اش کرده است، در نقاط مختلف، از یادبودهای ویران‌شده‌ی پرستش وی نشان دارد که بعضی‌ها بر فراز ورطه‌های خوف‌ناک جلوه‌گرند که نگاه‌کردن از پایین و دیدنِ عقاب‌هایی که خیلی مانده به لبه‌ی پرتگاه دورِ آشیانه‌شان چرخ می‌زنند سر را به دوار می‌اندازد. یکی از این یادبودها در گینه (Ghineh)است. بر سطح صخره‌ای بزرگ، روی فرورفتگی‌یی به خشونت تراش‌خورده، درست این‌جا نقش آدونیس و آفرودیت را کنده‌اند. آدونیس با نیزه‌ای در دست منتظر حمله‌ی خرسی است و آفرودیت اما با هاله‌ای از اندوه نشسته است*. نقش اندوه‌زده‌ی او ممکن است آفرودیتِ عزادارِ لبنان باشد که ماکروبیوس وصف کرده است* و فرورفتگی صخره شاید مقبره‌ی معشوقِ اوست. به باورِ پرستندگانِ آدونیس، او هر سال در کوهستان‌ها زخمی می‌شد و می‌مُرد و هر سال چهره‌ی خود طبیعت از خون مقدس او رنگین می‌گشت. از این رو، هر سال دوشیزگانِ سوری بر سرنوشتِ ناسزاوارِ او نوحه می‌کردند* در حالی که شقایقِ نعمانی، گُلِ او، در میان سدرهای لبنان می‌شکفت و

ماتم سرایانِ آدونیس.

رود، گذران از کرانه‌های پیچاپیچِ مدیترانه‌ی لاجوردین، هر گاه که باد با نوار پر پیچ و تابی ارغوانی‌رنگ رو به ساحل می‌وزید، سرخ‌فام رو به دریا می‌شتافت.

۳

مهاجرنشین‌های فنیقی در قبرس.

جزیره‌ی قبرس از ساحل سوریه فقط یک روز راهِ دریایی است. در واقع، در شب‌های خوش تابستان کوه‌هایش کوتاه و تیره در زمینه‌ی شعله‌ی سرخ غروب از دور پیداست. این جزیره با معادن غنیِ مس و جنگل‌های صنوبر و سدرهای شکوهمندش طبیعتاً مردمانی سوداگر و ساحل‌نشین چون فنیقی‌ها را به خود جلب کرد، در حالی که وفور غله، شراب و روغن‌اش باید جزیره را برای آنان در قیاس با طبیعتِ بخیلِ ساحل ناهموار خودشان، محاط بین کوهستان و دریا، سرزمین موعود کرده باشد. از این رو در زمانی بسیار قدیم در قبرس سکونت کردند و تا دیری پس از آن که یونانیان نیز در کرانه‌های آن جای گرفتند آنجا ماندند زیرا از روی سنگ‌نبشته‌ها و سکه‌ها می‌دانیم که شاهان فنیقی تا زمان اسکندر کبیر در سیتیوم، کیتیمِ عبری‌ها، فرمانروایی کردند. طبیعتاً مهاجرنشینانِ سامی خدایان‌شان را از وطن با خود آوردند. آنان بَعَل خدای لبنان را که شاید همان آدونیس بوده باشد می‌پرستیدند و در آماتوس در ساحل جنوبی آیین‌های آدونیس و آفرودیت یا، به بیان دقیق‌تر، اَسترته را تأسیس کردند. این‌جا، همچنان که در بیبلیوس، این آیین‌ها چنان شباهتی به پرستشِ مصری اُزیریس دارد که بعضی‌ها حتی آدونیسِ آماتوس را با اُزیریس یکی می‌دانند.

خطهٔ سلطنتی پافوس.

اما جایگاه بزرگِ پرستشِ آفرودیت و آدونیس، در قبرس، پافوس در جانب جنوب غربیِ جزیره بود. در بین پادشاهی‌های کوچکی که قبرس را از قدیم‌ترین ایام تا پایان قرن چهارمِ پیش از میلاد فراگرفته بودند، پافوس باید بهترین بوده باشد. آن‌جا سرزمینِ کوه‌ها و کرانه‌های موج‌دار است با مزارع و تاکستان‌ها و شبکه‌ی رودخانه‌ها که به مرور زمان چنان بسترهای ژرفی برای خود کَنده‌اند که گذر به داخل آن‌ها دشوار و فرساینده است. رشته‌کوهِ عظیمِ اُلمپوس (ترودوسِ امروزی) که قله‌اش بیشترین مدتِ سال برف دارد، پافوس را از بادهای شمالی و شرقی حفظ می‌کند و از بقیه‌ی جزیره جدا می‌سازد. در دامنه‌های رشته‌کوهْ آخرین کاجستان‌های قبرس دیده می‌شود که این‌جا و آن‌جا معبدهایی را در پناه گرفته‌اند که منظره‌اش شایسته‌ی جبال آپنین است. شهرِ قدیم پافوس بر فراز تپه‌ای در یک مایلیِ دریاست، شهر جدیدتر در بندر حدود ده مایل آن سوتر گسترده است. معبدی

معبد آفرودیت در پافوس.

آفرودیت در پافوسِ کهن (کوکلیای امروزی) یکی از مشهورترین زیارتگاه‌های جهان باستان بود.

آفرودیتِ پافوس، ایزدبانویی فنیقی یا بومی.

به نوشته‌ی هرودوت آن را مهاجرنشینانِ فنیقیِ اهلِ آسکالون ساختند اما احتمالاً پیش از آمدنِ فنیقیان یک الهه‌ی محلی باروری در آن‌جا پرستیده می‌شد و تازه‌واردها او را که شباهت زیادی با الهه‌ی آن‌ها داشته با بَعَلات یا استرته‌ی خودشان یکی انگاشته‌اند. اگر دو خداواره این چنین در هم یکی شده‌اند می‌توان تصور کرد که هردو گونه‌هایی بوده‌اند از الهه‌ی بزرگِ مادری و باروری که پرستش‌اش ظاهراً در سرتاسر غرب آسیا از قدیم‌الایّام رواج داشته است. این گمان را شکلِ قدیمِ نقش‌های او و نیز خصلت هرزه‌ی آیین‌هایش نیک تأیید می‌کند، زیرا هم در شکل و هم در آیین‌ها او با سایر خداواره‌های آسیایی شریک بود. نقش او فقط مخروط یا هرمی سفید بود. به همین صورت، مخروط نشانه‌ی استرته در بیبلیوس، الهه‌یی محلی که یونانیان آرتمیس می‌نامیدند در پِرگا در پامفیلیا، و هلیوگابالوسِ خورشیدْ خدایْ در اِمِس (حمص) در سوریه بود. سنگ‌های مخروطی نیز که ظاهراً به جای بت به کار می‌رفتند در گُلگیِ قبرس و معابد فنیقیِ مالت پیدا شده است، و مخروط‌های ماسه‌سنگ در معبدِ «بانوی فیروزه» در میان تپه‌های بایر و پرتگاه‌های عبوس صحرای سینا کشف شده است.

تمثالِ مخروطیِ او.

روسپیگریِ مقدس در پرستش آفرودیتِ پافوس و دیگر ایزدبانوهای آسیایی.

ظاهراً در قبرس همه‌ی زنان پیش از ازدواج طبق سنّت رایج ملزم بودند در معبد الهه به اسم آفرودیت، استرته یا هر اسم دیگر، خود را بر بیگانگان عرضه کنند و دست به خودفروشی زنند. چنین رسمی در بسیاری از نقاط غرب آسیا رواج داشت. انگیزه‌ی آن هرچه که بود، خود عمل را نه شهوت‌رانی بلکه **ظاهراً** یک وظیفه‌ی خطیر مذهبی در خدمت به الهه‌ی بزرگِ مادر در پهنه‌ی آسیای غربی می‌دانستند که نام‌های مختلفی داشت اما نوعش در هر سرزمینی یکسان بود. بدین‌سان در بابل هر زنی اعم از فقیر و غنی می‌بایست یک بار در عمرش خود را در معبد میلیتا به خاطر ایشتر یا استرته به بیگانه‌ای تسلیم و عایدیِ حاصل از این فاحشه‌گیِ مقدس را به الهه تقدیم کرده باشد. صحن معبد مملو از زنانی بود که منتظر اجرای این رسم بودند. بعضی‌ها مجبور بودند سال‌ها صبر کنند. در هلیوپولیس یا بعلبک در سوریه که به خاطر شکوه نمایانِ معابد و ویرانِ‌اش شهرت دارد، رسم بود که هر دختری در معبد استرته خود را به بیگانه‌ای تسلیم کند و زنانِ سرپرست و خدمتکاران معبد این ایثار را به همان صورت گواهی کرده باشند. امپراتور کنستانتین این رسم را برانداخت، معبد را ویران کرد و کلیسایی به جایش ساخت. در معابد فنیقی زنان برای خدمت به دین در ازای دستمزدْ خود را واگذار می‌کردند و معتقد بودند که با این عمل خشم الهه را فرو می‌نشانند و رضایت‌اش را جلب می‌کنند. «قانون عموریان این بود که هر دختری که قصد ازدواج داشت می‌بایست هفت روز در کنار دروازه فاحشه‌گی کند.» در بیبلیوس مردم در عزاداری سالانه‌ی آدونیس سرهاشان را می‌تراشیدند. زنانی که نمی‌خواستند موی خود را نثار کنند می‌بایست در روز خاصی از مراسم خود را به بیگانگان تسلیم کنند و پولی که از این

بابت درمی‌آوردند از آنِ الهه بود. این رسم شاید صورت ملایم‌ترِ قانونی قدیم‌تر بوده است که در بیبلیوس همچون دیگر جاها سابقاً هر زنی را بدون استثنا وامی‌داشت که عفت خود را در راه دین تسلیم کند. در صفحات پیشین دلیلی پیشنهاد کرده‌ام که چرا واگذاردنِ موی زنان با تسلیم شدنِ خود آنان برابر بود*. کتیبه‌ای یونانی که در ترالس در لیدیا کشف شد ثابت می‌کند که فاحشه‌گیِ دینی تا قرن دوم میلادی در آن سرزمین دوام داشته است. کتیبه که سندی مربوط به زنی موسوم به اوره‌لیا ایمیلیا است حاکی است که نه‌تنها خود او به فرمان صریح خدا از راه خودفروشی به او خدمت کرده است بلکه مادرش و سایر زنان خانواده‌اش نیز قبل از او چنین کرده‌اند، و انتشار سند، حک شده بر ستونی مرمرین که جزو پیشکشِ نذری است، نشان می‌دهد که چنین سابقه و چنین اصل و نسبی از هر آلایشی مبرا بود. در ارمنستان، ممتازترین خانواده‌ها دختران‌شان را به خدمت الهه آناهید (Anaitis) می‌گماشتند که در معبدش در آسیلیسه‌نا دوشیزگان پیش از آن‌که ازدواج کنند درازمدتی را به فاحشه‌گی می‌پرداختند. پس از خاتمه‌ی خدمت، هیچ کس در وصلت با یکی از این دختران و گزیدن‌اش به همسریِ خود تردید نمی‌کرد. هم‌چنین، انبوهی فاحشه‌گانِ مقدس در کومانا در پُنتوس به خدمت الههْ ما مشغول بودند و انبوهِ مردان و زنان از شهرها و سرزمین‌های همسایه برای شرکت در «جشنواره های‌دوسالانه یا تقدیم نذری به الهه در معبداش گرد می‌آمدند.

الهه‌ای مادر در آسیا تجسم همه‌ی نیروهای زاینده‌ی طبیعت.

در بررسی کلیه شواهد مربوط به این موضوع، که هنوز بعضی از آن‌ها به خواننده ارائه نشده است، می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از مردمانِ آسیای غربی یک الهه‌ی بزرگِ مادر را که تجسم همه‌ی نیروهای زایای طبیعت بود، با نام‌های مختلف اما با اسطوره و آیینی مشابه، می‌پرستیدند. در کنار او معشوق یا چندین معشوق بود که در عین خداواره‌گی میرنده بودند و الهه هر سال با آنان درمی‌آمیخت و گمان می‌کردند که این مراوده برای تکثیر حیوانات و نباتات در انواع مختلف‌شان ضروری است. هم‌چنین، آمیزش افسانه‌ایِ زوج خداگونه، با آمیزش واقعی هر چند موقتِ زن و مرد در صومعه‌ی الهه تقلید و گویی تکثیر می‌شد تا حاصل‌خیزی زمین و افزایش مردان و وحوش را سبب گردد. و اگر تصور یک چنین الهه‌ی مادر، چنانکه محتمل است، ریشه در عصری دارد که نهاد ازدواج یا ناشناخته بود یا حداکثر صرفاً به صورت تخلفی ناروا از قوانین کمون تحمل می‌شد، می‌توان فهمید که چرا خود الهه را همواره ازدواج نکرده و در عین حال بی‌عفت می‌پنداشتند، و هم این‌که چرا پرستندگانش مجبور بودند از این لحاظ کمابیش کاملاً از او پیروی کنند. زیرا اگر وی همسری آسمانی بود که شویی آسمانی داشت، قرینه‌ی طبیعیِ وصلتِ آنان ازدواج مشروع مردان و زنان می‌بود و دیگر نیازی نبود که برای نیل به مقصود به نظام روسپیگری یا هرج و مرج جنسی روی آورند، زیرا، بنا بر اصل جادوی هومیوپاتیک، در این صورت، با مزاوجتِ

پرستش الهه‌ی مادر شاید بازتابِ یک دورانِ اشتراک جنسی است.

مشروع زن و مرد در محدوده‌ی زناشویی نیز همان‌طور یا بهتر از آن، به مقصود می‌رسیدند. شاید در سابق هر زنی مجبور بود دست‌کم یک بار در عمرش به آن حقوق زناشویی تن دردهد که در دورانی باز هم قدیم‌تر هر یک از مردان قبیله به طور نظری از آن برخوردار بود. اما به مرور زمان که نهاد ازدواج فردی و خصوصی مورد توجه قرار گرفت و آیین اشتراکیِ کهن بیشتر و بیشتر بی‌اعتبار شد، احیای این رسم باستانی، حتی برای یک بار در عمر یک زن، از نظر اخلاقی برای مردم قابل تحمل نبود و بنابراین برای از میان برداشتن قطعیِ تعهدی که هنوز به طور نظری نافذ بود به هر چاره‌ای متوسل شدند. یکی از این چاره‌ها این بود که زن بتواند به جای تسلیم کردن خود مویش را بدهد؛ چاره‌ی دیگر ظاهراً قراردادنِ نماد زشتی برای این عمل زشت بود. اما در عین حال که اکثر زنان به این ترتیب توانستند بدون فدا کردن شرف خود شعایر دینی را بجای آرند، هنوز ضروری به نظر می‌رسید که برای سعادت و بهروزی عام تعدادی از زنان آن تعهد قدیم را به همان شیوه قدیم انجام دهند. اینان در یکی از معابد، برای تمام عمر یا برای چند سال، به صورت روسپی درآمدند و وقف خدمت به دین گشتند. به همین سبب نیز مقدس شمرده می‌شدند و کارشان نه‌تنها شنیع و زشت نبود بلکه احتمالاً عامه‌ی مردم تا مدت‌ها آن را بسی بالاتر از شرف عادی می‌دانستند و آنان را با آمیزه‌ای از حسّ احترام و شگفتی و رأفت می‌نگریستند، نه بی‌شباهت به حسی که در برخی نقاط جهان هنوز در مورد زنانی وجود دارد که به طریق دیگری، با انکار امیال و نقش طبیعیِ جنسیت خود و لطیف‌ترین روابط انسانی، خود را وقف خدمت به خالق کرده‌اند. چنین است که بلاهت بشری غالباً در افراط و تفریط مفری می‌جوید که هم زیانبار و هم قابل سرزنش است*.

دخترانِ سینیراس.

می‌گویند رسمِ روسپیگریِ دینی را در پافوس شاهْ سینیراس باب کرد و دخترانش، خواهران آدونیس، به آن پرداختند و چون مورد خشم آفرودیت قرار داشتند، در مصر روزگار سپری کردند. در این گونه روایات، خشم آفرودیت احتمالاً افروده‌ی یک منبع متأخر است که این رابطه را که از لحاظ اخلاقی برای خود وی انزجارآور بوده است، فقط می‌توانست مجازاتی تلقی کند که الهه به جای نذر که مرتباً از همه‌ی پیروانش می‌خواست تعیین کرده بود. در هر صورت داستان نشان می‌دهد که شاهزاده‌خانم‌ها نیز می‌بایست مثل زنان معمولی به این رسم تن در دهند.

زنای سینیراس با دخترش میرا و تولد آدونیس.

در میان داستان‌هایی که از سینیراس، نیای شاهانِ کاهنِ پافوس و پدر آدونیس، نقل کرده‌اند بعضی‌ها جالب توجه‌اند. در اولین وهله، گفته می‌شود که پسرش آدونیس حاصلِ مجامعت زناکارانه‌ی او با دخترش میرا در جشنواره‌ی الهه‌ی غله بوده است که در ضمن جشنواره زنانِ سفیدپوش می‌بایست سنبل گندم را به عنوان نوبر محصول پیشکش کنند و پرهیزی نُه روزه به جای آرند*. نمونه‌های مشابهِ زنا با محارم (پدر با دختر) در مورد

افسانه‌های مربوط به زنا با محارم در مورد شاهان ــ توضیح پیشنهادی.

بسیاری از شاهان باستان گزارش شده است. احتمال نمی‌رود که این گزارش‌ها بی‌پایه باشند و شاید همان‌قدر نیز نامحتمل است که غرض فقط ذکر غلیان اتفاقی شهوات غیر طبیعی بوده باشد. می‌توان گمان کرد که این مبتنی بر عملی است که به دلیلی خاص در بعضی شرایط خاص صورت گرفته است. در آن زمان در سرزمین‌هایی که تبارِ شاهی فقط از طریق زنان دنبال می‌شد و در نتیجه شاه فقط به خاطر ازدواجش با شاهزاده خانمی که دارای حق موروثی بود، شاه می‌شد و سلطنت در واقع از آنِ همسرش بود ظاهراً اغلب پیش می‌آمد که شاهزاده‌ای با خواهرش*، وارث سلطنت، ازدواج می‌کرد تا تخت و تاج را در چنگ خود داشته باشد زیرا در غیر این صورت به‌کسی دیگر و شاید به بیگانه‌ای می‌رسید. ممکن نیست همین قانونِ تبار انگیزه‌ای برای زنا با فرزند فراهم کرده باشد؟ زیرا به نظر می‌رسد پیامد طبیعیِ چنان قانونی است که شاه را مجبور می‌کند پس از مرگ همسرش، یعنی ملکه، تاج و تخت را رها کند زیرا فقط به خاطر ازدواج با او صاحب آن شده بود. با به سررسیدنِ ازدواج، حق شاهی نیز سلب می‌شد و بلافاصله به شوهر دخترش می‌رسید. از این رو اگر شاه می‌خواست پس از مرگ همسرش سلطنت کند، تنها راه مشروع آن ازدواج با دختر خودش و از این رهگذر تمدیدِ حقوقی بود که قبلاً از طریق مادرش به او رسیده بود.

سینیراس معشوقِ آفرودیت.

می‌گویند سینیراس به خاطر زیبایی استثنایی‌اش مشهور بود و خودِ آفرودیت با او نرد عشق باخته بود. بنابراین همچنان که پژوهش‌گران نیز گفته‌اند، به نظر می‌رسد سینیراس از لحاظی المثنای پسر زیبایش آدونیس بود که آن الهه‌ی پر شور به او نیز دل باخت. هم‌چنین، داستان‌های عشق آفرودیت به دو عضوِ خاندانِ شاهیِ پافوس را درست نمی‌توان از افسانه‌ی مشابهی در مورد پیگمالیون، شاه فنیقیِ قبرس، که می‌گویند عاشقِ نقشی از آفرودیت شده و به بستر خویش‌اش برده بود* جدا کرد. وقتی می‌بینیم که پیگمالیون پدرزن سینیراس بود، که پسرِ سینیراس ادونیس بود، و این که می‌گویند هرسه، سه نسل متوالی، با آفرودیت سر و سرّی داشته‌اند، به ندرت می‌توانیم نتیجه نگیریم که شاهان قدیم فنیقیِ پافوس، یا پسران‌شان، خود را مرتباً نه‌تنها کاهن معبدِ الهه بلکه معشوق او نیز خوانده‌اند، به عبارت دیگر از لحاظ منزلتْ آدونیس را مجسم می‌کنند. در هر حال می‌گویند آدونیس در قبرس حکومت کرده است و ظاهراً مسلم است که لقب آدونیس را پسرانِ همه‌ی شاهانِ فنیقیِ جزیره مرتباً داشته‌اند. درست است که این لقب دقیقاً دلالتی جز «سَروَر» ندارد، با این حال افسانه‌هایی که این شاهزاده‌های قبرسی را با الهه‌ی عشق می‌پیوندد امکان می‌دهد که آنان مدعیِ سرشتِ خدایی و هم‌چنین منزلت انسانیِ ادونیس گردند. داستان پیگمالیون اشاره به مراسم وصلتی مقدس دارد که در ضمن آن شاه با نقش آفرودیت یا بیشتر با اَستَرته ازدواج می‌کند. داستان اگر این‌طور بوده، به یک معنی در مورد همه‌ی مردان، نه در مورد یک مرد فقط، صادق بوده است، و احتمال زیادی دارد که درباره‌ی پیگمالیون، اگر نام مشترکِ

پیگمالیون و آفرودیت.

شاهان فنیقیِ قبرس یا پسران‌شان ظاهراً عشاق موروثیِ الهه بوده‌اند.

شاهانِ سامی به طور اعم و شاهان قبرسی به طور اخص بوده است، گفته شده باشد. در هر حال، پیگمالیون عنوان شاه مشهورِ تیره (Tyre) که خواهرش دیدو از او گریخت شناخته است. شاه لیتیوم و ایدالیوم در قبرس که در عصر اسکندر کبیر سلطنت می‌کرد نیز پیگمالیون یا پومیاتون نام داشت که نامی فنیقی بود که یونانی‌ها به صورت پیگمالیون درآوردند. هم‌چنین باید توجه کرد که نام‌های پیگمالیون و اَستَرته در کتیبه‌ای کارتاژی بر روی نشانی طلایی که در گوری در کارتاژ پیدا شد با هم ذکر می‌شود. خط کتیبه از قدیم‌ترین نوع است.

وصلت مقدس شاهانِ پافوس.

از آن‌جا که می‌گویند رسمِ روسپیگری دینی در پافوس را شاهْ سینیراس باب کرد و دخترانش به آن پرداختند، می‌توان پنداشت که شاهانِ پافوس نقش داماد خدایان را در مراسمی با معنی‌تر از ازدواج با مجسمه بازی می‌کردند و در واقع در جشنواره‌های خاصی هر کدامشان می‌بایست با یک یا چند خودفروشِ مقدس معبد به نقش اَستَرته و خودْ به نقش آدونیس وصلت کرده باشند. اگر چنین بود، این بیشتر از آن تصور عمومی حقیقت دارد که موجب شده است که آبای کلیسا سرزنش‌کنان آفرودیتی را که سینیراس می‌پرستیده است یک خودفروشِ پیش پا افتاده بدانند. ثمره‌ی وصلت آنان پسران و دخترانِ آن خداواره می‌بودند و خود نیز، همانند پدران و مادران‌شان، به موقعْ والدین خدایان و الهه‌ها می‌شدند. از این لحاظ پافوس و شاید همه‌ی معابدِ الهه‌ی بزرگ آسیایی که خودفروشیِ مقدس در آن صورت می‌گرفت، می‌بایست پر از انسان‌های خداواره‌ای می‌بود که از نسلِ شاهِ خداواره و همسران و معشوقه‌های او و خودفروشان معبد بودند. هر گاه که فشار جنگ یا شرایطی بحرانی ایجاب می‌کرد که شاهی قربانی شود، که معمولاً پیش می‌آمد، هر یک از این فرزندان احتمالاً می‌توانستند به تخت پدر جلوس کنند یا به جای او قربانی شوند. چنین تاوانی، که به خاطر مصالح کشور بعضی اوقات از اولاد پر شمار شاه گرفته می‌شد، نه از موجودیِ خداواره‌ها می‌کاست و نه قلب پدر را می‌شکست که مهر پدری را بین آن همه اولاد تقسیم کرده بود. در هر صورت اگر شاهان سامی اغلب در عین حال خداواره‌هایی دارای حق موروثی بودند، و دلیلی هم در تأیید آن وجود دارد، در این صورت وفور نام‌هایی سامی را که مستلزم آن است که صاحبانش پسران و دختران، برادران و خواهران و پدران و مادران یک خدایی باشند، به آسانی می‌توان فهمید و نیازی نیست به کاری که بعضی پژوهش‌گران می‌کنند متوسل شد و دلالت ظاهری اسامی را نادیده گرفت. این تعبیر را مورد مشابهِ مصریِ آن تأیید می‌کند، زیرا در مصر که شاهان را چون خداواره‌ای می‌پرستیدند، ملکه «همسر خدا» یا «مادر خدا» نامیده می‌شد و لقبِ «پدر خدا» نه‌تنها مختصِ پدرِ واقعیِ شاه بلکه پدرزنِ او نیز بود. همین‌طور، شاید، در بین قوم سامی مردی که دخترش را به حرم سلطنتی می‌فرستاد تا به زنان شاه افزوده شود می‌توانست خود را «پدر خدا» بنامد.

پسران و دختران، پدران و مادرانِ یک خدا.

سینیراس چون شاهِ داوود چنگ‌نواز بود.

اگر قرار باشد از روی اسم داوری کنیم، شاهی سامی که نام سینیراس داشت، مثل شاهْ داوود، چنگ‌نواز بود، زیرا نام سینیراس ارتباطی آشکار با واژه‌ی یونانیِ سینیرا بـه مـعنی «چنگ» دارد که خود از واژه‌ی سامیِ کینور، «چنگ»، گرفته شده است که نامِ سازی است که داوود در حضور شائول نواخت. شاید در این تصور به خطا نرفته باشیم که در پافوس مانند اورشلیم نوای چنگ یا هارپ سرگرمی اوقات فراغت نبود بلکه نوعی عبادت دینی محسوب می‌شد که تأثیر نوایش شاید، مانند تأثیر شراب، موجب الهام خدایی مـی‌گشت. مسلماً در اورشلیم کاهن عادی معبد همراه با نوای چـنگ و قـانون و سـنج بـه پـیشگویی می‌پرداخت. و به نظر می‌رسد که کاهنانِ غیر معمول نیز، که می‌توان انبیاْشان نـامید، بـرای ایجاد آن حالت خلسه در تماس بی‌واسطه با الوهیّت، به چنین محرّکی متوسل می‌شدند. از این رو می‌شنویم که گروه انبیا با قانونی، ضربی، نایی و چنگی در پیش، از بـلندی فـرود می‌آمدند و به پیشگویی می‌پرداختند. هم‌چنین، وقتی نیروهای متحد یهودا و افـرائیم در تعقیب دشمن از بیابانِ مـوآب مـی‌گذشتند سـه روز نـتوانستند آب پـیدا کـنند و خـود و چارپایانشان نزدیک بود از تشنگی بمیرند. در این موقع خطیر، الیشای نبی که همراه سپاه بود خنیاگری طلبید و از او خواست که بنوازد. در حین تأثیر موسیقی به سربازان دستور داد در بستر شنیِ رودی بی‌آب که مسیر سپاه بود گودال‌هایی حفر کنند. صبح روز بعد گودال‌ها پرِ آبی بود که از زیرزمین از کوه‌های متروکِ هراس‌انگیزِ اطراف به درون آن‌ها نشت کرده بود. توفیق نبی در به دست آوردن آب در بیابان، اگر چه شیوه‌اش فرق می‌کند، شبیه توفیق گمانه زن‌های امروزی است. او خدمتی دیگر نیز به همشهریانش کرد. زیرا موآبی‌های پنهان در میان تخته‌سنگ‌ها انعکاس خورشید سرخِ بیابان را در آب دیدند و به تصورِ این که خون یا شاید نشانه‌ای از خونِ دشمنان‌شان است جری شدند و به اردوی آنان هجوم آوردند و با تلفات زیاد شکست خوردند.

استفاده از موسیقی به عنوان وسیله‌ی الهام‌بخش برای غیبگویی در بین عبرانی‌ها.

تأثیر موسیقی بر دین.

هم‌چنین، درست همچنان که آن موج افسردگی را که گه‌گاه ذهـن عـبوس شـائول را برمی‌آشفت روحی شرور از سوی خدا برای آزردن او می‌دانستند، نوای فاخرِ چنگ نیز که افکار پریشانش را تسکین و انسجام می‌داد می‌بایست به نظر شاهِ کابوس‌زده صدای خداوند یا فرشته‌ی رحمت او باشد که در گوش‌اش صفا و آرامش زمزمه می‌کرد. حتی در زمان خود ما یک نویسنده‌ی بزرگ مذهبی که خودش عمیقاً به جادوی موسیقی حساس است، گفته است نت‌های موسیقی با آن قدرتشان در به جوش آوردن خون و نرم کردنِ دل ممکن نیست فقط صوت خالی باشند و دیگر هیچ؛ نه، آن‌ها از سپهری برین گریخته‌اند، فوران هارمونیِ ابدیت، صدای فرشتگان و سرود تجلیلِ قدیسانْ‌اند*. این‌گونه است که تخیل ابتدایی انسان بدوی متجلی می‌شود و زبان الکن‌اش با طنینی پیچان در نـثر مـوسیقاییِ نـیومن نـمایان می‌شود. در واقع تأثیر موسیقی در تحول مذهب موضوعی است کـه پـژوهشی هـمدلانه

حق‌اش را ادا خواهد کرد. زیرا نمی‌توان منکر شد که موسیقی، این صمیمانه‌ترین و گیراترین همه‌ی هنرها، در آفرینش و هم‌چنین بیان شور و حال مذهبی سخت کارگر بوده و به این ترتیب کمابیش عمیقاً بافت ایمان را که در نگاه اول فقط خادم آن به نظر می‌رسد شکل داده است. موسیقیدان نقش خود را همانند پیامبر و متفکر در ساختن مذهب ایفا کرده است. هر دینی موسیقی خاص خود را دارد و تفاوت اعتقادها در نوع موسیقی منعکس می‌شود. مثلاً فاصله‌ای که عیاشی وحشیانه‌ی سی‌بل را از آیین فاخر کلیسای کاتولیک جدا می‌کند همان شکافی است که چکاچاکِ ناموزون‌سنج و داریه‌زنگی را از هارمونی متین پالسترینا و هندل دور می‌سازد. در تفاوت موسیقی، روحی متفاوت حضور دارد.

روایات درباره‌ی مرگ سینیراس.

ویژگی ثابت در اسطوره‌ی آدونیس مرگ فجیع و زودرس او بود. پس، اگر شاهان پافوس همواره تجسم آدونیس بوده‌اند، باید پرسید که آیا در مرگ نیز همچون زندگی، از سرنمونِ خداوارشان تقلید می‌کردند؟ روایات در مورد سرانجامِ سینیراس متفاوت است. برخی بر آنند که وی وقتی به زنای خود با دخترش پی برد، خود را هلاک کرد. روایات دیگر می‌گویند او چون مارسیاس در مسابقه‌ی موسیقی از آپولو شکست خورد و برنده به مرگ محکومش کرد*. در عین حال اگر، چنان‌که آناکرئون به قطع معتقد است، تا سن صد و شصت سالگی زیسته باشد*، نمی‌توان به یقین گفت که در عنفوان جوانی پرپر شده است. اگر قرار باشد از این دو روایت یکی را برگزینیم شاید محتمل‌تر باشد که بگوییم وی به مرگی ناگهانی درگذشت تا این‌که معتقد باشیم به سنی رسید که از سن توماس پار* هشت سال هم بیشتر است، هرچند که از معیار عهد دقیانوس بسی کم‌تر است. طول زندگی مردان بزرگ در اعصار کهن بسیار انعطاف‌پذیر است و بنا بر مصالح تاریخ به سلیقه و میل تاریخ‌گزار بلند و کوتاه می‌شود.

فصل ۷

روسپیگریِ مقدس

۱

روسپیگریِ مقدس در غرب آسیا.

در فصل پیشین دیدیم که نظامِ روسپیگریِ مقدس در سر تا سرِ غرب آسیا رایج بود و هم در فنیقیه و هم قبرس خصوصاً با پرستش آدونیس همراه بوده است. از آنجایی که توضیح من درباره‌ی این آیین را نویسندگانی رد کرده و نظر دیگری ابراز داشته‌اند که جا دارد محترم شمرده شود*، این فصل را به بررسیِ بیشترِ موضوع اختصاص می‌دهم و خواهم کوشید با تفحصی دقیق‌تر و وارسیِ وسیع‌ترِ مسئله شواهدی گرد آورم تا مگر این آیین و در کنار آن پرستشِ آدونیس را روشن‌تر و صریح‌تر سازد.

زنان مقدس در معابد تامیل در جنوب هند.

در هند رقاصه‌هایی که وقفِ خدمت در معابد تامیل‌اند دیوا ـ داسی «خادمان یابندگان خدایان» نامیده می‌شوند، اما در محاوره‌ی عادی صرفاً به روسپی معروف‌اند. در بسیاری از معابد مهم تامیل در جنوب هند گروه‌هایی از این زنانِ مقدس [وقفی] وجود دارد. وظیفه‌ی رسمیِ آنان روزی دو بار، صبح و شام، رقص در معبد، پاک کردنِ بت با دُمِ گاو تبتی، رقصیدن و آواز خواندن پیشاپیشِ بُت در مراسم و مراقبت از آتش مقدس موسوم به کومبارتی بود. سنگ‌نبشته‌ها نشان می‌دهد که در ۱۰۰۴ میلادی در معبد بزرگِ چولا در طنجوری چهارصد «زنِ معبد» وقف بُتِ بودند که بیرون از معبد در محلات اطراف آزاد می‌زیستند و از محل عواید معبد زمین‌هایی معاف از مالیات به آنان واگذار شده بود. اینان از کودکی رقص و آواز یاد می‌گیرند. زنان آبستن برای اطمینان از زایمان بی‌خطر اغلب نذر می‌کنند که بچه‌شان را اگر دختر باشد وقف خدمت به خدا کنند. در میان بافندگانِ تیرو ـ کالیکوندارم، شهرکی در ایالت مدرس، دختر بزرگِ هر خانواده‌ای وقفِ معبد می‌شود.

این‌گونه زنان گاهی با خدا ازدواج می‌کنند و به تصرف او درمی‌آیند.

این‌گونه دختران پیش از آغاز خدمت، به طور صوری، گاه با بُت و گاه با یک شمشیر ازدواج می‌کنند. به این ترتیب به نظر می‌رسد که آنان اغلب، اگر نه همیشه، همسران خدا قلمداد می‌شوند.

در بین کایکولان‌ها، کاست بزرگی از بافندگان تامیل که در سراسر جنوب هند

پراکنده‌اند، حداقل یک دختر از هر خانواده باید به خدمت معبد درآید. این آیین، آن‌گونه که در تشریفات مربوط به آغاز کارِ این دختران در کویمباتور مرسوم است، «نوعی مراسم عروسی است. مهمانان را روز سعدی دعوت می‌کنند و دایی دختر یا نماینده‌اش نواری زرین بر پیشانی او می‌بندد و می‌بَرَد و بر تختی در پیش مهمانان می‌نشاند. یک راهب برهمن مانترا می‌خوانَد و آتش مقدس (کومام) را آماده می‌کند. مادر دختر رخت نو به دایی هدیه می‌دهد. در عروسی‌های واقعی در صورت امکان برهمنِ عالی‌مقام، وگرنه برهمنی دون‌پایه‌تر، دعوت می‌شود. برهمنی که مادونِ بت و نماینده‌ی آن است به درون می‌آید. وقتی مردی که قرار است اولین همبستری را با دختر انجام دهد به او ملحق شد شمشیری را حداقل چند دقیقه‌ای در کنار دختر قرار می‌دهند.» وقتی یکی از این دختران رقاصه می‌میرد، پارچه‌ی نو که به این قصد از بت گرفته‌اند بر روی دختر می‌کشند و از معبد محل خدمتش گُل برایش می‌فرستند. تا زمانی که آخرین مراسم بر بالای سرِ جسد تمام نشده است در معبد مراسم عبادتی صورت نمی‌گیرد، زیرا بت، که شوهر او پنداشته می‌شود، همچون آدمیان سرگرم مراسم مرگ همسر است و نمی‌تواند به وظایف مذهبی بپردازد. در مهاراتا این دخترانِ وقفی را مورلی می‌نامند. مردم عادی معتقدند که هرازگاهی شبح خدا بر او نازل می‌شود و تصرفش می‌کند. در این زمان زنِ تصرف شده خود را به پس و پیش تکان می‌دهد و در این حال از او به عنوان غیب‌گو راهنمایی می‌طلبند و پول پیشِ پایش می‌گذارند و سخنان خردمندانه یا هذیان‌واری راکه از دهن‌اش برمی‌آید غیب‌گویی می‌پندارند. حرفه‌ی روسپیِ معبد را فقط دختران ندارند. در تولاوا، ناحیه‌ای در جنوب هند، هر زنی از چهار کاستِ عالی که از شویش خسته شود یا بیوه شود و چون نمی‌تواند ازدواج کند از تجرد خسته شود، می‌تواند به معبد رَود و از برنجی که به بت پیشکش می‌شود بخورد. به این ترتیب، اگر برهمن باشد، حق دارد یا در معبد یا بیرون از آن در محلات اطراف زندگی کند. اگر بخواهد که ساکن معبد شود، روزانه سهم برنج دارد و باید معبد را جارو بزند، بت را پاک کند و با برهمنان همبستر شود. پسرانِ این زنان طبقه‌ی خاصی موسوم به مویلار تشکیل می‌دهند اما از لقب استانیکا برخوردار می‌شوند. اغلب این پسران می‌توانند به کاری مربوط به معبد مثل جارو کردن محوطه، پاشیدن مدفوع گاو در آن، حمل مشعل پیشاپیش خدایان و کارهایی از این قبیل بپردازند. بعضی‌ها که از این مشاغل مقدس محرومند، مشمول این وظیفه‌ی شاق و عذاب‌آور می‌شوند که روزیِ خود را از راه شرافتمندانه کسب کنند. دختران یا به کارِ مادرشان می‌پردازند یا با یکی از استانیکاها ازدواج می‌کنند. زنانِ برهمنی که نمی‌خواهند در معبد زندگی کنند و همه‌ی زنانِ وابسته به سه کاستِ پایین‌تر با هر مردی از یک نژاد پاک می‌توانند زندگی مشترک بکنند، اما باید هر سال مبلغ معینی به معبد بپردازند.

در بین مردم Eve زبانِ غرب آفریقا روسپیان مقدس را همسران خدا می‌دانند.

مراسم معمول در غرب آفریقا از این لحاظ گویاتر است. در میان مردم Eve زبانِ ساحل بردگان، «راهبان را به دو طریق، یا عضویت نوباوه‌ها یا وقفِ افراد بزرگسال، انتخاب می‌کنند. نوباوه‌ها از هر جنسی که باشند به خدمت خدا درمی‌آیند و **کوسیو** (از **کونو** به معنی «بی‌ثمر») نامیده می‌شوند زیرا نوباوه‌یی که وقف خدا شده باشد خادم اوست و عملاً برای والدینش از دست رفته (سی) است. در مورد دخترها که همسران خدا می‌شوند به خدمت او درمی‌آیند، بعضی از اروپاییها «سی» در ودو ـ سی [نام دیگری برای زنان موقوف به خدا] را به «همسر» ترجمه کرده‌اند اما هرگز در محاوره‌ی عام به کار نمی‌رود و صرفاً خاص کسانی است که خادم خدا شده‌اند. وظیفه‌ی کلّیِ **کوسیِ** مؤنث روسپیگری است و در هر شهری حداقل یک مکان هست که در آن دختران زیبا، بین ده و دوازده سال، را می‌پذیرند. آنان سه سال در اینجا می‌مانند و آواز خواندن و رقص‌های خاص مراسم پرستش خدا را فرا می‌گیرند و خود را به راهبان و شاگردان مذکرِ آموزشگاه‌های دینی تسلیم می‌کنند و پس از پایان این دوره روسپیِ عمومی می‌شوند. این وضع اما شایسته‌ی سرزنش نیست. این دخترها همسران خدا محسوب می‌شوند و گمان بر این است که افراط آنان خواسته و رهنمود خدا است. به عبارت روشن‌تر، سهل‌الوصول بودن آن‌ها باید فقط برای پرستندگان و خادمانِ مذکرِ معبد خدا باشد اما عملاً همگانی است. بچه‌هایی که از این آمیزش‌ها متولد می‌شوند به خدا تعلق دارند.» این زنان حق ازدواج ندارند زیرا همسران خدا محسوب می‌شوند.

همسران زمینیِ مار ـ خدا.

هم‌چنین، در این بخش از آفریقا «کوسیوهای مؤنثِ دان‌گبی، یا دان‌سیو، یعنی همسران، راهبه‌ها و روسپی‌های معبدِ دان‌گبی، مار ـ خدا، برای خود سازمانی دارند. عموماً با هم در خانه‌ها یا کلبه‌هایی محصور زندگی می‌کنند و در این خانه‌ها تازه‌واردان دوره‌ی سه ساله‌ی نوآموزی را طی می‌کنند. اعضای جدید اغلب از دختران جوان انتخاب می‌شود اما هر زنی اعم از متأهل یا مجرد، برده یا آزاد، با تظاهر علنی به این که به تصرف خدا درآمده، و فریاد کشیدن‌های معمول که نشانه‌ی حلول خدا در اوست، می‌تواند به جمع ملحق شود و به سلک آنان درآید. به چنین زنی نمی‌توان تعرض کرد و در طول نوآموزی نیز، اگر مجرد باشد، حق ندارد وارد خانه‌ی والدین، و اگر متأهل باشد، وارد خانه‌ی شوهرش شود. این مصونیت، در عین آن که به زنان فرصت عشق‌ورزیِ نامشروع می‌دهد، موجبِ در امان بودنِ برده‌ی زجر دیده یا همسر فراموش شده از بدرفتاریِ ارباب یا شوهر می‌شود.» مار ـ خدا با این زنان در معبد خود نهانی ازدواج می‌کند و پدرِ اولادِ آنهاست، اما مجامعت را راهبان انجام می‌دهند.

ارتباط فرضی بین باروریِ زمین و وصلت زنان و مار.

از لحاظ ما قابل توجه این است که ظاهراً گمان می‌رود ارتباط نزدیکی بین باروریِ خاک و وصلت این زنان با مار وجود دارد. زمانی که عروسان جدیدی برای مار ـ خدا اختیار

می‌شود فصلی است که ارزن شروع به جوانه زدن می‌کند. در این موقع راهبه‌های پیر، چماق در دست، به خیابان‌ها هجوم می‌آورند و چون دیوانگان جیغ و داد می‌زنند و هر دختر کوچکِ بین هشت تا دوازده سال راکه بیرون از خانه‌ها گیر بیاورند با خود می‌برند تا عروسِ مار شود. مردمان مؤمن در این هنگام گاهی دخترانشان را به کوچه می‌فرستند تا شاید افتخار عروس خدا شدن نصیب‌شان شود. ازدواج همسران با مار ـ خدا احتمالاً برای آن است که خدا بتواند وظیفه‌ی مهمِ خود را در رشد گیاهان و ازدیاد محصول و دام انجام دهد، زیرا می‌خوانیم که این مردمان «در فصولی که بسیار مرطوب یا خشک است یا محصول خوب نیست، و در امور مربوط به حکومت و دامداری و خلاصه در هر کار و مشکل و اضطراری که به خدایانِ جدیدشان متوسل نشوند، به مار روی می‌آورند.»* یک بار در فصل نامساعدی بوسمان کارگزار هلندی، پادشاهِ وایدا را سخت خشمگین یافت. اعلیحضرت در بیان علت ناراحتی‌اش می‌گفت که «آن سال پیشکش و تحفه‌ی خیلی بیشتری به خانه‌ی مار فرستاده بود تا محصول خوبی برداشت کند و یکی از معاونانش (که به من نشانش داد) از او خواسته بود که باز هم بفرستد زیرا گویا راهب‌ها تهدیدش کرده بودند که سال بدی در پیش خواهد بود. او جوابش داده بود که امسال دیگر قصد ندارد پیشکش بیشتری بدهد و اگر مار محصولِ فراوانی برایش به بار نیاوَرد دیگر رهایش می‌کند، زیرا (اینطور می‌گفت) بیشتر از این نمی‌توانم خسارت بدهم. بیشترِ محصول غله‌ام همان سرِ زمین از بین رفته.»

همسران زمینیِ یک مار ـ خدا در میان قوم آکیکویو.

قوم آکیکویو در آفریقای شرقیِ انگلیس «مراسمی دارند که آدم را به یاد مار ـ خدای غرب آفریقا و همسرانش می‌اندازد. معتقدم جادوگران قبیله هر چند سال یک بار دستور می‌دهند برای پرستش یک مار آبی کلبه‌هایی درست شود. مار آبی همسر اختیار می‌کند و زن‌ها یا به خصوص دختران توی کلبه‌ها می‌روند. آنجا جادوگران قبیله با آنان مجامعت می‌کنند. اگر تعداد زنانی که داوطلبانه به کلبه‌ها می‌روند کافی نباشد، دختران را می‌گیرند و به زور به داخل می‌برند. به نظرم بچه‌های حاصل از این مجامعت را فرزند خدا (نگای) می‌دانند. به هر صورت بچه‌هایی در آکیکویو هست که آن‌ها را بچه‌های خدا می‌دانند.»

مردان و زنان مقدس در غرب آفریقا که گمان می‌رفت خدا در آنان حلول کرده است.

در بین سیاهانِ ساحل بردگان، چنان که دیدیم، **کوسیو**های مذکر و **کوسیو**های مؤنث هست که در واقع راهبان و راهبه‌های وقف شده به خدایند و مراسم و عقاید مربوط به آنها ظاهراً هم شبیه است. مردان، چون زنان، سه سال دوره‌ی کارآموزی می‌گذرانند و در پایان دوره هر شاگردی باید ثابت کند که خدا او را پذیرفته و شایسته‌ی الهام دانسته است. او همراه گروه راهبان به معبد می‌رود و بر تختی می‌نشیند که از آن خدا است. سپس راهبان سرش را با معجون سحرآمیزی تدهین می‌کنند و با سرودهای طولانی و پر شوری به نیایش می‌پردازند. در این حال جوان اگر مورد توجه خدا باشد سخت به لرزه درمی‌آید، به رعشه می‌افتد و کف بر دهان می‌آورد و به رقصی پر شور و بی‌خویشتنانه می‌پردازد که گاه بیش از

یک ساعت به طول می‌انجامد. این نشانه‌ی آن است که خدا در او حلول کرده است. پس از آن باید در معبدی اقامت کند و هفت شبانه روز لب به سخن باز نکند. در پایان این مدت، بیرون می‌آید و راهبی دهانش را باز می‌کند که نشان دهد می‌تواند زبانش را به کار اندازد. به او نام جدیدی داده می‌شود و به سلک راهبان درمی‌آید. از این پس او خادم خدا و واسطه‌ی اوست و گفته‌هایش در آن حالت خلسه و جذبه‌ی هذیانی که آن را الهام خدایی می‌دانند، به عنوان سخنان خدا از دهان او مورد قبولِ شنوندگان واقع می‌شود. هر خطایی که راهب در حال جنون و جذبه مرتکب شود معمولاً مجازاتی دربر ندارد، قطعاً برای این که آن را کار و اراده‌ی خدا می‌دانند. اما این مزیت چنان مورد سوءاستفاده قرار گرفت که در دوره‌ی سلطنت شاهْ گزو قاعده را اصلاح کردند. اکنون با آن که راهب تحت تصرف خداست اما از حیث خطاکاری نگرانی وجود ندارد، زیرا پس از آن که روح خدا از تنش بیرون رفت مجازات در انتظار اوست.

همین‌طور در بین قوم تشی زبانِ «ساحل زرین» مردان و زنان مقدسی هستند که گمان می‌رود از خدا الهام می‌گیرند.

در بین قومِ تشی زبان در سمت غرب مراسم و اعتقادات مربوط به مردان و زنانِ نظر کرده، کاهنان و کاهنه‌ها، بسیار شبیه هم است. معتقدند که این افراد هرازگاهی به تسخیر خدای مخدوم خود درمی‌آیند یا از او الهام می‌گیرند و در این حال توانِ غیب‌گویی پیدا می‌کنند و می‌توان از آنان رهنمود خواست. آنان همراه با نوای طبل به رقص می‌پردازند تا به اوج شور و جذبه برسند. هر خدا سرودی و نیایشی دارد که با ضربات خاص طبل همراه می‌شود و رقص خاصی نیز می‌طلبد. در چنین حالتی است که کاهن یا کاهنه سخنان غیب‌گویانه‌ای با صدای گرفته و رعشه‌دار ادا می‌کند که آن را صدای خدا می‌دانند. بدین‌سان رقص جایگاه مهمی در آموزش کاهنان و کاهنه‌ها دارد. آموزش چهار ماه طول می‌کشد و سپس نوآموز می‌تواند در ملأعام به رقص بپردازد. پیام این دهان‌های الهی در مورد هر مشکل و هر موضوعی به اجرا درمی‌آید و در قبال آن پاداش و پیشکش فراوان داده می‌شود. «کاهنان مثل سایر افراد جامعه ازدواج می‌کنند و زن‌شان را می‌خرند، اما کاهنه‌ها هرگز ازدواج نمی‌کنند، حتی «دستمزد» هم نباید به آنان داده شود. علت ظاهراً این است که کاهنه خادم خدا است و بنابراین نباید به تملک مردی درآید، زیرا در صورت ازدواج چنین خواهد بود. این ممنوعیت فقط در مورد ازدواج است و کاهنه از آمیزش جنسی محروم نیست. بچه‌های کاهن یا کاهنه را به طور عادی برای حرفه‌ی کاهنی نمی‌پذیرند و معمولاً باید نسلی بگذرد و نوه‌ها برای این حرفه انتخاب شوند. کاهنه‌ها معمولاً بسیار بی‌بند و بار و شهوتران‌اند و طبق رسوم حق دارند با هر مردی که مایل باشند به عشق‌ورزی بپردازند.»* برای کاهنی که شغلی موروثی است همواره کسانی انتخاب می‌شوند که یا خودشان می‌خواهند یا بستگان و اربابان‌شان آنان را وقف خدا می‌کنند. بدین‌سان مردان، زنان و حتی بچه‌ها می‌توانند به این شغل بپردازند. اگر مادری

چندتا از بچه‌هایش را از دست داده باشد عجیب نیست که نذر کند بچه‌ی بعدی‌اش را به خدمت خدا بگمارد زیرا به این ترتیب امیدوار خواهد بود که بچه‌اش نمیرد. به این صورت، وقتی بچه به دنیا می‌آید او را برای خدمت خدا نامزد می‌کنند و وقت رسیدن به سن بلوغ برای ادای نذر مادر او را به کارِ کاهنی می‌فرستند. در مراسم تشرف هیئت کاهنان باید صلاحیت او را برای خدمت مقدس تأیید کند، که طبق معمول با تظاهر یا دچار شدنش به حالت جذبه و حمله‌ی مجنونانه، رقص جنون‌آسا با نوای طبل و ادای سخنانی با آن لحن نامفهوم و غیر طبیعی که صدا و کلام خدایی نگاشته می‌شود که موقتاً در تن او حلول کرده است، صورت می‌گیرد.

۲

به همین صورت، روسپیان مقدس غرب آسیا را احتمالاً تحت تصرف الوهیت و همسران خدا می‌دانسته‌اند.

به این صورت در آفریقا، و گاهی، اگر نه همیشه، در هند روسپیانِ مقدس به عنوان همسران خدا به معبد وابسته‌اند، و زیاده‌روی‌های‌شان به این عذر که آنان خودشان نیستند بلکه زیر نفوذِ الهامات خدایی عمل می‌کنند، بخشوده می‌شود. من با همین نکته می‌خواهم رسمِ روسپیگری مقدس را که ظاهراً در عهد باستان در بین اقوام غرب آسیا رواج داشته است توضیح دهم. زنان، اعم از دختران، کدبانوان، یا فاحشه‌های حرفه‌ای، در آمیزش‌های بی‌محابای خود در معابد، رفتار بی‌قید و بندِ الهه‌های بزرگِ باروری را به قصد مسلّم ساختنِ پر باریِ مزارع و درختان، مردمان و حیوانات تقلید می‌کردند و احتمالاً چنین تصور می‌شد که زنان در حینِ انجام دادن این وظیفه‌ی مقدس و مهم، چون خواهران خود در غرب آفریقا، در تصرف و تسخیر الهه‌اند.

همین‌طور شاید مردان مقدس (قِدیشیم) را در غرب آسیا تحت تصرف الوهیت می‌دانستند که از جانب خدا عمل می‌کنند و سخن می‌گزیند.

همچنان که در غرب آفریقا این زنان همتاهای مذکر داشتند، در آسیای غربی نیز چنین بود. اینجا مردان مقدس (قدیشیم) آشکارا مطابق با زنان مقدس (قدیشوت) بودند، به عبارت دیگر بردگان مقدسِ مذکرِ معابد مکمّل بردگان مقدس مؤنث محسوب می‌شدند. و همچنان که ویژگی خاص مردانِ وقف شده در آفریقای غربی حلول تصوریِ خدا در آنان بود، اینجا نیز می‌توان گمان برد که در مورد بردگان مقدس مذکر (قدیشیم) در آسیای غربی چنین بوده است. آنان را نیز احتمالاً تجسم موقت یا دائمی خدا می‌دانستند که هرازگاهی روح خدایی در او حلول می‌کند و از سوی خدا دست به عمل می‌زند و با صدای او صحبت می‌کند. به همین صورت، معتقد بودند که انبیای عبرانی موقتاً تحت تسلط و الهامِ روحی خدایی هستند که از دهان آنان سخن می‌گوید، درست همان طور که سیاهان آفریقای غربی فکر می‌کردند روحی الوهی از دهان کاهنانش یعنی مردانِ وقف شده حرف می‌زند. در واقع موارد تشابه بین انبیای اسراییل و آفریقای غربی بسیار نزدیک و شگفت است. انبیای عبرانی

شباهت انبیای عبرانی با مردان مقدس آفریقای غربی.

شدن‌اند. آن‌ها تن‌شان را در معرض آن هوای داغ قرار می‌دهند و در واقع معتقدند که پس از این‌گونه آمیزش از قدیسِ مقبره بچه‌دار می‌شوند. اما قدیسی که از این لحاظ مشهورتر از همه است گئورگِ قدیس نام دارد. او در مقبره‌هایش که در سراسرِ سرزمین پراکنده است ظاهر می‌شود؛ در هر مقبره‌ای البته قبری یا شبیه آن وجود دارد. مشهور و محترم‌ترینِ این حَرَم‌ها در قلعه‌ی الحسن در شمال سوریه است. زنان نازا از هر فرقه‌ای، از جمله مسلمانان، به آن دخیل می‌شوند. «بومیان زیادی وقتی در خصوص زنان از این مقبره یاد می‌شود شانه بالا می‌اندازند. اما بی‌تردید درست است که خیلی‌ها نمی‌دانند حقیقت امر چه می‌تواند باشد و فکر می‌کنند که فقط آن قدیسِ بسیار توانا می‌تواند بچه‌دارشان کند.» اما حقیقتِ امر کم‌کم روشن می‌شود، چنان که بسیاری از مسلمانان رفتنِ زن‌شان به آنجا را قدغن کرده‌اند.

۳

اعتقاد به این که زنان و مردان ممکن است اولاد خدایی باشند.

آیین‌ها و رسم‌هایی از آن گونه که ذکر شد می‌تواند در توضیح این اعتقاد، که منحصر به سوریه هم نیست، کمک کند که مردان و زنان ممکن است واقعاً و نه صرفاً به طور استعاری پسران و دخترانِ خدایی باشند؛ زیرا این قدیسانِ امروزی، اعم از مسیحی و مسلمان، که پدرِ کودکانِ مادرانِ سوری‌اند جز همان خدایان قدیم منتها با ظاهری بسیار دگرگون شده نیستند. اگر زنانِ سامی در عهد باستان همچون امروز اغلب به معبدها و مقبره‌ها دخیل می‌شدند تا ننگِ نازایی را از خود پاک کنند ــ و نیایشِ **هنا** نمونه‌ی آشنایی از این کردار است* ــ به آسانی می‌توان نه فقط سابقه‌ی پسرانِ خدایی را که دخترانِ مردم را بچه‌دار می‌کرد، بلکه رواجِ القابِ الوهی در نام‌های عبریِ مردمان را نیز دریافت. در واقع، انبوه زنان و مردانی را که مادران‌شان برای بچه‌دار شدن به معبدها دخیل شده بودند، عملاً فرزندان خدا می‌دانستند و مطابق آن نامگذاری‌شان می‌کردند. بدین‌گونه، هنا کودکش را سموئیل [اسماعیل] نامید که «نام خدا» یا «نامش خداست» معنی می‌دهد و شاید صمیمانه اعتقاد داشت که واقعاً خدا بچه را در رحمِ او قرار داده است. وقف کردن این‌گونه کودکان برای خدمت به خدا در معبد، صرفاً پس دادنِ کودکِ الهی به پدر الهی بود. به همین گونه در آفریقای غربی، وقتی زنی در حَرَمِ آگباسیا که قادر بود زنان را باردار کند بچه‌دار شود، کودک را به عنوان بنده و خادم مقدس یا نذری به خدا وقف می‌کند.

قدیسانِ سوریه‌ی امروز همتایانِ بَعَل یا آدونیسِ باستان‌اند.

به این صورت در اعتقاداتِ سوری و رسومِ امروزی احتمالاً سرنخِ روسپیگریِ مذهبی را که در دورانِ باستان در همان نواحی صورت می‌گرفت بتوان یافت. در آن زمان چون امروز زنان به خدای محلی، بَعَل یا آدونیسِ باستان، ابورَباح یا گئورگِ قدیسِ امروزی، رو می‌کردند تا آرزوی طبیعیِ دل‌شان برآورده شود؛ و آن زمان چون امروز، ظاهراً، نقش خدای

محلی را مردان مقدسی بازی می‌کردند که به عنوان تجسمِ آن خدا شاید صمیمانه این اعتقاد وجود داشت که با الهام از خدا عمل می‌کنند و کاری را انجام می‌دهند که برای باروری زمین و نیز برکت و فراوانیِ اولاد و زاد و رودِ بشر ضروری است. تأثیرِ تطهیرکننده‌ی مسیحیت و اسلام این‌گونه رسم‌ها را بسیار محدود کرده است و حتی امروزه در دوره‌ی حکومتِ ترکان در خفا و نهان صورت می‌گیرد. ولی اگر این آیین رو به زوال نهاده است، اصلی که زاییده‌ی آن است ظاهراً باقی است و آن آرزوی تداوم نسل و نوع است، این اعتقاد است که چیزی چنان طبیعی و مشروع را یک نیروی خدایی که در وجود مرد یا زنی حلول کرده باشد می‌تواند به وجود آوَرَد.

اعتقاد به ابوّتِ جسمانیِ خدا محدود به سوریه نیست.

اعتقاد به ابوّتِ جسمانیِ خدا در عهد باستان و امروز محدود به سوریه نبوده است. در جاهای دیگر نیز بسیاری از مردم خبر از پسران خدا به دقیق‌ترین معنی آن داده‌اند و معتقد بودند که ذات اقدس الهی آن را در رحمِ زنانِ عادی قرار داده است. من صرفاً این اعتقاد را با چند نمونه‌ی آن از دوران باستانِ توضیح می‌دهم. زنان برای بچه‌دار شدن معمولاً

پسرانِ مار ـ خدا.

به معبد آیسکولاپیوس متوسل می‌شدند که در دره‌ی زیبایی واقع شده بود و از خلیجِ اپیدوروس کوره‌راهی از درون بیشه‌زاری پر درخت به آن ختم می‌شود. اینجا زنان در جایگاه مقدس می‌خوابیدند و ماری را به خواب می‌دیدند و عقیده بر این بود که بچه‌دار شدنشان کار همان مار است. ظاهراً مسلم می‌نماید که مار را خود خدا می‌دانسته‌اند، زیرا آیسکو لاپیوس بارها به شکل مار ظاهر شد* و در معابد او مارهای زنده برای شفای بیماران نگهداری و تغذیه می‌شدند که بدون تردید تجسمِ همو بودند. از این رو بچه‌ی زنانی را که با توسل به معبد آسکولاپیوس باردار شده بودند احتمالاً فرزندِ همین خدا ـ مار می‌دانستند. بدین‌سان در عهد باستان بسیاری از مردان بزرگ را با این‌گونه افسانه‌های مربوط به تولد معجزه‌آسا به مقامات و مراتب بلند آسمانی ارتقا می‌دادند. آراتوسِ سیکیونیِ مشهور را معاصرانش مسلماً پسر آیسکولاپیوس می‌دانستند و می‌گویند مادرش پس از آمیزش با یک مار او را آبستن شده است. احتمالاً او نیز در معبد آیسکولاپیوس در سیکیون که آنجا تصویری وجود داشت که او را نشسته بر ماری نشان می‌داد، یا شاید در معبد پرت‌ترِ همان خدا در تی‌تین، نه‌چندان دورتر از آن محل، خوابیده بود. اینجا مارهای مقدسی در میان علف‌های دیرینِ بالای تپه‌های مشرف بر دره‌ی تنگِ سبز و خرمِ آسوپوس با آن رود باریک سپید رنگِ جاری در اعماق درهم می‌لولند. آنجا در سایه سار بیشه‌زار، مادرِ آراتوس با زمزمه‌ی رودِ آسوپوس در گوش، شاید نجات‌دهنده‌ی آینده‌ی کشور را آبستن شده است یا چنین توهمی داشته است. هم‌چنین می‌گویند مادرِ اگوستوس او را پس از آمیزش با ماری در معبد آپولو آبستن شده است و از این رو مشهور بود که امپراتور فرزند همان خداست. قصه‌های مشابهی درباره‌ی

آریستومِنِس قهرمانِ مِسِنیا، اسکندر کبیر، و سیپییوی مهتر گفته می‌شد: همه‌ی آنان گویا از مار عمل آمده بودند. به گفته‌ی ایلیان در عهد هرود ماری به همین گونه با دختری از اهالی یهودیه آمیزش کرد*. آیا ممکن است این قصه شایعه‌ی تحریف‌شده‌ای درباره‌ی والدینِ مسیح باشد؟

فصل ۸

آیین آدونیس

۱

جشنواره‌ی مرگ و رستاخیز آدونیس.

در جشنواره‌های آدونیس در غرب آسیا و جزایر یونان، به خصوص زن‌ها هر سال بر مرگ آن ایزد ماتم می‌سرودند و سخت نوحه می‌کردند. تمثال‌های او را آراسته چون جنازه‌ای، گویی برای تدفین، تشییع می‌کردند و سپس به دریا یا رودخانه می‌انداختند و در بعضی جاها رستاخیز و بازگشتش را روز بعد جشن می‌گرفتند. اما نحوه‌ی مراسم و نیز فصل برگزاری آن در جاهای مختلف اندکی متفاوت بود. در اسکندریه تمثال‌های آفرودیت و آدونیس را برد و تخت قرار می‌دادند و در کنارشان انواع میوه‌های رسیده، شیرینی، گیاهانِ گلدانی و آلاچیق‌هایی از گیاهان رازیانه می‌نهادند. وصلتِ عشاق را روزی جشن می‌گرفتند و فردایش زنان رخت عزا می‌پوشیدند و گیسو پریشان و سینه‌ها عریان تمثالِ آدونیسِ مرده را به ساحل دریا می‌بردند و به دستِ امواج می‌سپردند. اما نوحه و ماتم‌شان نومیدانه نبود، زیرا سرودخوانان مژده می‌دادند که خدای از دست رفته باز خواهد گشت. زمان و موسم این مراسمِ اسکندریه به صراحت ذکر نشده است اما از وجود میوه‌های رسیده حدس زده‌اند که در تابستان برگزار می‌شد. در معبد بزرگِ آستارته در بیبلوسِ فنیقیه مرگِ آدونیس را هر سال با نوای نالنده‌ی نی و نوحه و زاری و سینه‌زنی عزا می‌گرفتند اما تصور این بود که فردای آن روز بازمی‌گردد و در پیش چشمانِ پیروان خود به ملکوت برده می‌شود. مؤمنان ناکام که بر زمین می‌ماندند همچون مصریان در عزای مرگ گاو آپیس موی سر می‌تراشیدند و زنان که دلشان نمی‌آمد طره‌های زیبایشان را هدر کنند می‌بایست در روز خاصی از جشن خود را به بیگانگان واگذارند و عایدیِ این بی‌سیرتی را به آستارته تقدیم کنند.

جشنواره‌ی اسکندریه.

جشنواره‌ی بیبلوس.

موعد جشنواره در بیبلوس.

این جشنواره‌ی فنیقی ظاهراً بهاری بوده است زیرا زمانِ مراسم را تغییر رنگِ رودِ آدونیس تعیین می‌کرد و سیاحانِ امروزی دیده‌اند که این امر در بهار رخ می‌دهد. در این فصل سیلاب‌های حاصل از باران خاک سرخ را از کوه‌ها فرو می‌شوید و آبِ رود و حتی

دریا از آن رنگین می‌شود و مدتی درست بـه رنگ قـرمز درمـی‌آید. آن را نشـانه‌ی خـونِ آدونیس می‌دانستند که هر سال در جبلِ لبنان از حمله‌ی گراز زخـمی مـی‌شود و مـی‌میرد. هم‌چنین می‌گفتند سرخیِ شقایق نعمانی از خون آدونیس است. چون شـقایق نـعمانی در حوالی عید پاک در سوریه می‌شکفد، می‌توان گمان برد که از این رو جشنواره‌ی آدونیس یا دست‌کم یکی از مراسم‌اش در بهار برگزار می‌شد. نام این گل نیز احتمالاً از نعمان (محبوب) گرفته شده است که گویا لقب آدونیس بوده است. اعراب هـنوز شـقایق را «زخـم نـعمان» می‌نامند. می‌گویند رنگ گل سرخ نیز از همان حادثه‌ی غم‌انگیز است؛ زیرا آفرودیت وقتی به سوی معشوقِ زخمی خود می‌شتافت پا بر بوته‌ی گُل سپیدرنگی گذاشت و خارهای آن پوستِ لطیفش را خراشید و خون مقدس‌اش گل سپیدرنگ را برای همیشه به رنگ سـرخ درآورد. شاید توجه بیش از حد به تقویم گل و گیاه برای یافتن شواهد مورد نظر بیهوده باشد و به خصوص استدلال مبتنی بر شکفتن گل سرخ همچون خودِ آن گل دیر نپاید. با این‌حال تا آنجا که از این قصه‌ها برمی‌آید، ارتباط گل سرخ با مرگ آدونیس بیشتر نشان از این دارد که جشنواره‌ی ماتمِ آدونیس تابستانی است تا بهاری. در آتـیکا مسـلماً جشـنواره در چـله‌ی تابستان برگزار می‌شد، چراکه ناوگانی که آتنی‌ها بر ضد سراکیوز تجهیز کردند و فرستادند و پس از فرو کوبیدن شهر قدرت آن دولت برای همیشه زوال یـافت، در اواسـط تـابستان عزیمت کرد و از بخت بد آیین نامسعودِ آدونیس در هـمان زمـان بـرگزار مـی‌شد. وقـتی سربازان در بندر پیاده شدند، از خیابان‌های شهر کـه مـی‌گذشتند، جـا بـه جـا تـابوت‌ها و تمثال‌های آراسته چون جنازه می‌دیدند و از همه جا صدای شیون و نوحه‌ی زنان در مرگ آدونیس به‌گوش می‌رسید. این وضع بر سفر دریاییِ شکوهمندترین ناوگانی کـه آتـنی‌ها به جایی گسیل کرده بودند پرده‌ی مشئومی کشید*. سال‌ها بـعد، وقـتی امـپراتـور ژولیـان نخستین سفرش به انطاکیه را انجام داد، به همان ترتیب، پایتختِ پر جلوه و شکوهِ شرق را در هاله‌ای از ماتم و اندوهِ آیینِ مرگ آدونیس یافت و اگر ذره‌ای از بلای قریب‌الوقوع پیش آگاهی می‌داشت، صدای نوحه و ماتمی که می‌شنید می‌بایست برایش همچون ناقوس مرگ خودش می‌بود.

شقایق نعمانی و گُل سرخ، گُل‌های آدونیس.

جشنواره‌های آدونیس در آتن و انطاکیه.

همانندیِ این مراسم با مراسم هندی و اروپایی، که در جای دیگری از آن یـاد کـرده‌ام، آشکار است*. به ویژه، جدا از تاریخ نسبتاً مشکوکِ مراسم، مراسـمِ اسکـندریه تـقریباً بـا مراسم هندی همـان است. در هردو، وصلتِ دو وجودِ الٰهی که ارتباط‌شان با نباتات ظاهراً از وفور گل و گیاه در اطراف‌شان هویدا است، از طریق تمثال‌های آنان صورت مـی‌گیرد و سپس بر تمثال‌ها نوحه می‌کنند و در آب‌شان می‌افکنند. از مشـابهت ایـن دو مـراسـم بـا همدیگر و با آیین‌های بهاری و تابستانیِ اروپای نوین می‌توان طبعاً انتظار داشت که همگی یک توجیه و توضیح داشته باشند. از این رو، اگر توضیحی که درباره‌ی مورد اخیر داده‌ام

شباهت این مناسک با آیین‌های هندی و اروپایی.

مرگ و رستاخیز آدونیس بیان اسطوره‌ایِ زوال و نوزایی حیات نباتی.

درست باشد، مراسمِ مرگ و رستاخیزِ آدونیس نیز باید نمایش زوال و نوزایی زندگیِ گیاهی بوده باشد. پس چنین استنباطی از شباهتِ این آیین‌ها را ویژگی‌های موجود زیرین در افسانه و آیین آدونیس تأیید می‌کند. ارتباط و بستگی او با نباتات آشکارا از قصه‌ی رایج تولد او قابلِ استنباط است. می‌گویند آدونیس از درخت مُرّ زاده است. پوست درخت پس از ده ماه بارداری شکافته و طفل دلبند از آن بیرون آمده است. بنا به برخی قصه‌ها، گرازی با شاخش پوست درخت را شکاف داده و برای بیرون آمدن بچه راه باز کرده است. اندک رنگ و روی عقلانیِ قصه نیز ناشی از این روایت است که مادرِ کودک زنی به نام مُرّ بوده که به محض آبستن شدنِ کودک به صورت دختر مُر درآمده است. استعمال مرّ به عنوان بخور در آیین‌های آدونیس شاید منشأ پیدایش این قصه باشد. دیده‌ایم که در آیین‌های مشابه بابلی، درست همچون آیین‌های بت‌پرستانِ عبری به افتخار «شهبانوی آسمانی» که همان آستارته بود، نیز بخور می‌سوزاندند. هم‌چنین این قصه که آدونیس نصف سال، یا به قولی یک سوم سال، را در جهان زیرین گذراند و نصف دیگر را در جهان بالا خیلی ساده و طبیعی نشان می‌دهد که وی نماینده‌ی نبات، به ویژه غلّه، بوده است که نصف سال را در زیر خاک مدفون است و نصف دیگر سال را شروع به روییدن می‌کند. مسلماً از میان پدیده‌های سالانه‌ی طبیعت هیچ کدام چنین به صراحت مرگ و رستاخیز را به صورتِ نهفتگی و آشکارگیِ مجدد نباتات در پاییز و بهار بیان نمی‌کند. آدونیس را برابر با خورشید دانسته‌اند*، اما در حرکت سالانه‌ی خورشید در مناطق معتدل و استوایی چیزی نیست که حاکی از این باشد که خورشید نیم یا یک سومِ سال می‌میرد و نصف یا دو سوم دیگر سال را زنده است. در واقع، شاید گمان این بود که او در زمستان بیمار می‌شود اما هرگز گمان مرگش نمی‌رفت. طلوع دوباره‌اش در هر روز با چنین گمانی تضاد دارد. در مدار قطبی که خورشید، بسته به عرض جغرافیایی، در عرض سال از بیست‌وچهار ساعت تا شش ماه به طور مداوم غروب می‌کند، مرگ و رستاخیزِ سالانه‌ی آن مسلماً تصوری بدیهی می‌بود؛ اما هیچ‌کس جز بِیلی* ستاره‌شناسِ شوربخت معتقد نبوده که پرستشِ آدونیس از مناطق قطبی آمده است. از طرف دیگر، مرگ و رستاخیز سالانه‌ی نباتات مفهومی است که قبلاً در هر مرحله‌ای از بربریت و تمدن برای آدمی شناخته بود؛ و وسعت و گستردگی عظیمِ وقوعِ این زوال و نوزاییِ مکرّر، همراه با وابستگیِ نزدیک معیشتِ آدمی به آن، با هم آن را به صورتِ مهم‌ترین و مؤثرترین حادثه‌ی سالانه‌ی طبیعت، لااقل در مناطق معتدل، درمی‌آورند. جای شگفتی نیست که پدیده‌ای چنین مهم، چنین شگرف، و چنین جهانی، با پدید آوردن ایده‌های مشابهی، در سرزمین‌های زیادی آیین‌های مشابهی پدید آورده باشد. از این رو، می‌توان توضیحِ پرستشِ آدونیس را که چنان مطابقت نزدیکی با رویدادهای طبیعت و قیاس تمثیلیِ آیین‌های مشابه در سایر سرزمین‌ها دارد، محتمل و ممکن شمرد.

گاهی آدونیس را خورشید دانسته‌اند.

علاوه بر این، تعداد قابل توجهی از آرای خود باستانیان که بارها و بارها خدای میرنده و از نو زاینده را به غله‌ی درویده و روییده تعبیر کرده‌اند با این توضیح سازگار است.

ماتم‌سرایی برای آدونیس را آیین برداشت محصول تعبیر کرده‌اند.

پدر لاگرانژ* به من پیشنهاد کرده است که ماتم‌سرایی برای آدونیس در اصل نوعی آیینِ برداشتِ محصول بوده که برای جلب نظرِ خدای غلّه صورت می‌گرفت، زیرا به وقتِ برداشت محصول یا با تیغه‌ی داس‌های دروگران هلاک می‌شد یا زیر سُم‌های گاوان به هنگام خرمن‌کوبی از بین می‌رفت. وقتی که خدا به دست آدمیان کشته می‌شد زنان در خانه برایش اشک تمساح می‌ریختند تا رنجش طبیعی او را با ابراز تألم نسبت به مرگش تسلّی و تسکین دهند. این نظریه با زمان برگزاری مراسم بسیار سازگاری دارد که در بهار یا تابستان صورت می‌گرفت؛ زیرا بهار و تابستان، و نه پاییز، در سرزمین‌هایی که پرستش آدونیس در آن‌ها رواج داشت فصل محصول دادنِ جو و گندم است. به علاوه، این فرضیه را عملکردِ دروگرانِ مصری که هنگام درویدنِ نخستین محصول بر مرگ ایزیس نوحه می‌کردند و او را می‌خواندند، تأیید می‌کند و مراسم مشابه بسیاری از قبایل شکارگر که احترام زیادی به حیواناتی که می‌کُشند و می‌خورند قائلند نیز مؤید آن است.

اما آدونیس احتمالاً پیش از آن‌که روح غلاتِ کشت‌شده باشد، روح میوه‌ها، ریشه‌های خوراکی و گیاه بوده است.

مرگ آدونیس در چنین تعبیری زوال طبیعیِ نباتات به طور کلّی در گرمای تابستان یا در سرمای زمستان نیست؛ انهدام بی‌امانِ محصولِ غلّه به دست انسان است که در سرِ مزرعه آن را می‌درَوَد، در خرمنْ‌جا آن را می‌کوبد و در آسیا آرد می‌کند. این که آدونیس در دوران آتی برای کشاورزانِ کناره‌ی مدیترانه در واقع نماینده‌ی همین جنبه‌ی اساسی بود شاید قابل قبول باشد؛ اما این که او از همان اول [خدای] غله و فقط همان بوده باشد، چندان مسلّم نیست. در دوران قدیم‌تر شاید مقدم برهمه برای دامداران گیاه لطیفی بود که پس از باران سرمی‌زند و برای دام‌های لاغر و گرسنه غذا و چرای بسنده‌ای تأمین می‌کند. باز قدیم‌تر از آن شاید تجسمِ روحِ میوه‌های هسته‌دار و میوه‌های توت‌گونه بوده است که بیشه‌زارانِ پاییزی به شکارچیِ وحشی و همسرش عرضه می‌کرد. و درست همچنان که کشاورز باید روح غله‌ای را که مصرف می‌کند خشنود سازد، دامدار نیز باید روح نبات و گیاهی را که دام‌هایش نشخوار می‌کنند بر سر مهر آرد و شکارگر باید روح ریشه‌هایی را که از زمین درمی‌آوَرد و به نیش می‌کشَد و روحِ میوه‌هایی را که از شاخه‌ها می‌چیند آرام کند. در هر صورت دلجویی از روحِ رنجیده و خشمگین طبعاً اعتذار و پوزش‌خواهیِ شایان، همراه با نوحه‌سرایی و عزاداریِ جانانه برای مرگ وی در حادثه یا ضرورتی اسف‌انگیز، و همین‌طور برای بهره‌گیری و ارتزاق از او را نیز شامل می‌شد. فقط باید به یاد داشته باشیم که شکارگر وحشی و کشاورزِ آن زمان‌ها احتمالاً هنوز به تصورِ انتزاعیِ گیاه نرسیده بوده و از این رو، تا آن جا که اصلاً آدونیس برایشان وجود داشت، او می‌بایست «ادون» یا سرورِ تک تک درختان و گیاهان بوده باشد تا تجسمِ حیات نباتی به طور کلّی. بنابراین می‌بایست

همان قدر آدونیس وجود می‌داشت که گیاه و درخت وجود داشت و هر یک از این آدونیس‌ها هم می‌بایست متوقع می‌بودند که برای هر لطمه‌ای که به شخص یا دارایی او وارد می‌آید از او دلجویی شود. و سال به سال، به هنگام برگریزانِ درختان به نظر می‌رسید که هر آدونیسی با برگ زرد پاییزی از فرط خونریزی می‌میرد و با سبزیِ پر طراوت بهار زنده می‌شود.

تسلّی دادن روح غلّه شاید با پرستش مردگان درآمیخته است.

دلیلی وجود دارد که فکر کنیم در عهد قدیم آدونیس گاهی در انسان زنده‌ای مجسم می‌شد که به عنوان خدا به طور فجیعی کشته می‌شد. به علاوه، شواهدی هست که نشان دهد در بین کشاورزان شرق مدیترانه روح غله، به هر نامی که مشهور بود، غالباً، هر سال، به صورت قربانی در سرِ زمین کشته می‌شد. اگر چنین بود، ظاهراً محتمل است که دلجویی از روح غله تا حدودی به پرستش مردگان می‌گرایید و با آن درمی‌آمیخت. زیرا لابد تصور می‌کردند که ارواح این قربانیان با خوشه‌هایی که به خون آنان آغشته شده بود باز به دنیا می‌آیند و دوباره به هنگام درو محصول کشته می‌شوند. روحِ کسانی که وحشیانه هلاک شده‌اند مسلماً برآنند که در فرصت مناسب انتقام‌شان را از قاتلان خود بگیرند. از این رو کوشش برای دلجویی از روح قربانیان طبیعتاً، لااقل در صورت عامیانه‌اش، با کوشش برای تسکین دادنِ روح غَلّه‌ی کشته شده درمی‌آمیخت. و همچنان که قربانیِ مقتول با جوانه‌ی غلّه برمی‌گشت، پس می‌بایست گمان می‌کردند که روح غله نیز با نسیم لطیف بهاری از خواب طولانی‌اش بیدار می‌شود و با گل‌های بهاری بازمی‌گردد. این روح‌ها در زیر خاک و علف آرمیده بودند. چه چیزی طبیعی‌تر از این است که تصور کنند بنفشه و سنبل، گل سرخ و شقایق از تنِ خاک‌شده‌ی آنان می‌رویند و از خون آنان رنگین و گلگون‌اند و بخشی از روح آنان را در خود دارند؟

هر سبزه که بر کنار جویی رسته است
گویی ز لب فرشته‌خویی رسته است
پا بر سر هر سبزه به خواری ننهی
کان سبزه ز خاک لاله‌رویی رسته است

وقت تابستان، پس از نبرد لاندن، خونین‌ترین نبردِ قرن هفدهم در اروپا، با به خاک ریختنِ خونِ بیست هزار کُشته میلیون‌ها شقایق رویید و هر بیننده‌ای که بر این گستره‌ی ارغوانی‌رنگ می‌گذشت گمان می‌بُرد که خاک کُشتگانش را بازپس داده است*. در آتن یادبودِ بزرگ مردگان به هنگام بهار در اواسط ماه مارس برگزار می‌شد که نخستین گل‌ها شکوفه می‌کردند. آن زمان گمان می‌رفت که مردگان از گور برمی‌خیزند و در کوچه و خیابان راه می‌افتند و بیهوده سعی می‌کنند وارد معابد و خانه‌ها شوند که با طناب خولان و قیر به روی این ارواحِ پریشان مسدود شده بودند. نامِ این جشنواره بنا به صریح‌ترین و

جشنواره‌ی مردگان به صورت جشنواره‌ی گل‌ها.

طبیعی‌ترین تفسیر به معنیِ جشنواره‌ی گل‌هاست و اگر در آن فصل در واقع گمان می‌رفت که این ارواح شوربخت همراه با شکفتنِ گل‌ها از خانه‌ی تنگ و تاریک‌شان بیرون می‌خزند، این عنوان با محتوای مراسم بسیار سازگار است*. از این رو در نظریه‌ی رنان مایه‌ای از حقیقت باید موجود باشد که در پرستشِ آدونیس نوعی شوقِ شهوانیِ رؤیایی به مرگ می‌بیند، که دیگر سلطان عذاب و هراس نیست بلکه افسونگر مکاری است که قربانیانش را به سوی خود می‌کَشد و به خوابی ابدی فرو می‌بَرَد. به نظر او افسونِ بی‌کرانِ طبیعت در لبنان جای به شوری مذهبی از نوع عرفانی و شهوانی آن می‌دهد که به‌گونه‌ی مبهمی بین درد و لذت، بین خواب و اشک معلق است. بی‌تردید درست نخواهد بود اگر پرستشِ مفهومی کاملاً انتزاعی چون مفهوم مرگ را به طور کلّی به روستاییان سوریه نسبت دهیم. با این حال شاید درست باشد که در ذهن ساده‌ی آنان اندیشه‌ی روحِ زنده‌شونده‌ی نباتات با تصورِ کاملاً ملموسِ ارواحِ مردگان که در ایام بهار با نخستینِ گُل‌ها، با نو رُستنِ غلات و شکوفه‌های هزاررنگِ درختان دوباره زندگی می‌یافتند، درمی‌آمیخت. به این ترتیب نگاه‌شان به مرگ و رستاخیزِ طبیعت، با نگاه آنان به مرگ و رستاخیز انسان، با غم‌ها و امیدها و ترس‌هایشان رنگین می‌شد. همین‌طور نمی‌توان تردید کرد که خودِ نظریه‌ی رنان درباره‌ی آدونیس سخت متأثر از یادهای عاطفی و حسی است، یادِ خوابیدنی همچون مرگ با چشمانی دوخته بر کمرکش کوه‌ها و تپه‌های لبنان، یادِ خواهری که در سرزمینِ آدونیس به خواب می‌رود و هرگز با شقایق نعمانی و گل سرخ بیدار نمی‌شود*.

۲

گلدان‌های گُل و گیاه و غلات را باغ‌های آدونیس می‌نامیدند.

شاید بهترین دلیل این که آدونیس عمدتاً ایزد نباتات و به ویژه غلات بوده است، از «باغ‌های آدونیس»، به اصطلاح رایج، قابل استنباط باشد. این‌ها سبد و زنبیل‌هایی پر از خاک بود که در آن گندم، جو، کاهو، رازیانه و انواع گل‌ها را می‌کاشتند و هشت روز، عمدتاً یا منحصراً زن‌ها، پرورش می‌دادند. این گل‌ها و گیاهان در گرمای خورشید به سرعت رشد می‌کردند اما چون ریشه نکرده بودند به همان سرعت می‌پژمردند و در پایان هشت روز همراه با تمثال‌های آدونیسِ مُرده آن‌ها را به دریا یا به رودخانه می‌انداختند.

این باغ‌های آدونیس افسون‌هایی برای تقویت رشد گیاهان بودند.

این باغ‌های آدونیس را خیلی طبیعی نماینده‌ی آدونیس یا مظهر نیروی او تعبیر می‌کنند. این‌ها با توجه به ماهیت اصلیِ آدونیس نماینده‌ی او به شکل نباتی بودند، در حالی که تمثال‌هایش، که همراه با گلدان‌ها به آب سپرده می‌شد، تصویر انسانیِ بعدی‌اش بودند. همه‌ی این‌گونه آیین‌های آدونیس، اگر به خطا نرفته باشم، اصلاً افسون‌هایی برای تسریع رشد یا احیای زندگی نباتات بودند و با اصل هومیوپاتیک یا جادوی تقلیدی این اثر را القا

می‌کردند. زیرا مردمانِ ساده‌لوح فکر می‌کنند که با تقلید هر اثر و کیفیتی که می‌خواهند به دست آرند می‌توانند واقعاً آن را تحقق دهند. پس با پاشیدن آبْ باران می‌سازند، با افروختن آتشْ هوا را آفتابی می‌کنند و از این قبیل. همین‌طور، با تقلید رشد محصول امیدوارند که وفور محصول تضمین شود. رشد سریع گندم و جو در باغ‌های آدونیس برای آن بود که غلات را بِرویانَد و به آب انداختنِ باغ‌ها و تمثال‌ها افسونی برای اطمینان از وفور و کفایت باران بود. به نظر من هدف از بر آب انداختن پیکره‌ی «مرگ» و «کارناوال» در آیین‌های مشابه اروپای نوین نیز همین بود*. مسلماً رسمِ خیس کردنِ آدمِ برگ‌پوش، که به یقین تجسمِ نبات است، با آب برای بارانیدنِ باران هنوز نیز در اروپا رایج است. همین‌طور رسمِ آب پاشیدن بر آخرین بافه‌ی غلاتی که درو می‌شود، یا بر روی کسی که آن را به خانه می‌بَرَد (که در آلمان و فرانسه رایج است و تا همین اواخر در انگلیس و اسکاتلند هم بود) در بعضی جاها برای این صورت می‌گیرد که سال بعد باران فراوان برای رشد گیاهان ببارد. بنابراین در والاچیا و در میان رومانیایی‌های ترانسیلوانیا، وقتی دختری تاجِ ساخته شده از آخرین ساقه‌های دروشده‌ی غلات را به خانه می‌بَرَد، هر کس که می‌بیندش آبی بر او می‌پاشد و دو کشاورزِ دروگر نیز در کنارِ در منتظرند که همین کار را بکنند، زیرا معتقدند که اگر چنین نکنند سال بعد محصول از کم‌آبی می‌خشکد. در پروس، هنگام شخم بهاری، وقتی شخم‌زنان و بذرپاشان سر شب از سرِ زمین بازمی‌گردند، همسرِ کشاورز و مستخدم‌ها آب بر آنان می‌پاشند. شخم‌زنان و بذرپاشان نیز در جوابْ آن‌ها را می‌گیرند و در آب می‌اندازند و غوطه می‌دهند. همسرِ کشاورز باید می‌گفت که غرامت می‌دهد تا در آب نیندازندش، اما بقیه حتماً باید توی آب غوطه‌ور می‌شدند. با این رسم آنان امیدوار بودند که محصول مزرعه‌شان در فصلِ پیش رو آب کافی خواهد داشت و بار خواهد داد.

انداختن «باغ‌ها» به آب افسون باران بود.

رسم مشابه آب پاشیدن بر غلات به هنگام کاشت یا برداشت محصول در اروپا.

این نظر که باغ‌های آدونیس اساساً افسونی برای تسریع رشد نباتات، به خصوص غلات، است و به همان گروه مراسمِ عامیانه‌ی بهار و نیمه‌ی تابستان در اروپای امروز، که در جای دیگر شرح داده‌ام، تعلق دارد، اعتبار خود را صرفاً از احتمال ذاتی‌اش کسب نمی‌کند. خوشبختانه می‌توان ثابت کرد که باغ‌های آدونیس را، اگر آن را به معنی اعم‌اش بگیریم، هنوز هم می‌کارند: اولاً قومی بدوی در فصل کشت و ثانیاً روستاییانِ اروپا در نیمه‌ی تابستان، در بینِ اورائون‌ها و مونداهای بنگال وقتی موسمِ نشا کردنِ برنجی که در خزانه جوانه زده است فرا می‌رسد، گروهی پسر و دختر جوان به جنگل می‌روند و نهالِ کارما یا شاخه‌ای از آن را می‌بُرند و با هلهله و رقص و آواز و طبل‌زنان با خود می‌آورند و در وسط میدان رقصِ دهکده می‌کارند. برای درخت پیشکش می‌دهند و صبح روز بعد جوانان، دست در دستِ هم دور درخت که با نوارهای الوان و زیورآلات ساخته از الیاف تزیین شده است حلقه می‌زنند و می‌رقصند. قبلاً دختران کدخدای ده برای روز جشن به شیوه‌ی

باغ‌های آدونیس در بین اورائون‌ها و مونداهای بنگال.

خاصی جو سبز می‌کنند. بذر را در خاکِ مرطوب و ماسه‌ای آمیخته با زردچوبه می‌کارند گیاه به رنگ زرد روشن می‌روید. در روز جشن دختران این سبزه‌ها را برمی‌دارند و در گلدان‌هایی به میدان رقص می‌برند و آنجا سجده کنان در کنار درخت می‌گذارند. سرانجام درخت را درمی‌آورند و توی رودخانه یا تغاری می‌اندازند. معنای سبز کردن جو و سپس پیشکش کردن آن به درختِ کارما چندان روشن نیست. تصور می‌کنند که درختان در رشد محصول اثر تسریع‌کننده دارند و در بین همین مردمان «خدایان بیشه‌زار مسئول رشد محصول‌اند». از این رو وقتی در موسم کاشت برنج مونداها درختی می‌آورند و چنین محترم می‌دارند، هدف‌شان فقط این می‌تواند بود که بدین وسیله رشد برنجی که می‌خواهند نشا کنند تضمین گردد و رسمِ سبز کردن جو و تقدیم کردن‌اش به درخت نیز باید به منظور کمک به همان هدف صورت گرفته باشد و شاید به این ترتیب وظیفه‌ی روح درخت را در خصوص رشد محصول به او یادآوری می‌کنند و با دادن نمونه‌ای عینی از رشد سریع گیاه او را به کوشش وامی‌دارند. انداختنِ درخت کارما به آب را باید افسون باران پنداشت. گفته نشده است که آیا جوِ سبز شده نیز به آب انداخته می‌شود یا نه، اما اگر تعبیر من از مراسم درست باشد، احتمالاً آن نیز همراه درخت به آب انداخته می‌شود. یک فرق این مراسم بنگالی با آیین‌های یونانیِ آدونیس این است که در مراسم بنگالی روح درخت به شکل اصلی‌اش یعنی درخت ظاهر می‌شود در حالی که در پرستش آدونیس روح درخت شکل انسانی دارد و به صورت جسدی نمایش داده می‌شود، هر چند که ماهیت نباتی‌اش را می‌توان از باغ‌های آدونیس که به اصطلاح تظاهرِ ثانویِ نیروی اصلی وی به عنوان روح درخت است، حدس زد.

باغ‌های آدونیس در راج‌پوتانا.

هندوها نیز ظاهراً به قصد اطمینان از باروری زمین و انسان باغ‌های آدونیس پرورش می‌دهند. در اودی‌پور در راج‌پوتانا جشنی «به افتخار گوری یا ایسانی الهه‌ی فراوانی، همتای ایزیس در مصر و سرِس در یونان» برگزار می‌شود. مراسم با ورود خورشید به برج حمل، آغاز سال هندو، آغاز می‌شود. از گِل تمثالی برای الهه گوری و تمثال کوچکتری برای شوهرش ایسوارا می‌سازند و در کنار هم می‌گذارند. پس در کنارشان شیاری ایجاد می‌کنند و در آن جو می‌کارند و آن‌قدر آب می‌دهند و گرمش می‌کنند که دانه جوانه زند. آن‌گاه زنان دست در دست دور آن حلقه می‌زنند و می‌رقصند و لطف و توجه گوری را به شوهرانشان طلب می‌کنند. سپس جوانه‌های نو رُسته را برمی‌دارند و بین مردها تقسیم می‌کنند و آنان به دستار خود می‌زنند. در این آیین‌ها توزیع جوانه‌ی جو بین مردان و کوشش زنان به جلب کردن لطف و نظر الهه به شوهران‌شان، آشکارا نشان‌دهنده‌ی اشتیاق باروری و زاد و رود به عنوان یکی از انگیزه‌های اجرای مراسم است. شاید همین انگیزه استفاده از باغ‌های آدونیس را در ازدواج برهمنان در ایالت مدرس توجیه کند. پنج یا نُه نوع بذر را مخلوط

می‌کنند و در گلدان می‌کارند. عروس و داماد چهار روز صبح و عصر آن را آب می‌دهند و در روز پنجم جوانه‌ها را، همچون باغ‌های آدونیس، در تغار یا رودخانه می‌اندازند.

باغ‌های آدونیس در عهد یوحنای قدیس در ساردنی.

در ساردنی باغ‌های آدونیس را هنوز در جشن بزرگ نیمه‌ی تابستان که به نام یوحنای قدیس برگزار می‌شود، پرورش می‌دهند. در پایان ماه مارس یا اول آوریل یکی از جوانان دهکده دختری را انتخاب و به او پیشنهاد می‌کند که معشوقه‌اش (Comare) شود و خود Comparé باشد. این دعوت برای خانواده‌ی دختر افتخارآمیز است و آن را با خوشحالی می‌پذیرد. در آخر ماه مه گلدانی از تنه‌ی درخت چوب‌پنبه درست و پر از خاک می‌کند و در آن مشتی گندم و جو می‌کارد. گلدان را در جلوِ آفتاب می‌گذارد و زود زود آب می‌دهد به طوری که در شب عید نیمه‌ی تابستان (عید یوحنای قدیس، ۲۳ ژوئن) جوانه می‌زند.

باغ‌های آدونیس در عید یوحنای قدیس در سیسیل.

مراسم مشابهی در همان فصل در سیسیل برگزار می‌شود. زوج‌های پسر و دختر در عید یوحنای قدیس با دادن تار موی خود به یکدیگر نامزدهای عید یوحنای قدیس می‌شوند. موها را به هم می‌بندند و به هوا می‌اندازند. یا تکه سفالی را دو تکه می‌کنند و هر کدام یکی را برمی‌دارد و چون شیءِ نفیسی با خود نگه می‌دارد. پیوندی که بدین‌گونه صورت می‌گیرد به نظرشان تا آخر عمر می‌پاید.

در این آیین‌های ساردنیایی و سیسیلی شاید یوحنای قدیس جای آدونیس را گرفته است.

در این آیین‌های نیمه‌ی تابستان در ساردنی و سیسیل محتمل است که یوحنای قدیس جایگزین آدونیس شده باشد. دیدیم که آیین‌های تموز یا آدونیس را عموماً در نیمه‌ی تابستان برگزار می‌کردند. به گفته‌ی جروم موسم آن ژوئن بود. و علاوه بر زمان برگزاری و شباهت‌شان از لحاظ گلدان‌های گیاه و غلات، ارتباط دیگری نیز بین دو جشنواره‌ی باستانی و مسیحی وجود دارد. در هردو آیین، آب نقش مهمی بازی می‌کند. در جشنواره‌ی تموز در بابل، تمثال تموز که معنی اسمش را «پسر حقیقیِ آب پر عمق» ذکر کرده‌اند، در آب زلال غرق می‌شد: تمثال آدونیس را در جشنواره‌ی تابستانی او در اسکندریه، همراه با تمثال معشوقه‌ی الهه‌اش، آفرودیت، به دست امواج می‌سپردند و در جشن نیمه‌ی تابستان در یونان باغ‌های آدونیس را به دریا یا رودخانه‌ها می‌انداختند. آن وقت، ویژگیِ مهم جشنواره‌ی نیمه‌ی تابستان با نام یوحنای قدیس، رسمِ آب‌تنی کردن در دریا، رودخانه یا چشمه در شب عید یا صبح عید بود. مثلاً در ناپل کلیسایی به نام یحیای تعمیددهنده هست که به یحیای تعمیددهنده‌ی دریایی موسم است و از دیرباز رسم بود که زن و مرد در شب عید آن قدیس در دریا آب‌تنی کنند که مصادف با شب عید نیمه‌ی تابستان است و معتقد بودند که به این ترتیب همه‌ی گناهان‌شان شسته می‌شد. در آبروتزی آب را هنوز دارای اثر معجزه‌آسا و خواص سودمند در شب عید یوحنای قدیس می‌دانند. می‌گویند شب‌هنگام ماه و خورشید آب‌تنی می‌کنند. از این رو اغلب مردم در این فصل، به خصوص هنگام برآمدن خورشید، در دریا یا در رودخانه تن به آب می‌سپارند.

رسم آب‌تنی‌کردن در شب عید یا روز یوحنای قدیس (عید نیمه‌ی تابستان یا روز نیمه‌ی تابستان).

رسم آب‌تنی در نیمه‌ی تابستان اصلاً باستانی است نه مسیحی.

شاید بتوان گفت که رسمِ شایعِ آب‌تنی در شب عید یا صبح عید نیمه‌ی تابستان در اصل کاملاً مسیحی است و برای تجلیل از روزِ قدیسِ تعمیددهنده برگزار می‌شود. اما در واقع این رسم بسی قدیم‌تر از مسیحیت است زیرا اگوستین آن را به عنوان رسمی جاهلی ممنوع ساخت* و امروز در نیمه‌ی تابستان مسلمانان در شمال آفریقا آن را برگزار می‌کنند. می‌توان گمان برد که کلیسا چون قادر نبود این یادگار بت‌پرستی را منسوخ کند همچنان رویّه‌ی مطابقت را پی گرفت و به آن نام مسیحی داد و به ناچار با برگزاریش موافقت کرد. آبای مسیحی به دنبال قدیسی که جانشین حامیِ آب‌تنی در عصر جاهلی گردد، کسی را مناسب‌تر از قدیس یحیای تعمیددهنده نمی‌توانستند پیدا کنند.

جشنواره‌ی باستانی نیمه‌ی تابستان در اروپا و شرق.

اما این قدیسِ تعمیددهنده جانشینِ که شد؟ آیا او، چنان که شواهد پیش‌گفته حاکی است، همان آدونیس بود؟ در ساردنی و سیسیل شاید چنین بوده است زیرا در این جزیره‌ها تأثیر آیین‌های سامی مسلماً عمیق و دیرپا بود. بنابراین تفریحاتِ بچه‌های سادرنیایی و سیسیلی در نیمه‌ی تابستان شاید ادامه‌ی مستقیمِ آیین‌های کارتاژی مربوط به تموز بوده باشد. با این همه، جشنواره‌ی نیمه‌ی تابستان ظاهراً در اروپای مرکزی و شمالی چنان شایع و ریشه‌دار است که بتوان در همه جا منشأ آن را در شرق به طور اعم و در آیین‌های آدونیس به طور اخص بازجُست. این آیین بیشتر ظاهری بومی دارد تا رسمِ بیگانه‌ای آمده از شرق. بنابراین، بهتر خواهد بود بگوییم که در دوران بسیار قدیم طرز فکرهای مشابه، بر مبنای نیازهای مشابه، در بسیاری از سرزمین‌های دور از هم، اقوام مختلف را از دریای شمال تا رودهای دجله و فرات مستقلاً وامی‌داشت تا انقلاب تابستانی را با آیین‌هایی جشن بگیرند که در عین بعضی تفاوت‌ها در بسیاری موارد مثل هم بودند؛ و در اعصار تاریخی موج تأثیر شرق که احتمالاً از بابل برخاسته بود، جشنواره‌های موقوف به تموز یا آدونیس را به سوی غرب راند تا با اَشکالِ بومی همان جشن‌ها درآمیخت؛ و سرانجام این که این جشنواره‌های متفاوت اما در عین حال خویشاوند، تحت فشار تمدن رُم با هم درآمیختند و به اشکال مختلف درآمدند که هر کدام کمابیش جداگانه در کنار هم به جا ماندند، تا آن که کلیسا چون به برانداختن آن‌ها قادر نبود، تا جایی که می‌توانست خصوصیات و ویژگی‌های اولیه و قدیمی آن‌ها را زدود و ماهرانه نام‌شان را عوض کرد تا مسیحی قلمداد شوند.

شباهت مراسم عید پاک در کلیسای یونانی به آیین‌های ادونیس.

این رسومِ سیسیلی و کالابریایی تنها مراسمِ عید پاک هم نیستند که شبیه آیین‌های ادونیس‌اند. «در یکشنبه‌ی صلیب (Good Friday) تمثالی مومی از مسیح بی‌جان را در کلیساهای یونانی قرار می‌دهند و مؤمنان صمیمانه بر آن بوسه می‌زنند و اَشگ حسرت می‌بارند و فضایی افسرده و اندوهبار با نوحه‌ای یکنواخت بر کلیسا حاکم می‌شود. اواخر شب که هوا پاک تاریک شده است، کشیشان تمثال مومین را بر تابوتی آراسته با گل درخت لیمو، گل سرخ، یاسمن و امثال آن به خیابان می‌برند و مراسمِ تشییع عظیمی در صفوف

مرتب راه می‌افتد و تشییع‌کنندگان با گام‌های آهسته و سنگین روان می‌شوند و همه‌ی شهر را می‌گردند. هر کس شمعی با خود دارد و در اوج ماتم‌سرایی آن را درهم می‌شکند. دسته‌ی تشییع از جلوِ هر خانه‌ای که می‌گذرد، زنان در کنار در با بخوردان‌ها منتظرند تا تشییع‌کنندگان را بخور دهند. بدین‌سان دسته‌ی تشییع آرام و سنگین مسیح را دفن می‌کنند گویی واقعاً مرده باشد. در آخر کار، تمثال مومی را به کلیسا برمی‌گردانند و همان فضای اندوهگین و ماتمزا دوباره برقرار می‌شود. نوحه‌سرایی، همراه با پرهیز شدید، تا نیمه‌شب دوشنبه طول می‌کشد. وقتی ساعت دوازده ضربه نواخت، اسقف پیش می‌آید و مژده می‌دهد که «مسیح بازگشته است» و جمع حضار هلهله می‌کنند که «آری، به یقین که بازگشته است» و شهر بی‌درنگ در غریو شادی و شادمانی غرق می‌شود و همگان فریاد و بانگ سرور برمی‌کشند و شلیک بی‌امان توپ و تفنگ همه جا را فرا می‌گیرد و آتش‌بازی‌های گوناگون راه می‌افتد. در این هنگام است که مردم روزه می‌شکنند و پس از دیری روزه‌داری به تناول بره‌ی عید پاک می‌پردازند و شراب کهن و مردافکن می‌گسارند.» *

مراسم مسیحیِ عید پاک شاید از جشنواره‌ی آدونیس نشئت گرفته است.

وقتی فکر می‌کنیم که کلیسا چگونه بارها ماهرانه توانسته است بذر دین جدید را در خاک کهنِ بت‌پرستی برویانَد می‌توانیم گمان کنیم که گرامی‌داشتِ مرگ و رستاخیز مسیح در عید پاک را نیز از جشن مشابهی برای مرگ و رستاخیز آدونیس گرفته‌اند که می‌دانیم در همان فصل در سوریه برگزار می‌شد. آن شیوه‌ی کار که هنرمندان یونانی خلق کرده‌اند و الهه‌ی اندوهگین را با معشوقِ میرنده‌اش در آغوش هم نشان می‌دهد، شبیه و شاید مدلِ پیه‌تای هنر مسیحی بوده است که مریم باکره را با جنازه‌ی پسرِ خداگونه‌اش بر دامن او نشان می‌دهد و یکی از مشهورترین نمونه‌های آن مجسمه‌ای اثر میکل‌آنژ در کلیسای سن‌پیتر است. این اثر عالی، که در آنْ اندوه زنده‌ی مادر چنان شگفت با سکونِ مرگِ پسر متباین است، یکی از نفیس‌ترین دستکارهای مرمرین محسوب می‌شود. هنر یونان باستان اندک آثاری به این زیبایی برای ما به یادگار گذاشته است که هیچ‌کدام این چنین رقت‌انگیز نیستند *.

پرستش آدونیس در بیت‌اللحم.

در این خصوص سخنِ مشهور جروم به نوبه‌ی خود دلالت‌گر است. او می‌گوید که بیت‌اللحم، زادگاه مسیح به روایات سنّتی، در کنار بیشه‌زارِ ایزدِ سوریِ دیگری، یعنی آدونیس، قرار داشت و در آنجا که عیسای کودک گریسته بود، برای معشوق ونوس عزا می‌گرفتند *. هر چند جروم صراحتاً چنین نمی‌گوید، ظاهراً فکر کرده است که بیشه‌زار آدونیس را کفّار پس از تولد مسیح کاشته‌اند تا آن مکان مقدس را بی‌حرمت سازند. او از این نظر خطا کرده است. اگر آدونیس، آنگونه که نشان داده‌ام، واقعاً روح غله بود، مناسب‌ترین اسم برای اقامتگاه وی به ندرت می‌توانست چیزی جز بیت‌اللحم باشد که به معنیِ «خانه‌ی نان» است و احتمالاً در آن «خانه‌ی نان»اش بسی پیش از تولد عیسا مسیح که گفت «من نانِ

زندگی‌ام» مورد پرستش بود. حتی با این فرض که آدونیس پس از مسیح و نه پیش از او در بیت‌اللحم جاگرفت، انتخاب این چهره‌ی غم‌بار به منظور منصرف کردن مسیحیان از توجه به پیامبرشان، وقتی شباهتِ آیین‌های مربوط به مرگ و رستاخیزِ این دو تن را به یاد داشته باشیم، صرفاً تدبیری سخت به‌جا و مؤثر به نظر می‌رسد. یکی از قدیم‌ترین نقاط پرستشِ خدای جدید انطاکیه بود و در انطاکیه، چنان که دیدیم، مرگ خدای قدیم را هر سال با شکوه خاصی جشن می‌گرفتند. اوضاع و احوال مقارن با ورود ژولیان به آن شهر در زمان برگزاری جشنواره‌ی آدونیس شاید پرتوی بر تاریخ برگزاری جشن بیفکند. وقتی امپراتور به نزدیک شهر رسید چنان مورد نیایش و دعاگوییِ مردم قرار گرفت که گویی خدا است و با شنیدن صدای جماعتی انبوه که فریاد می‌زدند «ستاره‌ی رستگاری» از شرق برای آنان طلوع کرده است، به حیرت افتاد. این بی‌تردید جز سخنی خوشایند از سوی جماعت تملق‌گوی شرقی برای امپراتور رُم نبوده است. اما ممکن هم هست که بگوییم معمولاً سر زدنِ ستاره‌ی درخشانی وقتِ جشنواره را تعیین می‌کرده است و تصادفاً پدیدار شدن آن ستاره در کرانه‌ی شرقی آسمان با ورود امپراتور به آن سرزمین مصادف شده بود. این تقارن، اگر رخ داده باشد، بی‌تردید تخیلِ جماعتی خرافاتی و تهییج‌شده را برانگیخته است و امپراتور را خدایی تصور کرده‌اند که ورودش را طلوع ستاره‌های آسمان اعلام می‌کنند. و شاید هم امپراتور فریادهای شگفتی و حیرت را که به رؤیت ستاره ابراز می‌شد خطاب به خود تصور کرده است. در آن زمان آستارته، معشوقِ آسمانیِ آدونیس، با ستاره‌ی ونوس [ناهید] هم‌سان بود و تغییرات آن از ستاره‌ی سحری به ستاره‌ی شبانگاهی را ستاره‌شناسان بابلی دقیقاً زیر نظر داشتند و بر مبنای طلوع و افول آن سعد و نحس اوقات را برآورد می‌کردند. از این رو می‌توان حدس زد که جشنواره‌ی آدونیس مرتباً با طلوع ستاره‌ی ونوس به هنگام شب یا سحر مصادف می‌شد. اما ستاره‌ای که مردم انطاکیه هنگام جشنواره می‌دیدند در شرق طلوع می‌کرد، بنابراین اگر واقعاً ستاره‌ی ونوس بوده است فقط می‌توانست ستاره‌ی سحری باشد. در آفاکای سوریه، که یکی از معابد مشهور آستارته در آن قرار داشت، نشانه‌ی زمان جشن ظاهراً با درخشش شهابی در آسمان تعیین می‌شد که در روز خاصی همچون ستاره‌ای از بالای جبل لبنان به رود آدونیس سقوط می‌کرد. این شهاب را خودِ استارته می‌دانستند و حرکتش را در پهنه‌ی آسمان طبیعتاً شاید به فرو نشستنِ الهه‌ی عاشق در آغوش معشوق خود تعبیر می‌کرده‌اند. در انطاکیه و جاهای دیگر، طلوع ستاره‌ی سحری در روز جشن نیز شاید به همین صورت به آمدنِ الهه‌ی عشق برای برانگیختنِ معشوق مرده از بسترِ زمینی‌اش تعبیر می‌شد. اگر چنین بوده باشد، می‌توان گمان کرد که همین ستاره‌ی سحری بود که خردمندانِ شرق را به بیت‌اللحم رهنمون گشت، مکان مقدسی که به گفته‌ی جروم گریه‌ی مسیحِ کودک و نوحه برای آدونیس را شنیده بود.

ستاره‌ی سحری همان ستاره‌ی ناهید (ونوس) شاید نشانه‌ی جشنواره‌ی آدونیس بود.

ستاره‌ی بیت‌اللحم.

فصل ۹

آتیس

آتیس همتای فریگیاییِ آدونیس.

آتیس از دیگر خدایانی است که مرگ و رستاخیزِ فرضی‌اش ریشه‌ی عمیقی در باورها و آیین‌های غرب آسیا داشت. او در فریگیه* از همان منزلتی برخوردار بود که آدونیس در سوریه داشت. او نیز چون آدونیس ظاهراً خدای نباتات بوده است و مرگ و رستاخیزش را هر سال در جشنواره‌ای در بهار ماتم و جشن می‌گرفتند. افسانه‌ها و آیین‌های این دو خدا چنان به هم مانند بود که خودِ مردمانِ باستان نیز گاهی آن‌ها را عوضی می‌گرفتند. می‌گویند آتیس چوپانِ جوان زیبارویی بود که سی‌بل، مادر خدایان، الهه‌ی بزرگِ باروری در آسیا، که مقر اصلی‌اش در فریگیه بود، عاشق او شد. بعضی‌ها معتقدند که آتیس پسر او بود. می‌گویند زادنش، چون بسیاری از قهرمانان، معجزه‌آسا بوده است. مادرش، نانا، که باکره بود، با گذاشتنِ بادامِ رسیده‌ای در میانِ سینه‌هایش باردار شد. در واقع در جهان‌نگریِ فریگیه بادام سرمنشأ همه‌ی موجودات قلمداد می‌شد، شاید به این سبب که شکوفه‌ی لطیفِ یاس‌گونِ آن یکی از نخستین منادیانِ بهار است و بر شاخه‌های هنوز لخت که برگ بر آن‌ها نروییده است شکوفا می‌شوند. دو روایت مختلف از مرگ آتیس وجود داشت. طبق یک روایت او را چون آدونیس گرازی کُشت. براساس روایت دیگر، در زیر درختِ کاجی خود را مقطوع‌النسل کرد و همان‌جا از فرط خونریزی مُرد. می‌گویند این روایت از باورهای مردمان پسینوس، از پرستندگان عمده‌ی سی‌بل، گرفته شده و کلِّ افسانه که این بخشی از آن است، خصلتی بدوی و وحشیانه دارد که حاکی از قدمت آن است. هر دو روایت در جهت تأیید مراسم است یا به عبارت دیگر، هر دو را برای آن ساخته‌اند که توجیه مراسمِ مربوط به او باشد. قصه‌ی مربوط به مقطوع‌النسل شدن آتیس به دست خودش، آشکارا کوششی است برای توجیه رسمِ ناقص‌العضو کردن خود که کاهنان او انجام می‌دهند. این کاهنان هنگام حضور در مراسم نیایش برای الهه خود را اخته می‌کردند. قصه‌ی کشته شدن او ضمن حمله‌ی گراز نیز شاید توجیهی برای خودداریِ پیروانش، به خصوص اهالی پسینوس، از خوردنِ گوشتِ خوک است، زیرا گرازی خدایشان را کشته بود. می‌گویند آتیس پس از مرگ به صورت درخت کاج درآمده است.

ارتباط‌اش با سی‌بل.

تولد معجزه‌آسایش.

مرگ آتیس.

پرستش سی‌بل در ۲۰۴ ق. م در رُم باب شد.

رومیان در ۲۰۴ پیش از میلاد نزدیک به پایان‌گرفتن ستیزه‌ی دیرپایشان با هانیبال، پرستش مادر خدایان را از فریگیه اقتباس کردند. در هنگامی که رومیان روحیه‌ی ضعیفی داشتند، گویا با مراجعه به متون مربوط به سی‌بل پیش‌بینی شد که اگر الهه‌ی بزرگ شرقی به رُم آورده شود اشغالگرِ بیگانه [هانیبال] از ایتالیا رانده خواهد شد. به این سبب سفیرانی به شهر مقدسِ او پسینوس در فریگیه گسیل شدند. سنگ سیاهِ کوچکی که تجسم الهه‌ی بزرگ بود به آنانْ واگذار شد و به رُم انتقال یافت و در آن‌جا مورد حرمت همگان قرار گرفت و در معبدِ پیروزی در تپه‌ی پالاتین قرار داده شد. آمدنِ الهه مصادف با اواسط بهار بود و بلافاصله دست به‌کار شد*، زیرا در آن سال محصول چنان فراوان شد که از مدت‌ها پیش سابقه نداشت و در سال بعد نیز هانیبال و جنگاورانش رو به آفریقا نهادند. او وقتی در ساحل ایتالیا به آخرین نفرات خود که پشت سرش در دوردست گم بود نگریست، نمی‌توانست پیش‌بینی کند اروپا که سپاه شرقی را رانده بود، به خدایانِ شرقی رو می‌کرد. قبلاً طلایه‌ی سپاه فاتحان، پیش از آن‌که عقبه‌ی سپاهِ شکست‌خورده به طور وخیمی از سواحل کشور عقب رانده شود، در قلب ایتالیا اردو زده بود.

آتیس و کاهنانِ اخته‌اش، گالی، در رُم.

می‌توان حدس زد، هرچند روایتی در دست نیست، که مادرِ خدایان پرستشِ معشوق یا پسرِ جوانش را نیز با خود به وطن تازه‌اش در غرب آورد. مسلماً رومیان پیش از برچیده‌شدنِ جمهوری، با گالی‌ها، کاهنانِ اخته‌ی آتیس، آشنا بودند. این مردمانِ فاقدِ جنسیت با لباس‌های شرقی به تن و تصاویر کوچکی آویخته بر سینه، که دسته‌جمعی عبور می‌کردند و تمثال الهه بر سرِ دست همراه با نوای سنج و ضرب و شیپور و نی اوراد و سرودهای آیینی می‌خواندند و مردمْ مجذوب این نمایشِ رؤیایی هلهله‌کنان و متلاطم بارانِ نذر و نیاز و هدایا بر سرشان می‌باریدند و تمثال و حاملانش را غرقِ گل و سنبل می‌کردند، ظاهراً از مناظرِ معمولی خیابان‌های رُم بوده است. امپراتور کلودیوس وقتی پرستش درخت مقدس، این رسمِ فریگیه‌یی، و همراه با آن شاید آیین‌های شادخواری و عیاشیِ آتیس را در مذهب مستقرِ رُم گنجاند، گام دیگری در این مسیر برداشت. جشنواره‌ی بزرگِ بهاریِ سی‌بل و آتیس به شکلی که در رُم برگزار می‌شد برای ما شناخته‌تر است ولی وقتی می‌شنویم که مراسم رُمی نیز فریگیه‌یی بوده می‌توان گمان برد که اگر هم تفاوتی با اصلِ آسیایی آن وجود داشته، بسیار اندک بوده است. مراسم به قرار زیر اجرا می‌شد.

جشنواره‌ی بهاریِ سی‌بل و آتیس در رُم.

در بیست‌ودوم مارس درخت بلوطی را از جنگل می‌بریدند و به معبد سی‌بل می‌آوردند و حرمت الوهیت برای آن قایل بودند. وظیفه‌ی حمل درخت مقدس به «صنفِ درخت‌آوران» محول می‌شد. تنه‌ی درخت را چون پیکری با دست و بال چوبی قنداق

می‌کردند و با گلبندهایی از بنفشه، زیرا می‌گفتند که بنفشه از خونِ آتیس رُسته است، و گل سرخ و شقایق، که از خون آدونیس روییده بود، می‌آراستند و تمثال مرد جوانی، بدون تردید خود آتیس، را بر وسطِ تنه می‌بستند. در روز دومِ جشنواره، بیست‌وسوم مارس، ظاهراً مراسم عمده نواختنِ شیپورها بوده است. روز سوم، بیست‌وچهارم مارس، را «عید خون» می‌نامیدند: آرکیگالوس یا کاهن اعظم رگِ دستانش را می‌گشود و خون پیشکش می‌کرد. دیگران نیز به او تبعیت می‌کردند. در غلغله‌ای که همراه با موسیقیِ شورانگیزِ بدوی و بیابانی، ضربه‌های سنج، رپ رپه‌ی طبل‌ها، غرش شیپورها و صفیر نی و فلوت درمی‌گرفت، کاهنانِ کهتر فرو رفته در حالت خلسه به رقصی بی‌خویشتنانه برمی‌خاستند. سرهاشان بی‌تابانه چرخان و گیسوان رها در باد و موج‌زن، جنونِ شور و خلسه چنان در می‌ربودشان که بی آن‌که دردی احساس کنند با تکه سفال تن‌شان را می‌خراشیدند و زخم می‌زدند یا با دشنه می‌بریدند و خون‌شان را که فواره می‌زد بر محراب و بر تنه‌ی درخت مقدس می‌پاشیدند. این آیینِ مهیب احتمالاً بخشی از عزاداری برای آتیس بوده و برای ترغیب وی به رستاخیز اجرا می‌شده است. بومیان استرالیا خود را در سر قبرِ دوستان‌شان به همین شیوه زخم می‌زنند شاید به این قصد که مردگان دوباره زاده شوند و به دنیا بیایند. باز می‌توان حدس زد، هرچند صراحتاً شاهدی وجود ندارد، که در همین روزِ عید خون و به همان قصد، کاهنانِ تازه‌وارد خود را اخته می‌کردند و از مردانگی می‌انداختند. در اوج هیجان و سرمستیِ مذهبی، اندام‌های خود را می‌بریدند و بر پیکره‌ی الهه‌ی سفاک پرتاب می‌کردند. این آلت‌های تناسلی بریده شده را بعد محترمانه در لفافی می‌پیچیدند و دفن می‌کردند یا در سردابه‌هایی که وقف سی‌بل بود قرار می‌دادند و همین‌ها، همچون خون‌های پیشکش شده، شاید وسیله‌ای برای فراخواندنِ آتیس به حیات و سرعت بخشیدن به رستاخیز عامِ طبیعت بود که به صورت رویش برگ و شکفتن شکوفه‌ها در آفتاب بهاری جلوه‌گر می‌شد. تأییدی بر این حدس از این افسانه‌ی بسیار کهن به دست می‌آید که مادرِ آتیس با گذاشتن اناری رُسته از آلت تناسلیِ هیولامردی به نام آگدستیس، نوعی المثنای آتیس، در میان پستان‌هایش، باردار شد.

عید خون

اگر در این توضیحِ حدسیِ مراسم حقیقتی وجود داشته باشد، می‌توان به آسانی فهمید که چرا سایر الهه‌های آسیاییِ باروری را کاهنانِ اخته به همین شیوه می‌پرستیدند. این زنْ خدایان می‌بایست وسیله‌ی ایفای نقشِ حیات‌بخشِ خود را از کاهنانِ مذکرشان، که تجسمِ عشاق الههِ بودند، دریافت می‌کردند: می‌بایست قبلاً با نیروی زندگی‌بخشی باردار می‌شدند تا می‌توانستند آن را به جهان و هستی انتقال دهند. این‌گونه الهه‌ها که مخدومِ کاهنانِ اخته بودند از جمله عبارتند از آرتمیسِ بزرگِ افه‌سوس و استارته‌ی بزرگِ سوری در هیراپولیس* که معبداش زیارتگاهِ انبوهِ زایران و سرشار از پیشکش‌های رسیده از آشور و

کاهنانِ اخته در خدمتِ الهه‌های آسیایی.

بابل و از عربستان و فنیقیه، و شاید در دوران شکوه و جلال‌اش مشهورترین و مهم‌ترین الهه‌ی شرق بود. آن وقت کاهنانِ بی‌جنسیتِ این الهه‌ی سوری چنان شبیه کاهنانِ سی‌بل بودند که بعضی‌ها آن‌ها را یکی می‌گرفتند. شیوه‌ی سرسپردگی‌شان به زندگی مذهبی نیز مثل هم بود. بزرگ‌ترین جشنواره‌ی سالانه‌ی هیراپولیس در آغاز بهار بود که انبوه عظیمِ دلبسته‌گان از سوریه و نواحی اطراف آن در معبد الهه گرد می‌آمدند. همراه با نوای فلوت‌ها و کوبشِ طبل‌ها و کاهن‌های اخته‌ای که خود را با دشنه لت و پار می‌کردند، شور و تبِ مذهبی کم‌کم چون موجی در میان انبوه حاضران و تماشاگران می‌گسترد و آن‌گاه چه بسیار کسی که دست به کارهایی می‌زد که هنگام آمدنش به جشنواره برای تماشای مراسمِ روز تعطیل فکر آن را هم نمی‌کرد. شور مخدّرِ موسیقی در رگش جاری می‌شد و منظره‌ی فورانِ خون افسونش می‌کرد. جامه از تن برمی‌کَند و غریوی می‌کشید و خود را در میان جماعت می‌افکند، دشنه‌ای از میان انبوه تیغ‌ها که به همین منظور آماده بود برمی‌گرفت و بی‌درنگ خود را اخته می‌کرد. آن‌گاه آلتِ خونین در دست سر به کوچه و بازار شهر می‌گذاشت و دیوانه‌آسا می‌دوید و می‌گذشت تا سرانجام آن را در خانه‌ای در سرِ راه خود می‌افکنْد. صاحبِ خانه در قبال چنین حرمت و افتخاری می‌بایست جامه و زیورهای زنانه به او می‌بخشید تا بقیه‌ی عمر همان را به تن کند. وقتی تب هیجان فرو می‌نشست و او به حال عادی بازمی‌گشت، این عمل جبران‌ناپذیر اغلب می‌بایست اندوه شدید و ندامت مادام‌العمر به بار می‌آورد. کاتولوس این تغییر ناگهانیِ احساسِ طبیعیِ بشری پس از دیوانگی‌های یک مذهب جزمی را در شعرِ مشهوری ماهرانه وصف کرده است*.

قربانی‌کردنِ آلتِ رجولیت.

مشابهت این سرسپردگانِ سوری مؤید این نظر است که در پرستشِ مشابهِ سی‌بل فداکردنِ رجولیت در عید خون به هنگام آیین بهاریِ الهه رخ می‌داد، زمانی که بنفشه‌ها، که گمان می‌رفت از قطره‌های خونِ معشوقِ زخمیِ الهه رسته است، در میان درختان بلوط به گُل می‌نشست. در واقع این داستان که آتیس در زیر درخت بلوطی خود را از مردی ساقط کرد، برای این ساخته شده بود که توضیح دهد چرا کاهنان آتیس در عید او همان کار را در کنارِ بلوط متبرکِ پوشیده از بنفشه انجام می‌دادند. به هر صورت، مشکل بتوان تردید کرد که عید خون روزِ عزاداری برای آتیس بر سر تمثال وی بود که سپس به خاک سپرده می‌شد.

عزاداری برای آتیس.

تمثالی که بدین‌گونه دفن می‌شد احتمالاً همان بود که بر تنه‌ی بلوط مقدس بسته بود. در سراسرِ مراسم عزاداری از خوردن نان پرهیز می‌کردند، ظاهراً برای این‌که سی‌بل در عزای مرگِ آتیس چنین کرده بود، اما در واقع شاید به همان دلیلی که زنانِ حرّان را به هنگام عزاداری برای تموز به پرهیز از خوردن هر چیز خاصل از آسیاب وامی‌داشت. خوردن نان یا آرد در این هنگام را شاید بی‌حرمتیِ فاحشی به پیکرِ مجروح و لت و پار شده‌ی خدای خود می‌دانسته‌اند. یا شاید این پرهیز مقدمه و تدارکی برای طعام ربّانی بوده است.

جشن شادمانی (هیلاریا) به خاطر رستاخیز آتیس در ۲۵ ماه مارس.

اما وقتی شب فرا می‌رسید ماتمِ پرستندگان به سرور و شادی مبدل می‌شد. زیرا ناگهان نوری در ظلمت می‌درخشید: گور گشوده می‌شد. خدا از جهان مردگان برخاسته بود، و کاهن همچنان که لبانِ عزادارانِ گریان را با بَلَسان تدهین می‌کرد به آرامی مژده‌ی شادی‌بخشِ نجات را در گوششان زمزمه می‌کرد. رستاخیز خدا را مریدانش همچون وعده‌ای بر این که آنان نیز بر رنج و خوفِ قبر چیره خواهند شد گرامی می‌داشتند و تجلیل می‌کردند. روز بعد، بیست‌وپنجم ماه مارس، که زمان اعتدال بهاری بود، رستاخیز الهی با شور و مسرتی عظیم و بی‌مهار جشن گرفته می‌شد. در رُم و احتمالاً جاهای دیگر، جشن به صورت کارناوال درمی‌آمد که آن را جشن شادمانی (هیلاریا) می‌نامیدند. عیش و عشرتی همگانی برقرار می‌شد. هرکس هرچه می‌خواست می‌گفت و می‌کرد. مردم با چهره‌های مبدل در کوچه و خیابان می‌گشتند. هیچ مقام و منزلتی برای فروپایه‌ترین شهروندان چندان رفیع و چندان مقدس نبود که مصون و معاف بماند. در عصر فرمانروایی کومودوس گروهی توطئه‌گر خواستند با استفاده از بالماسکه لباس نگهبانان کاخ سلطنتی را بر تن کنند و همراه با ازدحام شادی‌کنندگان وارد کاخ شوند و امپراتور را بکشند. اما نقشه‌شان عقیم ماند. حتی الکساندر سِوِروس سخت و عبوس در این روز شادمانی چندان در حال استراحت و تن‌آسایی بود که به جیره‌ی غذایی ساده‌ی خود قرقاولی اضافه کند. روز بعد، بیست‌وششم مارس، به استراحت اختصاص داشت که پس از آن همه شور و مستی و التهاب روزهای پیش می‌بایست بسیار مورد نیاز بوده باشد. سرانجام، جشنواره‌ی رُمی در بیست‌وهفتم مارس با حرکت دسته‌جمعی به سوی نهر آلمو به پایان می‌رسید. نقش سیمین الهه با چهره‌اش از سنگ سیاهِ دندانه‌دار در ارابه‌ای قرار داشت که گاو نر آن را می‌کشید. ارابه که از پسِ آن اعیان و نجبا پابرهنه می‌آمدند، همراه با نوای بلند موسیقیِ نی و داریه آهسته پیش می‌رفت و از پورتا کاپنا می‌گذشت و به کرانه‌ی آلمو می‌رسید، آن‌جا که درست در پای دیوارهای رُم به رود تیبر می‌ریزد. آن‌جا کاهنِ اعظم، ردایی ارغوانی بر تن، ارابه را، تمثال را و سایر اشیای متبرک را در آب جویبار می‌شست. گاوانِ نر و ارابه هنگام بازگشت از آب‌تنی، به گل‌های تازه‌ی بهاری آراسته بودند. همه چیز شاد و دل‌انگیز بود. هیچ‌کس به خون‌هایی که ریخته شده بود فکر نمی‌کرد حتی کاهنان عقیم شده زخم‌هایشان را فراموش می‌کردند.

حرکتِ دسته‌جمعی به آلمو.

آیین‌های سرّیِ آتیس.

باری، مراسم گرامی‌داشت سالانه‌ی مرگ و رستاخیز آتیس در بهار ظاهراً چنین بوده است. اما، علاوه بر این آیین‌های عمومی، می‌دانیم که پرستش او مراسم و آداب خاص مرموز و مخفی نیز داشته است که احتمالاً هدفش نزدیک ساختنِ پرستندگان و به ویژه مبتدیان و نوآموزان به خدا بوده. اطلاع ما از چگونگی این آیین‌های سری و موعد آن‌ها متأسفانه بسیار اندک است اما به نظر می‌رسد که شامل طعام قدسی و تعمید خون بوده است.

آیین قدسی.

در مراسم طعام قدسی نوآموز با خوردن از درون طبل و نوشیدن از درون سنج، دو آلت

موسیقی که در ارکستر مهیج و شورانگیز آتیس نقش اساسی داشتند، در آیین مقدس شرکت می‌کرد. روزه‌داری که با عزاداری برای خدای درگذشته همراه بود شاید برای آماده کردن جسمِ مؤمنان برای قبول عشای متبرک با پالودن آن از هرآن‌چه که می‌توانست عناصر مقدس را با تماس بیالاید پیش‌بینی شده بود. در هنگام تعمید، فرد پرستنده، با تاج زرین و به درون گودالی می‌رفت که دهانه‌اش با شبکه‌ای چوبی پوشیده بود. گاوی آراسته با گلبندها پیشانی‌بند، و پیشانی‌اش رخشان از برگ‌های زرین را به سوی شبکه‌ی چوبی می‌راندند و چون روی درِ چوبی قرار می‌گرفت با نیزه‌ی متبرک می‌کُشتند. خونِ داغِ بخارآلود فواره‌زنان از شبکه‌ی چوبی به درون می‌ریخت و مؤمن پرستنده با شوق و اشتیاقی بی‌حد تن و بدن و رخت و لباس خود را به تمامی به آن می‌سپرد تا آن‌که سرانجام از گودال بیرون می‌آمد. سراپا خیس و خون‌چکان و سرخ‌رنگ بود. همچون کسی که گویی برای حیاتی جاودانه از نو زاده شده و خون گاو همه‌ی گناهانش را فروشسته است، مورد تحسین و تکریم، نه، ستایشِ یارانش واقع می‌شد. مدتی پس از آن، توهّمِ تولد جدید با شیر خوراندن به او همچون کودکی نوزاد پررنگ‌تر و مؤکدتر می‌شد. تجدید حیاتِ پرستنده در همان زمانِ تجدید حیات خدایش، یعنی در اعتدال بهاری، رخ می‌داد. در رُم ظاهراً این تولد جدید و بخشایش گناهان با فروریختن خون گاو پیش از هر چیز در معبد الهه‌ی فریگیه‌یی در واتیکان‌هیل در همان محلی که اکنون نمازخانه‌ی بزرگ سن‌پیتر قرار دارد انجام می‌گرفت، زیرا به هنگام توسعه‌ی کلیسا در ۱۶۰۸ و ۱۶۰۹ کتیبه‌های بسیاری مربوط به این آیین در آن‌جا یافت شد. به نظر می‌رسد که این نظامِ خرافه‌ی وحشیانه از مرکزش در واتیکان به سایر نقاط امپراتوری رُم گسترش یافته است. کتیبه‌های یافت شده در گُل و آلمان ثابت می‌کنند که معابد ولایات مراسم واتیکان را الگو و سرمشق مراسم خود قرار داده بودند. از همان منبع درمی‌یابیم که بیضه‌ها همچون خون گاو نقش مهمی در این مراسم داشته است. احتمالاً آن‌ها را افسونی نیرومند برای افزایش باروری و تسریع حیات جدید می‌دانستند.

تعمید خون.

واتیکان مرکز پرستش آتیس.

فصل ۱۰

خدای حلق‌آویز

۱

کاهن بزرگِ آتیس نام خدا را بر خود داشت و ظاهراً تجسم او بود.

از سنگ‌نوشته‌ها برمی‌آید که هم در پسینوس و هم رُم کاهنِ بزرگِ سی‌بل همواره نامِ آتیس بر خود داشت. بنابراین به جاست تصور کنیم که وی نقشِ نام بخشِ خود، آتیسِ افسانه‌ای، را در جشنواره‌ی سالیانه بازی می‌کرد. دیدیم که او در عید خون رگِ دستانش را می‌گشود و این شاید تقلید مرگِ آتیس به دست خود در پای درختِ بلوط بوده است. این مغایرتی با این گمان ندارد که در این آیین‌ها آتیس را با تمثال او نیز نمایش می‌دادند؛ زیرا نمونه‌هایی می‌توان نشان داد که این وجود ایزدی نخست در هیأت انسان زنده و بعدها با تمثال‌اش نشان داده می‌شد که سپس دفن یا به صورت دیگری نابود می‌شد. شاید بتوان گامی پیش‌تر رفت و حدس زد که این کُشتنِ تقلیدیِ کاهن همراه با خونریزیِ واقعی وی در فریگیه، همچون جاهای دیگر، جایگزین یک انسانِ قربانی بود که در اعصار پیشین واقعاً جان می‌باخت.

ریختن خون کاهن بزرگ شاید جایگزین مرگ او در نقش خدا بوده است.

استرابون می‌نویسد که کاهنانِ پسینوس زمانی هم فرمانروا و هم کاهن بوده‌اند؛ از این رو شاید به گروهی از فرمانروایان یا روحانیان خداگونه تعلق داشته‌اند که وظیفه‌شان هر سال مُردن به خاطر مردم و جهان بود. درست است که نامِ آتیس در میان نام‌های فرمانروایانِ قدیمِ فریگیه که ظاهراً از نسلی به نسل دیگر نام میداس و گوردیاس بر خود داشتند ذکر نمی‌شود، اما یک سنگ‌نوشته‌ی بسیار دیرین در صخره‌ای بر بالای یک بنای مشهور فریگیایی موسوم به مقبره‌ی میداس حاکی است که این بنا را Ates نامی برای شاه میداس ساخت یا اهدا کرد که نامش بی‌تردید با Attis یکی است و خود اگرنه فرمانروا، که احتمالاً یکی از اعضای خاندان شاهی بوده است. نیز قابل توجه است که Atys را که باز ظاهراً شکل دیگری از Attis است، نام یکی از شاهانِ قدیم لیدیه ذکر کرده‌اند؛ و پسر کراسوس، پادشاه لیدیه نه‌تنها موسوم به Atys بود، بلکه گفته‌اند که به هنگام شکار گراز به دست یکی از اعضای خاندانِ شاهیِ فریگیه کشته شده است که تبارش به شاه میداس می‌رسید و چون ندانسته برادر خودش را کشته بود، به دربار کراسوس گریخته بود. پژوهشگران در این داستانِ مرگِ Atys، پسر

نام آتیس در خاندان‌های شاهیِ فریگیه و لیدیه.

کراسوس، صرفاً همتای اسطوره‌ی آتیس را یافته‌اند و براساس واقعیاتی که در این بررسی به دست ما رسیده است بسیار جالب است که اسطوره‌ی خدایی مقتول به پسر یک فرمانروا نسبت داده می‌شود. آیا می‌توان گمان کرد که کاهنانِ فریگیه که آتیس نام داشتند و نماینده‌ی خدایی به همان نام بودند خود عضو خاندان شاهی، مثلاً پسران ارشد خاندان، بوده باشند که پدران، عموها، برادران یا سایر خویشان‌شان افتخار مرگی فجیع در نقش خدایان را به آنان واگذارده و وظیفه‌ی زیستن به عمری طبیعی در نقش فروتنانه‌ترِ شاهان را به خود اختصاص داده بودند؟ اگر چنین بود، سلسله‌ی میداس در فریگیه شاید مشابهت نزدیکی با سلسله‌ی آتاماس در یونان داشته است که در آن‌جا نیز پسران ارشد ظاهراً همواره قربانیِ محراب می‌شدند. اما ممکن هم هست که کاهنانِ خداگونه که به آتیس موسوم بودند به آن نژاد بومی تعلق داشته‌اند که فریگیه‌یی‌ها پس از یورش از اروپا به آسیا ظاهراً در سرزمینی که بعدها فریگیه نام گرفت یافته و شکست داده‌اند. در فرضیه‌ی اخیر کاهنان شاید نماینده‌ی تمدنی قدیم‌تر و عالی‌تر از تمدن فاتحان وحشیِ سرزمین‌شان بوده‌اند. به هر صورت که باشد، خدایی که مجسم می‌کردند خدای نباتات بود که حیات یزدانی‌اش به ویژه در درخت بلوط و بنفشه‌های بهاری ظاهر می‌شد و اگر در نقش آن الوهیت می‌مُردند، با لال‌بازانی سازگار بودند که هنوز روستاییان اروپا در بهار تقلید کُشتنِ آن‌ها را درمی‌آورند و نیز با کاهنی که مدت‌ها پیش در کناره‌ی جنگلیِ دریاچه‌ی نمی به جدّ و یقین کشته می‌شد.

کاهنان فریگیایی آتیس احتمالاً از خاندان شاهی بوده‌اند.

۲

خاطره‌ی نحوه‌ی کشته شدنِ این نمایندگانِ قدیمِ الوهیت شاید در داستان مشهور مارسیاس به جا مانده است. می‌گفتند او ساتیر یا خداواره‌ی جنگلی (سیلنیوس) در فریگیه بود. دیگران او را چوپان یا رمه‌داری می‌دانستند که نی خوب می‌نواخت. او که دوست سی‌بل بود، با الهه‌ی تسلی‌ناپذیر به شهر هجوم برد تا اندوه الهه از مرگ آتیس را تسکین دهد. غرّه به مهارت خود، آپولو را به مسابقه‌ی نوازندگی فراخواند. خود فلوت می‌نواخت و آپولو چنگ می‌زد. چون شکست خورد به درخت بلوطی بسته شد و آپولوی پیروز یا برده‌ای اسکیتیایی پوستش را کَند یا بند از بندش جدا کرد. پوستش را در دوران تاریخی در سلینا نشان دادند. او را در پای ارک در غاری که رود مارسیاس خروشان و تند از آن بیرون می‌آمد و به میاندْر می‌پیوست آویزان کردند. بدین‌سان است که آدونیس از سیلابه‌های کوه لبنان باز زاده می‌شود؛ بدین‌سان رود نیلگونِ ابیریز با فورانی بلورآسا از صخره‌های سرخِ توروس فرومی‌ریزد؛ بدین‌سان است که رودی که اکنون در اعماقِ زیر زمین جاری است، از ظلماتی به ظلمات دیگر در روشنایی ضعیفِ غار کوریسیان دمی می‌درخشد. در همه‌ی این

نحوه‌ی کشته شدن نمایندگان آتیس شاید در این افسانه‌ی مارسیاس نشان داده می‌شود که آپولو او را از درختی آویخت و پوستش را کند.

چشمه‌ها و رودها که مژده‌ی مسرت‌بارِ حیات و باروری می‌دهند، مردمان باستان دست خدا را در کار می‌دیدند و در کنارِ رودِ خروشنده و جاری با صدای شرشرِ آب در گوش او را می‌پرستیدند. اگر به روایات اعتماد کنیم، در سلینا، مارسیاسِ نی‌زن، آویخته در غارش، حتی به هنگام مرگ نیز روحی برای هماهنگی داشت زیرا می‌گویند از صدای نغمه‌های محلیِ فریگیایی‌اش پوستِ این ساتیرِ مُرده می‌جنبید اما اگر دمی به ستایش آپولو می‌پرداخت پوست خاموش و بی‌حرکت می‌شد.

مارسیاس ظاهراً بدلِ آتیس بود.

در این ساتیر فریگیه‌یی، شبان یا رمه‌داری که با سی‌بل دوستی داشت، موسیقی را جزو آیین‌های این الهه قرار داد و به مرگی فجیع در پای درخت مقدس او کشته شد. آیا نمی‌توان شباهت نزدیکی با آتیس، شبان یا رمه‌دارِ محبوبِ الهه، یافت که او را نیز نی‌زن دانسته‌اند و گویا پای درخت بلوطی هلاک شد و هر سال به صورت تمثالی، مثل مارسیاس، از درخت بلوطی می‌آویختندش؟ می‌توان حدس زد که در ایام قدیم کاهنی که نام و نقش آتیس را در جشنواره‌ی بهاریِ سی‌بل داشت همواره از درخت مقدس آویزان یا به صورت دیگری کشته می‌شد و این رسمِ وحشیانه را بعدها به صورتی که در دوران بعد می‌بینیم تقلید می‌کردند و ضمن آن کاهن فقط در زیر درخت از بدن خود خون می‌ریخت و تمثالی را به جای خود بر تنه‌ی آن می‌بست. در بیشه‌زار مقدسِ اُپسالا انسان و حیوان را با آویختن از درختان مقدس قربانی می‌کردند. انسان‌هایی را که نذر اودین بودند همواره با آویختن یا با آویختن و نیزه زدن می‌کشتند: قربانی را بر درخت یا چوبه‌ی داری آونگ می‌کردند و با نیزه زخم‌اش می‌زدند. از این رو اودین را خدای چوبه‌ی دار یا خدای حلق‌آویز می‌نامیدند و نشسته در پای چوبه‌ی داری تصویرش می‌کنند. در واقع چنان‌که از شعرِ غریبِ هاوامال برمی‌آید او را به طور معمول برای خودش قربانی کرده‌اند. در این شعر خدا شرح می‌دهد که چه‌طور با آموختن علائم جادویی قدرتِ خدایی یافت:

آویختنِ اودین و قربانیانش از درخت‌های مقدس و نیزه زدن به آن‌ها.

می‌توانم که خود را نُه شبِ تمام
بر درختِ پوک بیاویزم،
مجروح از نیزه‌ها، قربانیِ اودین،
خودم قربانیِ خودم.

آویختنِ انسان‌های قربانی و نیزه زده به آنان در بین باگوبوها.

باگوبوهای میندانائو، از جزایر فیلیپین، هر سال به خاطر محصول به همین صورتْ انسانی را قربانی می‌کردند. در اوایل دسامبر وقتی که صورت فلکیِ جبار ساعت هفت شب در آسمان ظاهر می‌شد مردم می‌دانستند که زمان آماده کردن زمین برای کاشت و هنگام قربانی‌کردنِ برده‌ای فرا رسیده است. قربانی را به عنوانِ تاوانِ سالِ خوبی که سپری کرده بودند و تضمین توجه ارواح در سالِ آینده به ارواح قدرتمندی پیشکش می‌کردند، قربانی را به پای درخت بزرگی در جنگل می‌بردند و به پشت بر تنه‌ی درخت می‌بستند، طوری که

دستانش گشوده بر بالای سر قرار می‌گرفت، همچنان که هنرورانِ باستان مارسیاس را آویزان بر درخت شوم تصویر می‌کردند. وقتی قربانی بدین‌گونه از دستانش آویزان می‌شد، با نیزه به موازات سینه و زیر بغل بر او زخم می‌زدند تا کم‌کم بدن از ناحیه‌ی بالای کمر می‌برید و نصف می‌شد و نصفِ بالایی ظاهراً برای مدتی همچنان بر درخت آویزان می‌مانْد، و قسمتِ زیرین آغشته به خون بر زمین می‌افتاد. سرانجام هر دو قسمتِ بدن را درون گودال کم‌عمقی در کنار درخت می‌انداختند. قبل از آن‌که این کار را بکنند، هرکس که می‌خواست می‌توانست تکه‌ای از گوشت یا طرّه‌ای از موی جسد برگیرد و به گورِ فلان خویشاوندش ببرد که جنازه‌اش خوراک غولی بود. غول با دیدنِ جسد تازه دست از لاشه‌ی کهنه می‌کشید و راحتش می‌گذاشت. این قربانی‌ها را آدم‌هایی پیشکش کرده‌اند که اکنون زنده‌اند.

آویختنِ آرتمیس.

در یونان خودِ الهه‌ی بزرگ، آرتمیس، را ظاهراً هر سال در هیأتِ تمثالش در بیشه‌زارِ مقدس وی، کوندیلیا، در میان تپه‌های آرکادیا، می‌آویختند و آن‌جا نیز به الهه‌ی آویخته مشهور بود. در واقع آثاری از آیین مشابه را شاید حتی بتوان در افه‌سوس، مشهورترین معبد او، به صورت افسانه‌ی زنی یافت که خود را حلق‌آویز کرد و الهه‌ی رئوف جامه‌ی خدایی‌اش را بر او پوشانْد و نام هکاته بر او گذاشت. همین‌طور، در ملیته واقع در فتیا، قصه‌ی دختری به نام آسپالیس رایج است که خود را حلق‌آویز کرد اما به نظر می‌رسد که صرفاً چهره‌ی دیگری از آرتمیس بوده است. زیرا پس از مرگ جسدش را پیدا نکردند و فقط تمثالی از او یافتند که در کنار تمثال آرتمیس قرار داشت و مردم به او لقبِ Hecaerge یا «رها کننده‌ی تیرهای دوررس»، از القاب رایج الهه، دادند. هر سال دختران باکره بزغاله‌ای را با آویختنِ‌اش به تمثال او پیشکش می‌کردند، زیرا می‌گفتند که آسپالیس خود را حلق‌آویز کرده است. این قربانی شاید جایگزینِ آویزان‌کردنِ تمثال یا انسانی در نقش آرتمیس بود.

آویختنِ هلن.

باز در رودِس هلن زیبارو را تحت نامِ هلنِ درختی می‌پرستیدند زیرا شهبانوی جزیره خدمتکاران‌اش را در هیأت فرشتگان انتقام واداشته بود که او را از شاخه‌ای حلق‌آویز کنند.

آویختن حیواناتِ قربانی.

از روی سکه‌های ایلیوم معلوم می‌شود که یونانیانِ آسیایی حیوانات را به همین صورت می‌آویختند. بر این سکه‌ها نقشِ گاوی آویخته از درخت وجود دارد که انسانی نشسته بر درخت یا بر پشت حیوان بر او دشنه می‌زند. در هیراپولیس نیز قربانیان را پیش از سوزاندن بر درخت می‌آویختند. با ملاحظه‌ی این مطابقت‌های یونانی و اسکاندیناویایی به ندرت می‌توان حدس زد که در فریگیه احتمالاً هر سال انسانْ خدایی را بر درختی مقدس اما مشئوم حلق‌آویز می‌کردند.

استفاده از پوستِ انسان‌های قربانی برای کمک به رستاخیز آنان.

این روایت که مارسیاس را پوست کندند و پوستش تا دوران تاریخی در سلینیا در معرض نمایش بود شاید حاکی از وجود مراسمی آیینی باشد که در آنْ خدای مرده را پوست

می‌کندند و پوستش را بر درخت بلوط می‌آویختند تا موجب رستاخیز مجدد وی و بنابراین احیای حیات نباتی در بهار شود. همین‌طور، در مکزیک باستان انسانِ قربانی را در نقش خدایان غالباً پوست می‌کندند و پوست خون‌آلودشان را مردی می‌پوشید که ظاهراً نقش خدای مرده‌ی بازگشته به جهان را ایفا می‌کرد. وقتی فرمانروای اسکیتیا می‌مُرد او را همراه با یکی از معشوقه‌هایش، پیاله‌دارش، آشپزش، دامادش، خدمتکارش، پیک‌اش در گور می‌نهادند، و برای این همه‌ی آن‌ها را می‌کشتند. گاری بزرگی روی گور می‌نهادند. یک سال بعد، پنجاه تن از خدمتکارانش و پنجاه رأس از بهترین اسبانش را حلق‌آویز می‌کردند و اندرونه‌ی لاشه‌ها را خالی و پاک می‌کردند و پوشال می‌تپاندند. می‌دوختند و بر چوبه‌های داری در اطراف گاری قرار می‌دادند به‌گونه‌ای که هر جنازه‌ای بر اسب مرده‌ای سوار بود، گویی که زنده باشد. این سوارکارانِ شگفت را بدون تردید نگاهبان و پاسداران فرمانروا می‌دانستند. کاه تپاندن در لاشه‌ها نیز شاید برای تضمین رستاخیز ارواح آنان صورت می‌گرفت.

پوستِ پرشده‌ی انسان‌های نماینده‌ی خدای فریگیایی شاید برای مقاصد مشابهی به‌کار می‌رفت.

همین‌طور، اگر حدس‌ام درست باشد، مردی که نماینده‌ی خدای پدر در فریگیه بود معمولاً کشته می‌شد و پوست انباشته از کاه‌اش را بر درخت بلوط می‌آویختند تا مگر روحش موجب رشد گیاهان و محصول، تکثیر حیوانات و باروری زنان گردد. به همین ترتیب، در آتن گاوی را که ظاهراً تجسم روح غله بود، هر سال طی مراسمی می‌کشتند و پوستش را از کاه پُر می‌کردند و می‌دوختند و سپس روی پاهایش در مزرعه قرار می‌دادند و یوغ بر گردنش می‌نهادند، تو گویی که در حال شخم‌زدنِ زمین است. ظاهراً قصد این بوده است که رستاخیز روح غله‌ی کشته شده در پایانِ برداشت محصول را نشان دهند، یا بهتر بگوییم، برانگیزند. استفاده از پوست حیواناتِ خداوار به قصد اطمینان از احیای خدای مقتول را می‌توان با نمونه‌های دیگری نشان داد. شاید پوستِ گاوی که برای راه‌انداختنِ حمام خونِ احیاگر در آیین آتیس کشته می‌شد به همین منظور به‌کار می‌رفته است.

۳

شهرت و رواج پرستش سی‌بل و آتیس در امپراتوری رُم.

پرستش «مادرِ اعظم» خدایان و معشوق یا پسرش در دوران امپراتوری رُم بسیار رایج بود. کتیبه‌ها ثابت می‌کنند که این دو، جداگانه یا با هم، نه فقط در ایتالیا و به ویژه در رُم، بلکه در ایالت‌ها، به خصوص در آفریقا، اسپانیا، پرتغال، فرانسه، آلمان، و بلغارستان، مرتبتی الهی داشتند. تا استقرار مسیحیت به دست کنستانتین، پرستش آن‌ها ادامه داشت، زیرا سیماخوس از رواج جشنواره‌ی مادر اعظم خبر می‌دهد و در عصر اگوستین راهبه‌های او با چهره‌های سفیدشده، موی عطرزده و رفتار عشوه‌گرانه هنوز در خیابان‌ها و میدان‌های کارتاژ پرسه

می‌زدند و در قرون وسطا چون راهبان در یوزه از رهگذران صدقه می‌خواستند. از سوی دیگر در یونان، عیاشی‌های خونینِ الهه‌ی آسیایی و معشوقش ظاهراً اقبالی اندک یافته بود. خصلت وحشیانه و پرقساوتِ مراسم، همراه با زیاده‌روی‌های پر شور و شرش، مسلماً با ذوق انسان‌دوستانه‌ی یونانیان ناسازگار بوده است و به نظر می‌رسد که مراسمِ مشابه اما ملایم‌ترِ آدونیس را ترجیح داده باشند. با این همه، آن خصوصیاتی که یونانیان را تکان می‌داد و بیزار می‌کرد شاید رومیانِ نه چندان منزه و بربرهای غرب را به شدت جذب کرده باشد. دیوانگی‌های سرمستانه که به غلط الهام آسمانی انگاشته می‌شد، لت و پار کردنِ بدن، نظریه‌ی تولد دوباره و آمرزش گناهان از طریق خونریزی، همه ریشه در بربریت داشت و بالطبع مردمانی را که غرایز وحشیانه‌ی نیرومندی داشتند جلب می‌کرد. خصلت واقعی این اعمال مسلماً اغلب در لفافه‌ی خوشایندی از تعابیر تمثیلی و فلسفی نهان می‌شد و احتمالاً به همین نحو به پرستندگانِ مجذوب و مشتاق تحمیل می‌شد و حتی فرهیخته‌ترین‌شان را نیز به اعمالی وامی‌داشت که شاید در هر موقع دیگر به نظرشان خوفناک و منزجرکننده می‌بود.

شیوع دین‌های شرقی در امپراتوری رُم با القای رستگاری روح فرد به عنوان هدف عالی حیات بافت تمدن یونانی و رُمی را تغییر داد.

مذهب مادر اعظم با آن آمیزه‌ی غریبِ بربریت عریان و اشتیاق روحی‌اش، فقط یکی از انبوه باورهای مشابه شرقی بود که در اواخر دوران بت‌پرستی به امپراتوریِ رُم سرایت کرد و با اشباع‌کردن مردم اروپا از آرمان‌های مجرد درباره‌ی حیات، تدریجاً به همه‌ی بافتِ تمدنِ باستان نفوذ کرد. جامعه‌ی یونان و رُم بر مفهومِ فرودستیِ فرد در برابر جمع و شهروند در برابر دولت استوار بود؛ سلامت ملت را به عنوان هدف عالی رهبری بالاتر از سلامت فرد چه در این دنیا و چه در آخرت قرار می‌داد. شهروندان که از کودکی به آرمان فداکارانه خو کرده بودند زندگیِ خود را وقف خدمت به مردم می‌کردند و آماده بودند که آن را به خاطر خیر عمومی فدا کنند یا اگر از ایثار نهایی خودداری می‌کردند هرگز پیش نمی‌آمد که در عوض با فرومایگی زندگی فردیِ خود را به منافع جامعه‌شان ترجیح دهند. همه‌ی این‌ها با شیوع ادیان شرقی دگرگون شد. ادیانی که پیوند روح با خدا و نجات ابدیِ حاصل از آن را تنها هدف زندگی می‌شمردند، هدفی که سعادت و حتی بقای دولت در قیاس با آن ارزشی نداشت. نتیجه‌ی ناگزیر این آیینِ خودخواهانه و غیراخلاقی آن بود که فرد مؤمن بیش از پیش از خدمات عمومی کناره گیرد، فکرش را بر هیجاناتِ روحیِ خویش متمرکز کند و زندگیِ حاضر را که به نظرش فقط آزمایشی برای حیات عالی‌تر و ابدی بود تحقیر کند. قدیس و زاهد متنفر از حیات خاکی و غرق در تأملات وجدانگیز آسمانی در نظر عامه عالی‌ترین نمونه‌ی انسانیت گشت و ایده‌آلِ قدیمِ قهرمان و میهن‌پرست که فارغ از خود می‌زیست و آماده‌ی مرگ برای منافع کشورش بود متروک شد. شهر زمینی برای مردمانی که چشم به «شهر خدا»، جلوه‌گاه برابرهای ملکوت، داشتند مبتذل و خوار می‌نمود. بدین‌سان،

به اصطلاح مرکز ثقل از زندگیِ حال به حیات اخروی منتقل شد و آن جهان از این تغییر هرچند که غنا یافت، بی‌تردید این جهان سخت زیان دید. دولت و ملت یکسر متلاشی شد. علقه‌های دولت و خانواده سستی گرفت؛ ساختار جامعه رفت تا به عناصر فردی‌اش تجزیه شود و به این ترتیب به بربریت برسد، زیرا تمدن فقط با همیاری فعالانه‌ی شهروندان و آمادگی آنان در مقدم داشتن خیر عمومی بر منافع خصوصی میسر می‌شود. مردم دفاع از کشور را، حتی ادامه‌دادنِ نسل خود را، از دست نهادند. در دلهره‌ی نجات روح خود و دیگران راضی بودند که جهان مادی را که با اصلِ شرّ یکی می‌دانستند وانهند تا نابود شود. این دل‌مشغولی هزار سال طول کشید. احیای قانون رُم، فلسفه‌ی ارسطو، و هنر و ادب باستان، در اواخر قرون وسطا نشانه‌ی بازگشت اروپا به ایده‌آل‌های بومیِ زندگی و رهبری، به نگرش خردمندانه‌تر و انسانی‌تر به جهان بود. ایستِ طولانی در حرکتِ تمدن به پایان رسیده بود. موج تعرض شرق سرانجام گذشته بود. هنوز در حال فروکش کردن است.

رواج پرستش میترا؛ شباهتش با مسیحیت و رقابتش با آن دین.

در میان خدایانِ شرقی‌تبار که در دوران زوال دنیای باستان بر سر حمایت غرب با هم رقابت می‌کردند، میترا ایزد ایران قدیم قرار داشت. شیوع عظیم پرستش وی را بناهای یادبود زیادی که در جای جایِ امپراتوری رُم کشف شده است تأیید می‌کند. کیش میترا، هم در آموزه‌ها و هم در آیین‌هایش، ظاهراً وجوه شباهت بسیاری نه فقط با مذهبِ «مادر خدایان» بلکه با مسیحیت نیز نشان می‌دهد. این شباهتْ خودِ شیوخ مسیحی را به شگفت آورد و آن را کار شیطان دانستند که می‌خواهد روح مردمان را از ایمان حقیقی با تقلید دروغین و مکارانه‌ی آن منحرف سازد. به نظر فاتحانِ اسپانیاییِ مکزیک و پرو نیز بسیاری از مراسم کفرآمیزِ بومی جعل شیطانیِ شعائر مسیحی بود. به احتمال زیاد پژوهشگرِ امروزیِ ادیان تطبیقیْ این‌گونه شباهت‌ها را به کارکرد مشابه و مستقل ذهن بشر در کوشش صمیمانه، هرچند ناپخته‌اش، در ژرفکاوی رازِ عالَم و تطبیق زندگی محدودش با اسرار عظیم آن تعبیر می‌کند. در هر صورت شکی نمی‌توان داشت که مذهب میترایی رقابت سختی با مسیحیت داشت چرا که آیینی پرشکوه را با شوق به خلوص اخلاقی و امید جاودانگی درمی‌آمیخت. در واقع مسئله‌ی رویارویی دو ایمان ظاهراً مدتی در حال تعادل بوده است. بقایای گویای این مبارزه‌ی دیرین را در مراسم عید کریسمس می‌توان یافت که کلیسا ظاهراً آن را مستقیماً از رقیب بت‌پرست‌اش به عاریه گرفته است. در تقویم ژولیان، بیست‌وپنجم دسامبر مصادف با انقلاب زمستانی است که تولد خورشید تلقی می‌شد زیرا از آن پس روزها بلندتر می‌شود و حرارت خورشید شدت می‌گیرد. مراسم تولد که ظاهراً در سوریه و مصر برگزار می‌شد چشمگیر بود. برگزارکنندگان در داخل معابد خاصی بیتوته می‌کردند و نیمه شب بیرون می‌آمدند و بانگ می‌زدند که «باکره وارد شد! روشنایی تابید!» مصریان حتی خورشید نوزاد را با نقش کودکی نمایش می‌دادند و در زادروزش، انقلاب

جشن کریسمس را کلیسا از دین میترا اقتباس کرد.

زمستانی، به پرستندگان عرضه می‌کردند. بی‌تردید باکره که بدین‌سان بار مـی‌گرفت و در بیست‌وپنجم دسامبر پسری می‌زایید الهه‌ی بزرگ شرقی بود که سامی‌ها باکره‌ی آسمانی یا فقط الهه‌ی آسمانی می‌نامیدند. در سرزمین‌های سامی او شکلی از اَستَرته بـود. آن وقت، پیروان میترا او را با خورشید، که خورشید تسخیرناپذیر خوانده می‌شد، یکی می‌انگاشتند و بنابراین تولد او نیز با بیست‌وپنجم دسامبر مصادف بود. انجیل‌ها درباره‌ی روز تولد مسیح چیزی نـمی‌گویند و، هـمین‌طور، کـلیسای قـدیم نـیز روزی را بـه ایـن مـناسبت جشـن نمی‌گرفت. اما به مرور زمان مسیحیان مصر کم‌کم ششم ژانویه را روز تولد منظور کردند و رسمِ گرامی‌داشتِ تولد منجی در این روز به تدریج اشاعه یافت تا آن‌که در قرن چهارم سر تا سر شرق را فرا گرفته بود. اما در پایان قرن سوم یا آغاز قرن چهارم، کلیسای غرب که ششم ژانویه را هرگز به عنوان روز تولد نپذیرفته بود، بیست‌وپنجم دسامبر را تاریخِ حقیقی اعلام کرد و کلیسای شرق نیز این نظر را پذیرفت. در انطاکیه این تغییر تا حدود سالِ ۳۷۵ میلادی صورت نگرفت.

انگیزه‌های تأسیس کریسمس.

چه ملاحظاتی مقامات کلیسا را به برگزاری عید کریسمس واداشت؟ انگـیزه‌های ایـن ابداع را نویسنده‌ای سوری که خود نیز مسیحی بود به صراحت بـیان مـی‌کند. او مـی‌گوید «دلیلِ این‌که آبای دین عید را از ششم ژانویه به بیست‌وپنجم دسامبر منتقل کردند این بود. بت‌پرستان در هـمان روزِ بـیست‌وپنجم دسـامبر تـولد خـورشید را جشـن مـی‌گرفتند و به نشانه‌ی شادمانی مشعل برمی‌افروختند. مسیحیان نیز در ایـن شـادی و سـرور شـرکت می‌کردند. بنابراین وقتی آبای کلیسا تمایل مسیحیان به این جشن را ملاحظه کردند تصمیم گرفتند که تولد حقیقی مسیح را در همین روز و عید تجلی را در ششم ژانویه جشن بگیرند. از این رو، همراه با این مراسم، رسم برافروختن مشـعل تـا روز ششـم رواج یـافته است.» اگوستین در ارشاد برادرانِ مسیحی به این‌که آن روز باشکوه را مانند کفار نه به نام خورشید، بلکه به خاطر آفریننده‌ی خورشید جشن بگیرند، منشأ بت‌پرستانه‌ی کریـسمس را اگر هم به طور ضمنی نپذیرد، تلویحاً یادآور می‌شود. به همین صورت لئوی کـبیر ایـن عـقیده‌ی تباه‌کننده را که عید کریـسمس به خاطر به اصطلاح تولد خورشید و نه به علت تولد مسیح برگزار می‌شود مورد سرزنش قرار می‌دهد.

جشن گرفتنِ مرگ و رستاخیز مسیح در عید پاک ظاهراً همانند جشن مرگ و رستاخیز آتیس بود که در همان موسم در رُم برگزار می‌شد.

بنابراین به نظر می‌رسد که کلیسای مسیحی تصمیم می‌گیرد زادروز بنیانگذار خود را در بیست‌وپنجم دسامبر جشن بگیرد تا اعتقاد بت‌پرستان را از خـورشید بـه او کـه خـورشید پارسایی نامیده می‌شد سوق دهد. اگر چنین باشد استبعادی ندارد که تصور کنیم انگیزه‌هایی این‌چنین، مقامات کلیسا را به همانندسازیِ عید پاک، عید قیامت مسیح، با جشنواره‌ی مرگ و رستاخیز یک خدای دیگر آسیایی که در همان موعد برگزار می‌شد واداشته باشد. در آن زمان مراسم عید پاک هنوز در یونان، سیسیل و جنوب ایتالیا از چـندین لحـاظ شـباهتی

شگفت با مراسم آدونیس داشت و من پیشنهاد کرده‌ام که کلیسا شاید آگاهانه عید نو را از سلف باستانی آن اقتباس کرده است تا مردم را به سوی مسیح جلب کند؛ اما این اقتباس احتمالاً بیشتر در مناطق یونانی‌زبانِ دنیای قدیم صورت گرفته است تا مناطق لاتینی‌زبان، زیرا پرستش آدونیس، در عین حال که بین یونانیان شکوفا شد، ظاهراً تأثیر اندکی بر رُم و غرب نهاد. مسلماً هرگز بخشی از دین رسمی رومیان نشد. جایی را که احتمالاً در علائق عامه برای خود باز می‌توانست کرد قبلاً پرستشِ همانند اما وحشیانه‌ترِ آتیس و مادر اعظم اشغال کرده بود. آن زمان مرگ و رستاخیز آتیس را روز بیست‌وچهارم و بیست‌وپنجم مارس در رُم جشن می‌گرفتند که روز دومْ اعتدال بهاری و بنابراین مناسب‌ترین روز برای احیای خدای گیاهان محسوب می‌شد که سراسرِ زمستان را مُرده یا به خواب رفته بود. اما بنا بر سنتی قدیم و رایجْ عیسی مسیح در بیست‌وپنجم مارس گرفتار مصائب گشته بود و بنابراین بعضی از مسیحیان مراسم تصلیب را بی‌توجه به وضعیت ماه در این روز برگزار می‌کردند. این رسم مسلماً در فریگیه، کاپادوسیه، و گُل وجود داشت و ظاهراً جا دارد که فکر کنیم زمانی در رُم نیز رواج داشته است. بنابراین سنتی که مرگ مسیح را در بیست‌وپنجم مارسِ قرار می‌داد باستانی و بسیار ریشه‌دار بود. این نکته بسیار مهم است زیرا ملاحظات دقیق ثابت می‌کند که نمی‌توانسته است مبنای تاریخی داشته باشد. ظاهراً ناگزیر از این استنباط خواهیم بود که مصائب مسیح را به دلخواه به این تاریخ منسوب کرده‌اند تا با جشنواره‌ی قدیم‌ترِ اعتدال بهاری هماهنگ شود. این نظرِ مورخ دانشورِ کلیسا قاضی دوشن است که می‌گوید مرگ «منجی» را بنابراین در روزی قرار دادند که بنا بر اعتقادی شایع روز خلقت جهان بوده است. اما رستاخیز آتیس، که شخصیتِ پدرِ الهی و پسرِ الهی را در خود داشت، در همان روز در رُم جشن گرفته می‌شد. وقتی به یاد می‌آوریم که عید جرجیس در ماه آوریل جای جشنواره‌ی بت‌پرستانه و باستانیِ پاریلیا را گرفت؛ که عیدِ یحیای تعمیددهنده در ماه ژوئن جایگزین عید آب دوران جاهلی در نیمه‌ی تابستان شده است؛ که عید عروجِ [مریم] باکره در ماه اوت به جای جشنواره‌ی دیانا نشسته است؛ که جشن آمرزش ارواح در ماه نوامبر ادامه‌ی جشن مردگان قدیم دوباره بت‌پرستی است و این‌که خود تولد مسیح برای انقلاب زمستانی در ماه دسامبر منظور شده است زیرا آن روز تولد خورشید انگاشته می‌شد؛ مشکل بتوان گفت شتابزده و غیرمنطقی است اگر تصور کنیم که دیگرْ عید مهم کلیسای مسیحی ــ مراسم عید پاک ــ به همین نحو و با همان انگیزه‌های تزکیه، از جشن مشابه برای آتیس خدای فریگیه‌یی در اعتدال بهاری اقتباس شده است.

مسیحیت جای جشنواره‌های باستانی را گرفت.

دست‌کم تصادف مهمی است، اگر بیش از این نباشد، که جشن‌های مسیحی و بت‌پرستانه‌ی مرگ و رستاخیزِ خدایی در یک موسم و در یک جا برگزار می‌شده است. زیرا جاهایی که مراسم مرگ مسیح در موسم اعتدال بهاری در آن برگزار می‌شد فریگیه، گُل و

ظاهراً رُم بوده است، یعنی همان مناطقی که پرستش آتیس در آن‌ها ریشه‌ی دیرین داشت یا در حال ریشه‌کردن بود. اگر اعتدال بهاری، موسمی که در مناطق معتدل چهره‌ی طبیعت حکایت از فوران نیروی حیاتی دارد، از قدیم‌الایام موعد آفرینش دوباره‌ی جهان همراه با رستاخیز خدا انگاشته می‌شده است، هیچ چیز طبیعی‌تر از این نبوده که رستاخیز خدای نو در همین موعد از سال قرار گیرد. فقط باید دانست که اگر مرگ مسیح در بیست‌وپنجم مارس بود، رستاخیزش طبق سنّت مسیحی باید بعد از اعتدال بهاری تقویم ژولیان و رستاخیز آتیس روی داده باشد. یک چنین جابه‌جاییِ دو روزه به خاطر تطبیق‌دادن جشن مسیحی با جشن بت‌پرستانه در عید جرجیس و عروج [مریم] باکره دیده می‌شود. با این‌حال یک سنّت مسیحی دیگر، به اهتمام لاکتانتیوس و احتمالاً به عملکرد کلیسای گُل، مرگ مسیح را در بیست‌وسوم و رستاخیزش را در بیست‌وپنجم مارس قرار داد. اگر این‌طور باشد، رستاخیز او دقیقاً مطابق با رستاخیز آتیس بود.

نظریات متفاوتی که بت‌پرستان و مسیحیان در خصوص این مطابقت‌ها داده‌اند.

در واقع از شهادت یک مسیحی ناشناس در قرن چهارم میلادی چنین برمی‌آید که مسیحیان و بت‌پرستان هر دو از مطابقت شگفتِ مرگ و رستاخیز خدایان خود متعجب بودند و این مطابقت مضمون مشاجرات تندی بین پیروان ادیان رقیب بود، بت‌پرستان رستاخیز مسیح را تقلید ساختگیِ رستاخیز آتیس می‌دانستند و مسیحیان با همان حدّت و شدت اصرار داشتند که رستاخیز آتیس جعل شیطانیِ رستاخیز عیسی است. در این پرخاشجویی‌های ناشایست بت‌پرستان به برهانی متوسل می‌شدند که شاید برای ناظری سطحی موجه جلوه کند. آن‌ها می‌گفتند خدایشان قدیم‌تر و بنابراین مسلماً اصیل است نه جعلی، زیرا بنا به قاعده‌ای کلّی، اصل قدیم‌تر از رونوشتِ خود است. این برهان سست را مسیحیان به سهولت رد می‌کردند. در واقع می‌پذیرفتند که مسیح از نظر زمانی کهتر است اما با توسل به این‌که شیطان با زیرکی خاص خود در چنین امر مهمی با وارونه کردن سیرِ معمولِ طبیعت خود را جلو انداخته است، مهتریِ واقعی مسیح را پیروزمندانه ثابت کردند.

سازش مسیحیت با بت‌پرستی.

روی هم رفته، مطابقت اعیاد مسیحی و بت‌پرستانه دقیق‌تر و بیشتر از آن است که تصادفی باشد. این نشانه‌ی سازشی است که کلیسا در بحبوحه‌ی پیروزی مجبور بود با رقبای شکست‌خورده اما هنوز خطرناکش صورت دهد. پروتستانیسمِ انعطاف‌ناپذیرِ میسیونرهای اولیه با آن تقبیحِ سرسختانه‌ی بت‌پرستی، در این اِثنا با خط مشی انعطاف‌پذیر، مدارای بیشتر و نیکوکاری عمومیِ کشیشان هشیار معاوضه شده بود. این کشیشان به روشنی درک می‌کردند که اگر قرار است مسیحیت جهان را تسخیر کند فقط با تعدیل اصول سختِ بنیانگذارش، با کمی گشادترکردنِ دروازه‌ی تنگِ رستگاری می‌توانست. از این لحاظ می‌توان یک توازی ساختاری بین تاریخ مسیحیت و تاریخ بودایی‌گری قایل شد. هر دو سیستم اساساً اصلاحاتی اخلاقی بود شکل‌گرفته از شوقی عظیم، آرزوهای بلند،

شباهت با بودایی‌گری.

شفقت و رأفتِ بانیانی بزرگ، دو تا از آن جان‌های زیبایی که با فواصل زیاد در روی زمین ظاهر می‌شوند که تو گویی از جهانی بهتر آمده‌اند تا نهاد ضعیف و خطاکار ما را یاری و راهنمایی کنند. هر دو منادی فضیلت اخلاقی برای دستیابی به چیزی بودند که عالی‌ترین هدف حیات، رستگاری ابدی روح انسان، دانسته می‌شد. اما با یک آنتی‌تزِ غریب، یکی رستگاری را در ابدیتِ سعادت‌بار، و دیگری در رهاییِ نهایی از رنج، در فنا جُست. اما ایده‌آل‌های شاقِ تقدسی که تلقین می‌کردند نه فقط با ضعف‌ها بلکه با غرایز طبیعیِ بشر بیش از آن تضاد داشت که بیش از معدودی حواری و مرید بتوانند عملاً بدان دست یابند و اینان علقه‌ی خانواده و جامعه را ترک گفتند تا در عزلت آرام صومعه به رستگاری فردی نایل شوند. این گونه ادیان برای آن‌که در میان ملت‌ها و حتی در سراسر جهان رواج یابند می‌بایست نخست تعدیل و اصلاح می‌شدند و تا حدودی با تعصب‌ها، احساسات و خرافات عامّه کنار می‌آمدند. این روندِ انطباق را در اعصار آتی پیروانی طی کردند که درونمایه‌ی اعتقادی‌شان به قدر بزرگان دین اثیری نبود و به همین جهت برای وساطت بین آنان و توده‌ی عوام مناسب‌تر بودند. به این ترتیب با مرور زمان، این دو مذهب دقیقاً به نسبت رواج روزافزون خود هرچه بیشتر عناصر سخیفی را جذب کردند که برای زدودنِ همان تأسیس شده بودند. این‌گونه انحطاط‌های معنوی اجتناب‌ناپذیر است. دنیا نمی‌تواند در سطح بزرگان خودش زندگی کند. در عین حال بی‌انصافی به عموم بشریت است که انحراف تدریجیِ بودایی‌گری و مسیحیت از اصول اولیه‌شان را کلاً به ضعف فکری و اخلاقی آنان نسبت دهیم. زیرا هرگز نباید فراموش کرد که این دو مذهب با تجلیل فقر و بی‌همسری نه فقط صرفاً به جامعه‌ی مدنی بلکه به هستی بشر ضربه‌ی اساسی زدند. این ضربه با خردمندی یا حماقتِ اکثریتِ نوع بشر که نخواستند احتمال نجات روح خود را با حتمیتِ امساک نفس تأمین کنند دفع شد.

فصل ۱۱

اُزیریس

أزیریس همتای مصریِ آدونیس و آتیس.

در مصر باستان خدایی که برای مرگ و رستاخیزش هر سال متناوباً با غم و شادی مراسمی برگزار می‌شد، اُزیریس مشهورترین خداوارهٔی مصر بـود و جـا دارد کـه او را در یکـی از جوانبش با آدونیس و آتیس به عنوان تجسمِ دگرگونیِ بزرگ سالانه‌ی طبیعت، به خصوص بذر، طبقه‌بندی کنیم. اما شهرت عظیمش در طول اعصار باعث شده است که پـرستندگان شیفته‌اش صفات و نیروهای بسیاری خدایان دیگر را نیز بر او بار کنند به حدی که پیراستن وی از به اصطلاح آرایه‌های عاریتی‌اش و بازگرداندن‌شان به صـاحبان اصـلی‌اش هـمیشه آسان نیست.

اسطوره‌ی أزیریس.

فقط پلوتارک* داستان اُزیریس را به طور پیوسته بیان می‌کند و روایتِ همو در دوران جدید با شواهد به جا مانده تأیید شده و تا حدودی بسط یافته است. این داسـتان تـراژیک چنین است:

ازیریس فرزند خدای زمین و الهه‌ی آسمان.

اُزیریس زاده‌ی ماجرایی عاشقانه بین سب (که به صورت کب یا گب نـیز آمـده است) خدای زمین و نات الهه‌ی آسمان بود. یونانیان والدیـن او را بـا خـداوارههـای خـودشان، کرونوس و رِه‌آ، یکی می‌دانستند. وقتی «را» خدای خورشید دریافت که همسرش «نـات» به او خیانت کرده است او را نفرین کرد که بچه‌اش را در هیچ ماه و سالی نتواند به دنیا آوَرَد. اما الهه معشوق دیگری داشت که خدا توت یا در اصطلاح یونانیان هرمس بود. او با ماه نرد باخت و هفتاد و دومین جزء هر روز را از او برد[1] و با ترکیب آن‌ها پنج روز کامل درست کرد و به سال سیصد و شصت روزه‌ی مصری افزود. این منشأ اساطیریِ پنج روزِ متممی است که مصریان بر آخر هر سال می‌افزودند تا زمان قمری و شمسی را هماهنگ کنند. این پنج روز، که خارج از سالِ ۱۲ ماهه منظور می‌شد، مشمول نفرین خدای خورشید نبود و اُزیریس نیز در اول آن به دنیا آمد. به هنگام تولدش سروشی ندا درداد که خدای همگان به دنیا آمده است. برخی می‌گویند پامیلس نامی از معبد تبِ صدایی شنید که به او فرمان می‌داد با بانگ بـلند

---

۱. که به عبارت دیگر ۲۰ دقیقه از هر روز را شامل می‌شود. با محاسبه‌ی ۳۶۰ روزِ سال، یک زمـانِ ۱۲۰ ساعته به دست می‌آید که معادل پنج روز است. ــم.

اعلام کند که سلطان بزرگ، اُزیریس خجسته، زاده شده است. اما اُزیریس تنها کودکِ مادرش نبود. در دومین روز از روزهای متمم، مادرش هوروسِ بزرگ، در سومین روز ستِ خدا، که یونانیان تیفون می‌نامیدند، روز چهارم ایزیسِ الهه و روز پنجم نِفتیسِ الهه را زایید. بعدها سِت با خواهرش نفتیس و اُزیریس با خواهرش ایزیس ازدواج کرد.

ازیریس کشت غلات و تاک را باب می‌کند.

اُزیریس که چون سلطانی در روی زمین فرمان می‌راند، مصریان را از بربریت نجات داد، برایشان قانون آورد و پرستش خدایان را به آن‌ها آموخت. پیش از او مصریان آدمخوار بودند. اما ایزیس، خواهر و همسر اُزیریس، گندم و جو خودرو را کشف کرد و ازیریس کشت این دانه‌ها را به مردمش آموخت و آنان بی‌درنگ آدمخواری را رها کردند و مشتاقانه به خوردن غلات پرداختند. علاوه بر این، می‌گویند ازیریس نخستین کسی بود که میوه را از درختان چید، تاک را بر دیرک‌ها نهاد و انگور را عمل آورد. برای آنکه این اکتشافات سودمند را به همه‌ی مردمان بیاموزد همه‌ی حکومت مصر را به زنش ایزیس سپرد و پای در عرصه‌ی گیتی نهاد و هر جا که رسید برکات تمدن و کشاورزی را اشاعه داد. در سرزمین‌هایی که آب و هوای نامساعد یا خاک نامرغوب اجازه‌ی کشتِ تاک را نمی‌داد به مردم یاد داد که نیاز به شراب را با ساختن آبجو رفع کنند. با ثروتی که از هدایای ملل قدردان اندوخته بود به مصر بازگشت و به خاطر منافعی که عاید بشریت کرده بود همگان او را چون ایزدی دوست می‌داشتند و می‌پرستیدند. اما برادرش سِت (که یونانیان تیفون می‌نامیدند) با هفتاد و دو تن دیگر بر ضد او توطئه کرد. او که اندازه‌ی پیکر برادرش اُزیریس را مخفیانه برداشته بود صندوقی به همان اندازه ساخت و سخت آراست و آن‌گاه در یک مجلس عیش و نوش صندوق را پیش آورد و شوخی‌کنان گفت آن را به کسی خواهد بخشید که کاملاً در آن جا بگیرد. همه یکایک امتحان کردند اما هیچ‌کس با صندوق هم‌اندازه نبود. آخر از همه ازیریس به درون صندوق رفت و جا شد. در این لحظه توطئه گران پیش دویدند و درِ جعبه را نهادند و بی‌درنگ میخکوب کردند، با سرب اندودند و در رود نیل افکندند. این در هفدهم ماه اثیر که ماه در برج عقرب است و در بیست و هشتمین سال سلطنت یا حیات ازیریس رخ داد. ایزیس وقتی ماجرا را فهمید، طرّه‌ای از گیسویش را برید، به عزا نشست و زمین و آسمان را در جستجوی ازیریس نالان زیر پا گذاشت.

مرگ فجیع او.

ایزیس پیکر او را جستجو می‌کند.

به باتلاق‌های پاپیروس در مصب نیل پناه می‌بَرَد.

به راهنمایی خدای خرد به باتلاق‌های پاپیروس مصب رود نیل پناه برد. هفت عقرب در سفرش با او همراه بودند. شبی خسته به درِ خانه‌ی زنی درآمد، زن هراسان از دیدن عقرب‌ها در به روی ایزیس بست. پس یکی از عقرب‌ها از زیر در به درون خزید و بچه‌ی او را نیش زد و کشت. اما چون ایزیس ناله‌ی زن را شنید قلبش به درد آمد و دست بر پیکر بچه نهاد و جادویی در کار کرد و زهر از تنِ کودک رفت و او زنده شد. سپس خود ایزیس نیز در باتلاق پسری به دنیا آورد. وقتی که به شکل بازی بر سر جنازه‌ی شوهرش بال و پر می‌زد او را

ایزیس و کودک نوزادش هوروس.

آبستن شده بود. کودکِ نوزاد هوروس بود که در جوانی هارپوکراتِس یعنی هوروسِ کودک نامیده می‌شد. بوتو، الهه‌ی شمال، او را از خشم عموی تبهکارش «ست» در امان می‌داشت. اما مراقبت وی کافی نبود. زیرا روزی که ایزیس به نهانگاهِ پسر خردسالش درآمد او را روی زمین خشک و بی‌جان یافت: کژدمی او را نیش زده بود. آنگاه ایزیس از درگاهِ «را» خدای خورشید یاری خواست. خدا دعای او را اجابت کرد، ارابه‌اش را نگهداشت و توت را پایین فرستاد تا طلسمی به او بیاموزد که پسرش را دوباره زنده کند. ایزیس اورادِ جادو را خواند و زهر کژدم از تنِ هوروس به در آمد و هوا جای آن را گرفت و او زنده شد. توت به آسمان برشد و دوباره در ارابه‌ی خورشید نشست و جهان دوباره رنگ روشنایی و شادی گرفت.

پیکر ازیریس به بیبلوس می‌رسد و ایزیس در آنجا پیدایش می‌کند.

در این بین جعبه‌ی محتوی پیکر ازیریس با موج‌های رود به دریا رسید و سرانجام در بیبلیوس در ساحل سوریه به خشکی نشست. درخت «اریکا»ی زیبایی ناگهان بسته شد و جعبه را در میان تنه‌ی خود جای داد. شاه آن سرزمین که از آن درخت خوشش آمده بود، آن را برید و به صورت یکی از ستون‌های قصر خود درآورد اما نمی‌دانست که جعبه و جسد ازیریس در آن است. خبر به ایزیس رسید و او به بیبلیوس سفر کرد و در هیئتی محزون و چشمانی اشک‌بار کنار چاهی نشست. با کسی سخنی نمی‌گفت تا کنیزکان شاه آمدند و او با مهربانی به آنان سلام گفت و موهایشان را بافت و از تن خدایی خود عطری شگفت در آنان دمید. اما چون ملکه بافه‌ی گیسوان کنیزکانش را دید و عطری را که از آنان برمی‌خاست بویید، دنبال زن ناشناس فرستاد و به قصر خود آورد و پرستاریِ بچه‌اش را به او سپرد. ایزیس به جای پستانْ انگشت‌اش را در دهان بچه نهاد تا بمکد و شبانه همه‌ی عناصر فانیِ او را آتش زد و خود به صورت پرستویی در اطراف ستونی که پیکر برادرش را در خود داشت به پرواز درآمد و نغمه‌ی ماتم سرداد. اما ملکه از نهانگاه مراقب او بود و چون کودکش را در آتش دید فریاد زد و به این وسیله از نامیرا شدن‌اش جلوگیری کرد. آنگاه الهه خود را نشان داد و ستون تالار را از او خواست. آن را به او بخشیدند و ایزیس جعبه را از داخل ستون درآورد و بر روی آن افتاد و در آغوشش گرفت و چنان نالید که کوچک‌ترین فرزند شاه از ترس بر جای خود مُرد. الهه تنه‌ی درخت را در پارچه‌ای نفیس پیچید و روغن خوشبو بر آن ریخت و به شاه و ملکه داد و آن چوب هنوز در معبد ایزیس باقی است و اهالی بیبلیوس آن را می‌پرستند. ایزیس صندوق را در زورقی نهاد و بزرگ‌ترین فرزند شاه را با خود برداشت و به راه افتاد. وقتی که تنها شدند، صندوق را گشود، صورت خود را بر صورت برادر نهاد و او را بوسید و گریست. اما کودک آهسته به پشت سرِ الهه رفت و اعمال او را نظاره می‌کرد، الهه برگشت و با خشم به او نگریست و کودک طاقت نگاه او نیاورد و مُرد. بعضی عقیده دارند که چنین نبود و کودک در دریا افتاد و غرق شد. مصریان در جشن‌های خود از او با نامِ مانِروس در ترانه‌ها یاد می‌کنند.

تیفون پیکر ازیریس را تکه تکه کرد و ایزیس آن‌ها را یافت.

اما ایزیس صندوق را جاگذاشت و به دیدار پسرش هوروس در شهر بوتو رفت و تیفون در شبی مهتابی که ماه بدر کامل بود در حال شکار گراز صندوق را یافت. پیکر ازیریس را شناخت و چهارده تکه کرد و پراکند، اما ایزیس در قایقی از برگ پاپیروس در مرداب‌ها می‌گشت و در جستجوی تکه‌های پیکر بود. به همین سبب هنگامی که مردم در قایقی از پاپیروس باشند تمساح‌ها به آن‌ها آسیب نمی‌زنند زیرا از الهه می‌ترسند یا حرمتش را می‌دارند. برای همین هم هست که ازیریس در مصر گورهای فراوان دارد زیرا خواهرش هر تکه‌ی پیکر او را هر جاکه یافت دفن کرد. بعضی دیگر بر آنند که او نقشی از برادر را به نشانه‌ی پیکر او در هر شهر دفن کرد تا ازیریس را در همه جا بپرستند و تیفون نتواند گور حقیقی را پیدا کند. با این‌حال، ماهیان اندام تناسلیِ ازیریس را خورده بودند. و ایزیس به جای آن نقشی ساخت که مصریان در مراسم خاصِ این روز از آن استفاده می‌کنند.

روایت دیودوروس سیکولوس درباره‌ی دفن ازیریس.

دیودوروس سیکولوس مورخ می‌نویسد «ایزیس همه‌ی اندام‌های برادرش جز آلتِ تناسلیِ او را یافت و چون می‌خواست گورِ شوهرش ناشناس بماند و همه‌ی مردمِ سرزمین مصر آن را محترم دارند تدبیری به کار برد. از موم و ادویه نقش‌هایی مطابق با پیکر ازیریس از هر اندامِ او ساخت. سپس کاهنان را یکایک خواست و سوگندشان داد که آن‌چه را به آنان فاش می‌کند باکسی در میان نگذارند. آن‌گاه به هر یک در خفاگفت که دفن پیکره را فقط به او می‌سپارد و منافعی را که از این راه عاید آنان می‌شود برشمرد و وادارشان کرد که پیکره را در سرزمین خود دفن کنند و ازیریس را چون خدایی محترم دارند. سپس از آن‌ها خواست که یکی از حیوانات سرزمین خود را به انتخاب خود وقف کنند و تا زنده است همچون ازیریس مقدسش بدانند و چون مُرد به احترامش مراسم تشییع برپا دارند و برای آن‌که کاهنان را به انجام‌دادن این کارها ترغیب کند یک سومِ سرزمین را به آنان داد تا در آن خدمت و عبادتِ خدایان کنند. همین‌طور، آمده است که کاهنان به شوق برکات ازیریس و برای خوشامد ملکه و به انگیزه‌ی اندوختن ثروت همه‌ی آموخته‌های ایزیس را عملی کردند. تا امروز هر یک از کاهنان تصور می‌کند که ازیریس در سرزمین او مدفون است، و حیوانی را که در آغاز تقدیس شده بود محترم می‌دارد و چون می‌میرد در مراسم تدفین آن عزاداری ازیریس را تجدید می‌کند. اما گاوان مقدس، که یکی آپیس و دیگری مِنویس نام دارد، به ازیریس وقف شده‌اند و مقرر است که همه‌ی مردمِ مصر آنان را بپرستند زیرا بیش از هر حیوان دیگری به کاشفانِ غلات در کاشتن بذر و اشاعه‌ی منافع کشاورزی یاری داده‌اند*.»

پاره‌های پیکر ازیریس در نقاط مختلف مصر چون یادگاری محفوظ ماند.

چنین است اسطوره یا افسانه‌ی ازیریس آن‌گونه که نویسندگان یونانی نوشته‌اند و از اشارات و یادآوری‌های کمابیش پراکنده‌ی ادبیات بومی مصر برمی‌آید. کتیبه‌ای بزرگ در معبد دندرا صورتی از گورهای خدایان ارایه می‌دهد و متون دیگر برآنند که پاره‌های پیکر او

چون یادگاری مقدس در صومعه‌های مختلف باقی است. به این ترتیب، قلبش در آتریبیس، ستون فقراتش در بوسیریس، گردنش در لتوپولیس و سرش در ممفیس بود. در این‌گونه موارد می‌بینیم که بعضی اندام‌های مقدس وی به طور معجزه‌آسایی تکثیر می‌شدند. سرش مثلاً هم در ابیدوس بود و هم در ممفیس؛ و پاهایش که بسیار بلند بود چند آدم معمولی را کفایت می‌کرد. با این‌حال، ازیریس از این نظر در مقایسه با دنیس قدیس که هفت سر از او باقی مانده است و همه نیز اصل‌اند چیزی نیست.

ایزیس و نفتیس برای اُزیریس عزاداری کردند.

به گزارش بومیانِ مصری که مکمل نوشته‌های پلوتارک است، وقتی ایزیس پیکر شوهرش ازیریس را یافت، با خواهرش نفتیس کنار آن نشست و نوحه‌ای بر او خواند که در اعصار بعدی نمونه‌ی عزاداری مصری برای مردگان شد. آنان چنین ندبه کردند: «به خانه‌ات درآ، به خانه‌ات درآ، ای خدا بیا! به خانه‌ات بیا. تو را دشمنی نیست. ای خدای مهربان، به خانه‌ات درآ، تا بر من ظاهر شوی. من خواهر توام که بسیارت دوست می‌دارم. نباید که از من جدا شوی. ای مرد زیبایم به خانه‌ات بیا... نمی‌بینمت اما باز دلم هوای تو دارد و چشمانم مشتاقِ تُست. به سوی آن که دوستت دارد برگرد، آن که تو را، ای آنه‌فِر، ای خجسته‌پی، دوست می‌دارد! به سوی خواهرت برگرد، به سوی همسرت، همسرت که هنوزش دل در هوای تست، برگرد. به سوی کدبانویت برگرد. من خواهر توام از یک مادر، تو از من دور نخواهی بود. خدایان و مردمان رو به سوی تو کرده‌اند و برایت همگی می‌گریند... من در پی توام گریان، ناله‌هایم به آسمان برمی‌شود اما تو صدایم را نمی‌شنوی؛ منم، خواهر تو که در زمین بر او عاشق بود؛ بر کسی عاشق نبودی جز من، ای برادرم! برادرم!» این مرثیه برای جوانی زیبارو که تکه تکه شده است مرثیه‌ی آدونیس را به یاد می‌آوَرَد. لقب آنه‌فریا «موجود نیک» که به او داده‌اند حاکی از سود و خیری است که عموم روایات به ازیریس نسبت داده‌اند. این هم رایج‌ترین لقب او و هم یکی از نام‌های شاهیِ او بود.

اُزیریس دوباره زنده شد و در دنیای دیگر فرمانروا و داور مردگان است.

مرثیه‌ی دو خواهرِ گریان بیهوده نبود. به خاطر اندوه او، «را»، خورشید-خدا، آنوبیس خدای شغال‌سر را فرو فرستاد و او به یاری ایزیس و نفتیس، توت و هوروس، اجزای پراکنده‌ی پیکرِ خدای مقتول را گردآورد، در پارچه‌ای پیچید، و در همه‌ی مراسمی که مصریان می‌بایست برای اجزای پیکرِ خدای از دست رفته برپا می‌کردند ناظر بود. آنگاه ایزیس با بال‌هایش خاک را برآشفت: ازیریس از نو زنده شد و از آن پس در جهانِ دیگر بر مردگان شاه شد و لقبِ فرمانروای جهان زیرین، فرمانروای ابدیت و سلطان مردگان یافت. ازیریس آن‌جا در تالار بزرگِ «دو حقیقت» به دستیاریِ چهل‌ودو مشاور به نمایندگی از چهل‌ودو منطقه‌ی اصلی مصر به داوریِ اعمالِ انسان‌های مُرده می‌نشست و اعترافات آنان را می‌شنید و اعمال‌شان را در ترازوی عدل می‌سنجید و به نیکوکاران پاداش زندگی ابدی و به گناهکاران مجازات مناسب مقرر می‌داشت.

مصریان در رستاخیز ازیریس وعده‌ی زندگی جاوید پس از مرگ برای خود می‌یافتند.

مصریان در رستاخیز ازیریس وعده‌ی زندگی جاوید پس از مرگ برای خود می‌یافتند. معتقد بودند که اگر بازماندگان مراسمی همانند مراسمی که خدایان برای ازیریس برگزار کردند برای مردگان انجام دهند، آنان در جهان دیگر زندگی جاوید می‌یابند. از این رو مراسم مصریان برای مردگان تقلید دقیقِ مراسمی بود که آنوبیس، هوروس، و بقیه برای خدای مرده برگزار کرده بودند. «در هر مراسم تدفین، نمایشی از آیین رمزیِ مقدس اجرا می‌شد که در قدیم برای ازیریس اجرا شده بود و پسرش، خواهرانش و یارانش بر پیکر لت و پار شده‌اش گرد آمده و با طلسم و ترفند او را به حالت مومیایی درآورده و از نو زنده‌اش کرده بودند تا در جهان دیگر زندگی تازه‌ای شروع کند. جسد مومیاییِ مراسم همان ازیریس بود، زنانِ عزادارِ حرفه‌ای دو خواهرش ایزیس و نفتیس بودند، آنوبیس، هوروس، همه‌ی خدایانِ افسانه‌ی اُزیریس در اطراف جسد جمع می‌شدند.»

هر مُرده‌ی مصری با اُزیریس یکی می‌شد.

به این ترتیب هر مرده‌ی مصری با ازیریس همسان می‌گشت و نام او را می‌گرفت. از عصر «سلطنت میانه» به این سو رسم رایج بود که مرده را «ازیریس فلان» بنامند که گویی خودِ خدا است و بر لقبش عنوان «راستگو» بیفزایند زیرا راست گفتن خصلتِ ازیریس بود. هزاران مقبره‌ی سنگ‌نبشته و نقش‌دار که در دره‌ی نیل بیرون آمده است ثابت می‌کند که آیین رمزی رستاخیز برای هر مرده‌ی مصری اجرا می‌شد. همچنان‌که ازیریس مرد و دوباره زنده شد. مردمان نیز امیدوار بودند مثل او از مرگ به زندگی ابدی بپیوندند.

به این ترتیب طبق آن‌چه که یک سنّت عام بومی می‌نماید ازیریس فرمانروای خوب و محبوبی در مصر بود که به مرگی فجیع مُرد اما از مرگ بازرست و آن‌گاه چون خدایی پرستیده شد. پیکرتراشان و نگارگران، هماهنگ با این سنّت، همواره او را به شکل انسان شکوهمندی در هیأت فرمانروای مُرده‌ای پیچیده در پارچه‌ی مومیایی، اما تاجی شاهانه بر سر و عصای سلطنت در دست که از لفاف بیرون مانده بود، نشان می‌دادند. دو شهر بیش از جاهای دیگر با اسطوره یا خاطره‌ی او مربوط بود. یکی بوسیریس در مصر سفلی که می‌گویند ستون فقرات ازیریس در آن بود و دیگری آبیدوس در مصر علیا قرار داشت که به داشتن سرِ او مفتخر بود. آبیدوس با برخورداری از جلالِ خدایی نه زنده که مرده، از صورت آبادی‌یی گمنام، از اواخر «سلطنت قدیم» به مقدس‌ترین مکان در مصر تبدیل شد. مقبره‌ی ازیریس در آن‌جا ظاهراً برای مصریان همان بوده است که کلیسای مرقد مقدس در اورشلیم برای مسیحیان است. آرزوی هر مرد دینداری بود که جسدش در تربت مقدس در کنار مقبره‌ی ازیریسِ جلیل مدفون شود. به واقع معدودی چنان ثروتی داشتند که به این امتیاز نایل شوند. زیرا غیر از هزینه‌ی مقبره‌ای در شهر مقدس صرفِ حمل مومیایی‌ها از مسافت‌های دور تا شهر هم دشوار و هم پرهزینه بود. با این‌حال بسیاری افراد چنان مشتاق برخورداری از برکات مقبره‌ی مقدس در زمان مرگشان بودند که وصیت می‌کردند

بازماندگان جنازه‌ی آن‌ها را به آبیدوس برده و مدتی کوتاه در آن‌جا نگه‌دارند و سپس از راه رودخانه بازگردانند و در مقبره‌ای که در سرزمین خودشان آماده شده بود به خاک سپارند. بقیه، بنایی یادبود یا لوحه‌ای یادمان در کنار مقبره‌ی خدای مرده و برانگیخته شده‌ی خود درست کرده بودند تا شاید به این وسیله در برکتِ رستاخیز سعادت‌بار سهیم گردند.

مبارزه‌ی ست و هوروس، برادر و پسر ازیریس، بر سرِ تاج و تخت مصر.

اگر به افسانه‌ی مصری بتوان اعتماد کرد، محاکمه‌ها و مسابقه‌های خاندان شاهی با بازگشت اُزیریس به زندگی و ارتقایش به مقام خدای داور در جهان مردگان موقوف نشد. وقتی هوروسِ کهتر، پسر اُزیریس و ایزیس، به سن مردی رسید، روح پدر شاه‌وار و مقتولش، چون هملتِ دیگری، بر او ظاهر شد و ترغیبش کرد که انتقام قتل ناروا و ناجوانمردانه‌ی او را از عمویش بازستاند. مرد جوان که بدین‌گونه تشجیع شده بود بر آن نابکار حمله برد. نبردی مهیب درگرفت که چندین روز طول کشید. هوروس در نبرد یک چشم از دست داد و سِت به طور وخیم‌تری دچار قطع عضو شد. سرانجام توت مبارزان را جدا کرد و زخم‌هاشان را التیام داد و با تف کردن در چشم هوروس آن را مداوا کرد. بنا بر گزارشی، نبرد در بیست‌وششم ماه توت درگرفت. عموی مکار که در عرصه‌ی کارزار شکست‌خورده بود این بار در برابر برادرزاده‌ی شریفش به قانون متوسل شد. بر او تهمت حرامزادگی بست تا بلکه به این وسیله او را از وراثت خلع کند و به خودش اختصاص دهد. دعوا در دادگاه عالی خدایان در تالار بزرگ هلیوپولیس طرح شد. توت، خدای خرد، از اُزیریس به دفاع برخاست و قضات عالی رأی دادند که «قول اُزیریس درست است.» علاوه بر این حکم دادند که هوروس پسر مشروع پدرش است. به این ترتیب آن شاهزاده جانشین پدر شد و بر تخت سلطنتِ اُزیریسِ شوربخت جلوس کرد.

افسانه‌های مبارزه‌ی این دو شاید خاطره‌ی رقابت‌ها در خاندان سلطنتی است.

این‌گونه افسانه‌های مربوط به رقابت بر سر تخت شاهی مصر شاید یادگار مبارزات واقعی‌ی درونِ خاندان‌های شاهی است که با هدفِ تغییردادنِ حق جانشینی از تبار زن به تبار مرد صورت می‌گرفت. زیرا در نظام مادرتباری وارثِ تاج و تخت یا برادر شاهِ درگذشته یا پسر خواهرِ او است، در حالی که در نظام پدرتباری وارث تاج و تخت پسرِ شاهِ درگذشته است. در افسانه اُزیریس وارثانِ رقیب سِت و هوروس‌اند، سِت برادرِ شاه فقید و هوروس پسر شاه فقید است. هرچند که البته هوروس در واقع هر دو حق را نسبت به سلطنت داشت زیرا هم پسر خواهر شاه بود و هم پسر خود شاه. به نظر می‌رسد کوشش مشابهی برای تغییر دادنِ حق جانشینی به رقابت‌های مشابهی در رُم انجامیده است.

پیوستگی اوزیریس با بیبلوس.

این افسانه که پلوتارک ثبت کرده است و اُزیریسِ متوفا را با بیبلوس در فنیقیه پیوند می‌دهد بی‌تردید متأخر و احتمالاً ناموثق است. احتمال دارد افسانه از شباهتی ناشی شده باشد که پرستش اُزیریسِ مصری با پرستش آدونیس فنیقی در آن شهر داشته است. اما ممکن است که داستان مبنایی محکم‌تر از این اشتباه لفظی نداشته باشد. زیرا بیبلیوس نه‌تنها نام

شهری است، واژه‌ای یونانی به معنیِ پاپیروس نیز هست و از آنجا که گفته می‌شود ایزیس پس از مرگ اُزیریس به باتلاق‌های پاپیروس در مصب رود نیل پناه برد و در آنجا پسرش هوروس را به دنیا آورد و بزرگ کرد، نویسنده‌ای یونانی شاید آن گیاه را با شهری به همان اسم اشتباه گرفته است. به هر صورتی که بوده باشد، پیوستگی اُزیریس با آدونیس در بیبلیوس به قصه‌ای غریب راه داد. می‌گویند هر سال مردمانِ آن سوی رودخانه‌های اتیوپی نامه‌ای به زنان بیبلیوس می‌نوشتند و خبر می‌دادند که آدونیسِ گمشده و ماتم‌انگیخته پیدا شده است. نامه را در گلدانی سفالین می‌نهادند و مُهر می‌کردند و به رود می‌سپردند تا با آن به دریا می‌رسید. موج‌ها گلدان را به بیبلیوس می‌بُرد و هر سال هنگامی که زنان سوری به خاطر سَرورِ مرده‌ی خود می‌گریستند به آنجا می‌رسید. گلدان را از آب می‌گرفتند و باز می‌کردند. نامه را می‌خواندند. زنان گریان اشک از دیدگان می‌ستردند، زیرا آدونیس مفقود پیدا شده بود.

فصل ۱۲

عید نیایش برای ارواح

ما هنوز باید جشنوارەهای اُزیریس در تقویم رسمی را تا جایی که نویسندگان یونانی شرح داده‌اند یا در یادمان‌ها ثبت شده است بررسی کنیم.

مصائب اُزیریس را در سایس به صورت مراسم تعزیه نمایش می‌دادند.

هرودوت می‌گوید که گور ازیریس در سایس در مصر سفلیٰ بود و آن‌جا دریاچه‌ای است که در کنار آن مصائب آن خدا را شبانه نمایش می‌دادند. شبیه‌سازی مصائب خداوند سالی یک بار صورت می‌گرفت. مردم عزاداری می‌کردند و به نشانه‌ی ماتم مرگ خداوند بر سر و سینه می‌کوفتند، تمثال گاوی ساخته شده از چوب مطلّا را با خورشیدی زرین بین شاخ‌هایش، از تالاری که در آن نگهداری می‌شد بیرون می‌آوردند. گاو بدون شک نماینده‌ی خودِ ایزیس بود، زیرا گاوها نذر ایزیس بودند و او را معمولاً با شاخ‌های گاو بر سرش، یا حتی صورت زنی با سرِ گاو تصویر می‌کردند. احتمال دارد که بیرون‌آوردنِ تمثالِ گاوْ شکل نماد جستجوی الهه در پی جنازه‌ی اُزیریس بود؛ زیرا این تعبیر محلیِ مصریان از یک آیین مشابه بود که در زمان پلوتارک در هنگام انقلاب زمستانی برگزار می‌شد و در آن گاو مطلّا را هفت بار دور معبد می‌گرداندند. مشخصه‌ی بزرگِ جشنواره چراغـانیِ شـبانه بـود. مـردم بیرونِ خانه‌هاشان چراغ‌های روغن‌سوز نصب می‌کردند که سراسر شب روشـن مـی‌ماند. مراسم به سایس محدود نمی‌شد و در سراسر مصر رواج داشت.

چراغانی کردن خانه‌ها در سراسر مصر در شب جشن حاکی است که این آیین مراسم نیایش برای ارواح بود.

این چراغانیِ سرتاسریِ خانه‌ها در یک شب از سال نشان می‌دهد که جشنواره گویی نه فقط یادبود مرگِ ازیریس بلکه همه‌ی مردگان، و به عبارت دیگر عید نیایش برای ارواح (All Souls night) بوده است. اعتقاد رایجی است که ارواح مردگان در شبی از سال از خانه‌های پیشین خود بازدید می‌کنند و مردم در این فرصتِ مهم با چیدن غـذا بـرای آنـان آمـاده‌ی پذیرایی از ارواح می‌شوند و چراغانی می‌کنند تا در مسیر تاریک‌شان از گورستان و بالعکس رهنماشان باشد. نمونه‌های زیر مراسم را توضیح می‌دهد.

جشن سالانه‌ی مردگان در بین اسکیموها.

اسکیموهای سن‌میشل و رودخانه‌ی یوکونِ سفلیٰ در آلاسکا هر سال در پایان نوامبر یا آغاز دسامبر یک جشنواره‌ی مردگان و همین‌طور جشنواره‌ی بزرگ‌تری هر چند سال یک بار برگزار می‌کنند. در این مناسبت‌ها برای ارواح بازگشته خوردنی، آشامیدنی و لباس در

باشگاهِ دهکده یا **کاشیم** قرار می‌دهند و آن‌جا را با چراغ‌های روغن‌سوز روشن می‌کنند. هر مرد یا زنی که بخواهد از روحِ دوستِ درگذشته‌اش پذیرایی کند در جایی از باشگاه که معمولاً پاتوق متوفا بود چراغی می‌افروزد. این چراغ‌ها پر از روغن خوک آبی تا پایانِ جشنواره شب و روز روشن می‌مانَد. معتقدند که چراغ‌ها راهنمای اشباح برای بازدید از خانه‌ی پیشین و بازگشت‌شان به سرزمین مردگان است. اگر کسی در باشگاه چراغ نیفروزد و روشن نگه ندارد، روحی که مورد نظر اوست نمی‌تواند راهش را پیدا کند و از جشن محروم می‌مانَد. در شب جشن نزدیک‌ترین خویشاوندِ مذکّر به گورستان می‌رود و با خاک‌کردنِ نمونه‌ی کوچکی از نیزه‌ی شکار خوک دریایی یا بشقابی چوبی، بسته به این‌که متوفا مرد یا زن باشد، روح را دعوت می‌کند. نشانه‌های متوفا در این لوازم نقش می‌شود. وقتی همه چیز آماده شد، ارواح در آتشگاهی که زیر باشگاه است جمع می‌شوند و در لحظه معین از کف زمین بالا می‌آیند و در تنِ هم‌اسم‌های خود وارد می‌شوند و خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و لباس‌های پیشکشی به نام مردگان به آنان عرضه می‌شود. به این ترتیب هر شبحی آن‌چه را که در جهان دیگر نیاز دارد به دست می‌آورَد. پس از اجرای سرودهای دعوت از مردگان، برگزارکنندگان جشن از هر بشقاب کمی برمی‌دارند و به عنوان پیشکشی به سوی ارواح می‌اندازند، سپس هرکس کمی آب به زمین می‌ریزد به نحوی که در زمین فرو رود. معتقدند که به این وسیله جوهره‌ی همه‌ی غذاها و نوشیدنی‌ها به ارواح می‌رسد. بقیه غذاها را سپس بین حاضران تقسیم می‌کنند و آنان با ولع می‌خورند. مراسم با رقص و آواز به پایان می‌رسد و ارواح به جایگاه خود برمی‌گردند.

روشن‌کردن چراغ برای مردگان.

بومیان کالیفرنیا هر سال مراسم عزاداری برای مردگان برپا می‌کردند که در بعضی از آن‌ها ارواحِ درگذشتگان در تن اشخاص زنده مجسم می‌شد. ده دوازده مرد با چند روز پرهیز به خصوص نخوردنِ گوشت آماده‌ی اجرای نقش ارواح می‌شدند. خود را رنگ می‌زدند، سیاه می‌کردند، با پرها و علف می‌آراستند تا شناخته نشوند و در آبادی به رقص و آواز می‌پرداختند یا شب‌هنگام مشعل به دست در جنگل جست و خیز می‌کردند. پس از مدتی خود را به بستگانِ مردگان نشان می‌دادند و آنان گویی که دوستان و یارانِ مرده‌شان واقعاً بازگشته باشند با دیدن این مردهای صورتک‌زده یکباره شروع به ماتم‌سرایی می‌کردند، پیرزنان به نشانه‌ی عزا چهره می‌خراشیدند و با سنگ بر سینه می‌زدند. این نمایش معمولاً در فوریه برگزار می‌شد و در ضمن آن ایام پرهیز در دهکده برقرار بود.

جشن سالانه‌ی مردگان در بین بومیان کالیفرنیا.

میزتک‌های مکزیک معتقد بودند که ارواح مردگان در ماه دوازدهم هر سال، که با ماه نوامبر مصادف می‌شود، بازمی‌گردند. در این «نیایش برای ارواح» خانه‌ها را برای پذیرایی از آنان می‌آراستند. ظرف‌های غذا و نوشیدنی روی میزی در اتاق اصلی چیده می‌شد و اهل خانه مشعل به دست به پیشباز می‌رفتند تا از ارواح دعوت کنند که وارد خانه شوند. سپس

جشن سالانه‌ی مردگان در بین میزتک‌های مکزیک.

خود به خانه بازمی‌گشتند و دور میز زانو می‌زدند و چشم بر زمین دوخته دعا می‌کردند که ارواح پیشکش‌ها را بپذیرند و برکت خدایان را شامل حال خانواده کنند. تا صبح همچنان زانو زده و چشم بر زمین دوخته می‌ماندند و کسی جرأت نداشت به میز بنگرد وگرنه سرکشیدن به غذا خوردن ارواح بود و توهین به آن‌ها تلقی می‌شد. با تابیدن نخستین اشعه‌ی خورشید برمی‌خاستند و در دل شادمان بودند. ظرف‌های غذا را که به مردگان پیشکش شده بود به فقرا می‌دادند یا در جایی مخفی می‌کردند.

جشن سالانه‌ی مردگان در سومبا.

باز، بومیانِ سومبا*، جزیره‌ای در هند شرقی، جشنواره‌ی سال نو دارند که در عین حال جشنواره‌ی مردگان نیز هست. قبرستان در وسطِ دهکده است و در موعد معینی همه‌ی مردم به آن‌جا می‌روند و شروع به عزاداری و نوحه‌سرایی می‌کنند. آنگاه پس از مدتی رو کردن به تفریح و سرگرمی‌های رایج به خانه می‌روند و هر خانواده‌ای از مردگانش می‌خواهد که بازآیند. گمان می‌رود که ارواح می‌شنوند و دعوت را می‌پذیرند. برای آن‌ها برگ تنبول و دانه‌ی فوفل فراهم می‌کنند. در جلوِ هر خانه قربانی هم می‌کنند و دل و جگرش با برنج به مردگان پیشکش می‌شود. پس از مدتی این غذا بین زنده‌ها تقسیم می‌شود، آنان با گوشت و برنجِ موجود سوری می‌دهند که در معیشت تنگِ آن‌ها اتفاق نادری است. سپس سرخوشانه به بازی و رقص و آواز می‌پردازند و به این ترتیب جشنواره‌ای که با ماتم و نوحه‌سرایی آغاز شده بود بامسرت‌بارترین لحظات آن سال به پایان می‌رسد. اندکی مانده به سپیده‌دم میهمانانِ نامرئی برمی‌گردند. همه برای مشایعت آنان از خانه‌ها بیرون می‌آیند. در دستی نصفه‌ی نارگیل که محتوی اندک آذوقه‌ای برای مردگان است، و در دست دیگر تکه‌ی چوبِ کورسوز، دسته‌جمعی مردگان را بدرقه می‌کنند و همه با هم سرودخوانان با صدای زنگ، چوب‌های نیمسوز را تکان می‌دهند. این چنین در تاریکی ره می‌سپارند تا آن‌که با آخرین نغمه‌های سرود نارگیل‌ها و چوب‌های نیمسوز را در مسیر سرزمین ارواح پرتاب می‌کنند و ارواح را می‌گذارند که بقیه‌ی راه را خود ادامه دهند و به دهکده بازمی‌گردند.

جشن مردگان در بین داپاک‌های دریاییِ بُرنئو.

داپاک‌های دریایی در برنئو جشنواره‌ی بزرگی به افتخار مردگان در فواصل نامنظم برپا می‌کنند که ممکن است یک یا چند سال پس از مرگ شخص معینی باشد. همه‌ی آن‌هایی که از زمان برپاییِ آخرین جشنواره به بعد مرده‌اند و هنوز مراسمی برایشان برگزار نشده است در این جشن سهم دارند و یادآوری می‌شوند. بنابراین تعداد افرادی که جشن به یادبودشان برگزاری می‌شود شاید بسیار زیاد باشد به خصوص اگر از آخرین جشن زمان زیادی سپری شده باشد. در شب جشن زنان با شاخه‌های خیزران اشیای کوچک مختلفی درست می‌کنند و بر گور مردگان قرار می‌دهند تا در جهان دیگر مورد استفاده‌ی متوفا واقع شود. مردگان با زورقی از جهانِ دیگر می‌آیند. چون داپاک‌ها معمولاً از راه دریا و رودخانه سفر می‌کنند بنابراین گمان می‌رود که داپاک‌های مُرده نیز لابد باید چنین کنند. زورقی که مردگان را

به ساحل می‌آورَد چندان دیدنی نیست و به ظاهر زورق کوچکی ساخته شده از خیزرانی است که در پختنِ برنج از آن استفاده می‌شد. حتی آن را روی آب قرار نمی‌دهند بلکه در گوشه‌ای از خانه می‌اندازند. با این حال با اورادی که زنانِ ماتم‌سرای حرفه‌ای می‌خوانند زورقِ ساخته شده به جهان مردگان می‌رسد و آن‌جا به صورت قایق جنگیِ بزرگی درمی‌آید. مردگان شادمانه سوار آن می‌شوند و شتابان، با آخرین دعوت‌هایی که به آنان می‌رسد، به این جهان بازمی‌آیند. زورق همیشه تنگ غروب از راه می‌رسد زیرا در این زمان است که نوحه‌گر نوحه‌ی ماتم ساز می‌کند؛ اما راه چندان دراز است که ارواح تا سپیده‌دمان به خانه نمی‌رسند. برای رفع خستگی پس از این سفر دور و دراز خیزرانی پر از عرق برنج منتظر آن‌هاست و کسی به نیابت این کار را می‌کند. پیرمرد دلیری که از دیدار ارواح هراس ندارد به جای آن‌ها در میان فریادهای شادمانه‌ی بینندگان آن را سر می‌کشد. صبح بعد از جشن زندگان آخرین مراتب احترام را برای مردگان به جا می‌آورند. یادمان‌هایی از چوب سخت، اشیای کوچکی از خیزران و انواع غذاها را روی گورها می‌گذارند. ارواح با دیدن این هدایا دیگر هر ادعایی نسبت به بازماندگان خود را فرو می‌گذارند و از آن پس معاش خود را با دسترنج خود و عرق جبین تأمین می‌کنند. پیش از وداع آخرین برای خوردن و نوشیدن به خانه می‌آیند.

جشن سالانه‌ی مردگان در بین ناگاهای مانیپور.

به این ترتیب جشن مردگان که دایاک‌ها برگزار می‌کنند جشن گرامی‌داشتی شامل همه‌ی ارواح نیاکان نیست، یک آیین دلداری است که یک بار برای همیشه به منظورِ اطمینان از رفاه ابدیِ درگذشتگانِ اخیر، یا دست‌کم برای جلوگیری از بازگشت روح آن‌ها و ایجاد مزاحمت برای زندگان، برگزار می‌شود. احتمالاً غرض از جشنواره‌ی «بازگشت ارواح» (کاتی کاشام) که قوم تنگ‌کول‌ناگا در مانیپورِ آسام هر سال اواخر ژانویه برپا می‌کنند نیز همین است. در این مراسم بزرگ زنده‌ها در جلد مردگان فرو می‌روند و به این منظور اشخاصی شبیه اشخاصِ درگذشته انتخاب می‌شوند. آن‌ها را می‌آرایند و طوری با آنان رفتار می‌کنند که گویی واقعاً خودِ اشخاصِ مُرده دوباره زنده شده‌اند. این افراد در هیأت جدیدشان دسته‌جمعی در میدان دهکده به رقص می‌پردازند، زنان خویشاوند به آن‌ها غذا می‌دهند، آن‌گاه به در خانه‌ها می‌روند و خلعت می‌گیرند. جشن ده روز طول می‌کشد اما روز نهم مهم‌تر است. عصر با تاریک شدن هوا مشعل‌های عظیمی از چوب کاج برمی‌افروزند. زمان بازگشت ارواح نزدیک است. جانشینانِ زنده‌ی آن‌ها برای شام آخر به خانه‌ها دعوت می‌شوند و هدایای وداع بین خویشان اندوهگین‌شان که برای خداحافظی آمده‌اند تقسیم می‌کنند. با غروب آفتاب راه‌پیمایی آغاز می‌شود. پیشاپیش دسته‌ی مشعل‌داران حرکت می‌کنند، سپس بزرگان، مسلح و در لباس جنگی، قرار دارند و پشت سرشان مجسم‌کنندگانِ مرده‌ها آرام و موقر گام برمی‌دارند و دور و برشان خویشانِ درگذشتگان هلهله و ازدحام

می‌کنند. دسته آهسته و عزادار، شیون‌کنان، در تاریکی به سوی نقطه‌ای در منتهاالیه شمال دهکده که نشانه‌اش درخت عظیمی است پیش می‌رود. روشنایی مشعل‌ها برای راهنمایی‌کردنِ ارواح مردگان به آرامگاه آن‌هاست. لباس جنگی پوشیدنِ بزرگان قوم برای حفاظت آنان از خطرات و گزندهای بین راه است. در سر حد دهکده دسته می‌ایستد و مشعلداران مشعل‌ها را فرومی‌اندازند. در آن لحظه گمان می‌رود که ارواح مردگان به صورت آن مشعل‌های فرومیرنده درمی‌آیند و راه جهان آخرت در پیش می‌گیرند. پس دیگر نیازی به مجسم‌کنندگانِ آن‌ها نیست و آنان در همان محل همه‌ی آرایه‌ها و زیورهایشان را درمی‌آورند. وقتی جماعت به خانه برمی‌گردند هر خانواده‌ای باید مشعلی از چوب کاج برافروزد و بر سنگی در درگاه ورودی خانه قرار دهد؛ این کار را از روی احتیاط می‌کنند که روح خودشان نیز همراه ارواح مردگان به جهان دیگر نرود. هزینه‌ی این‌گونه گسیل داشتن مردگان به خانه‌ی آخرت بسیار سنگین است. وقتی بزرگِ خاندانی می‌میرد، باید قرض کرد، شالیزارها و خانه‌ها فروخت تا بتوان هزینه‌ی این انتقال را پرداخت. بدین‌گونه، زندگان برای غنی ساختن مردگانْ خود را به افلاس می‌کشند.

جشن سالانه‌ی مردگان در کامبوج.

جشنواره‌ی بزرگِ مردگان در کامبوج در آخرین روز ماهِ فاترابوت (سپتامبر ـ اکتبر) برگزار می‌شود، اما زمانی که ماه رو به نقصان می‌گذارد همه سرگرم تدارک جشن می‌شوند. در خانه‌ها نان و شیرینی می‌پزند، شمع روشن می‌کنند، عود و بخور می‌سوزانند و همه به یاد مردگان و دعوت از آنان سه بار می‌گویند «ای همه‌ی نیاکان ما که درگذشته‌اید، بازآیید و از آن‌چه برای شما تدارک دیده‌ایم تناول کنید و اولاد خود را برکت دهید و مسرورشان سازید.» پانزده روز بعد زورق‌های کوچکی از پوست درخت می‌سازند و در آن‌ها برنج، شیرینی، پول خرد، چوب‌های معطرِ برافروخته و شمع‌های روشن قرار می‌دهند. عصر زورق‌ها را به آب می‌اندازند و ارواح مردگان بر آن‌ها می‌نشینند تا به آرامگاه‌شان بازگردند. در این هنگام زندگان با آن‌ها وداع می‌کنند. می‌گویند «بروید به جاهایتان، بروید به سرزمین خود به کوهستان‌ها، به زیر تخته‌سنگ‌هایی که آرامْ جای شماست. بروید! بازگردید! پسران و نوه‌هایتان، به وقت خود، به یاد می‌آرندتان. پس بازمی‌گردید، بازمی‌گردید، بازمی‌گردید.» کنون رودخانه از آتش‌هایی پوشیده است که از دور می‌درخشند، اما به زودی امواج آن‌ها را به دورها می‌بَرَد و چون یک یک در دلِ تاریکی فرو می‌روند ارواح با آن‌ها به دیار دوردست رفته می‌شوند.

عید نیایش برای ارواح در بریتانی و دیگر نقاط فرانسه.

اعتقاد مشابه به بازگشت سالانه‌ی مردگان تا امروز در بسیاری از نقاط اروپا وجود دارد و در آداب مشابهی تجلی می‌کند. روزِ مردگان یا ***عید نیایش برای ارواح*** (day of All souls)، به قول ما، معمولاً در دوم نوامبر است. در بریتانیِ سفلیٰ ارواحِ درگذشتگان در شب آن روز برای دیدار زندگان می‌آیند. پس از تمام شدن نماز شام کشیشان و همسرایان به شیوه‌ای

آیینی حرکت می‌کنند که به «حرکت به خانه‌ی مردگان» (استوکدان در اوستا. ـ م) موسوم است و ماتم‌سرودی غریب به لهجه‌ی برتونی می‌خوانند. سپس مردم به خانه می‌روند، دور آتش جمع می‌شوند و از درگذشتگان سخن می‌گویند. کدبانوی خانه رومیزیِ سفیدی روی میز آشپزخانه می‌اندازد و رویش شراب سیب، ماست و کلوچه‌های داغ می‌چیند و با خانواده کنار می‌نشیند. توی اجاق کنده‌ی بزرگی روشن است که «کُنده‌ی مردگان» (kef ann Anaon) نامیده می‌شود. دیری نمی‌گذرد که صداهای دلخراشی از تاریکیِ بیرون سکوتِ شب را می‌شکند. این‌ها «آوازخوانانِ مرگ»اند که در کوچه‌ها می‌گردند و با آوازهای تند و هذیانیِ خودْ خوابیدگان را بیدار می‌کنند و با صدایشان به زندگان در بسترهای راحت یادآوری می‌کنند که برای ارواح بیچاره‌ی دردمند دعا کنند. همه‌ی آن شبْ مردگانْ خود را در کنار اجاق‌ها گرم می‌کنند و با غذاهایی که برایشان مهیا شده است ضیافت راه می‌اندازند. گاهی اهالی خانه‌ها هراسان صدای جیرجیر صندلی‌ها را در آشپزخانه یا خرد شدن برگ‌های خشک را در زیر پای ارواح در بیرون می‌شنوند. در کوهستان وُژگس در عید نیایش برای ارواح صدای پرابهت ناقوس‌های کلیسا مسیحیانِ مؤمن را به دعا برای آمرزش مردگان فرامی‌خوانَد. در حالی که ناقوس‌ها می‌نوازند، در بعضی خانواده‌ها رسم است که تختخواب‌ها را آماده کنند و پنجره‌ها را بگشایند، مسلماً برای آن‌که بگذارند ارواح بیچاره وارد شوند و بیاسایند. هیچ‌کس آن شب نمی‌تواند به صدای دعوت‌کننده‌ی ناقوس بی‌توجه باشد. نماز و دعا تا اواخر شب طول می‌کشد. وقتی آخرین ***«دی پروفاندی»*** قرائت شد بزرگِ خانواده آهسته رختخواب‌ها را مرتب می‌کند. آب مقدس بر آن‌ها می‌پاشد و پنجره‌ها را می‌بندد. در بعضی دهکده‌ها آتش در اجاق‌ها روشن است و سبدی میوه در کنار آن برای استفاده‌ی ارواح می‌گذارند.

عید نیایش برای ارواح در بلژیک.

در بروگِس، دنانت و سایر شهرهای بلژیک شمع‌های مقدس در شب عیدِ نیایش برای ارواح سر تا سر شب در خانه‌ها روشن است و ناقوس‌ها تا نیمه شب یا حتی تا صبح می‌نوازند. مردم هم‌چنین اغلب در سر قبرها شمع روشن می‌کنند. در شرین هووِل خانه‌ها را چراغانی می‌کنند و مردم دسته‌جمعی شمع‌های روشن در دست حرکت می‌کنند. یک رسم متداول در بلژیک خوردن «شیرینیِ ارواح» یا «نان ارواح» در شب یا روز عید نیایش برای ارواح است. شاید در اصل، همچنان که بین اسکیموها تا امروز نیز رسم است، گمان می‌کردند ارواح در تن خویشان‌شان حلول می‌کنند و در غذای زندگان شریک می‌شوند. همین‌طور در جشنواره‌های خاصِ مردگان در شمال هند رسم است که به برهمنان غذا دهند و گمان می‌رود غذایی که به این مردان مقدس داده می‌شود به درگذشتگان می‌رسد و روح افسرده‌ی آنان را تازه می‌کند. همین اعتقاد به خوردن و نوشیدنِ نیابتی شاید بسیاری از ضیافت‌های خاکسپاری را تا حدودی توضیح دهد. به هر صورت، در دیکسمود و جاهای

دیگر بلژیک می‌گویند با هر شیرینی که بخورید روحی را از برزخ می‌رهانید. در آنتورپ به شیرینی ارواح رنگی محلی می‌دهند و آن را با زعفرانِ زیاد درست می‌کنند؛ رنگ زرد تندِ شیرینی گویای شعله‌های آتش برزخ است. مردم آنتورپ در همان موسم مواظبند که درها و پنجره‌ها را نبندند مبادا که به ارواح آسیبی برسد.

شیرینی ارواح و عید نیایش برای ارواح در جنوب آلمان.

رسمِ پختن شیرینیِ ارواح، که گاهی فقط ارواح (souls) نامیده می‌شود، در عید نیایش برای ارواح در جنوب آلمان و اتریش متداول است؛ می‌توان گمان کرد که همه جا نان شیرینی اصلاً برای ارضای مردگان گرسنه بوده است هرچند که آن را اغلب زنده‌ها می‌خورند. در پالاتیناتِ علیا مردم در روز عید نیایش برای ارواح به خاطر ارواح مستأصل غذا در آتش می‌اندازند، روی میز برایشان شمع روشن می‌کنند و برای آمرزش آنان در حال دوزده نماز می‌گزارند. در سرِ قبرها نیز شمع روشن می‌کنند و ظرف‌های آب مقدس قرار می‌دهند و غذا برای تقویت ارواح پیشکش می‌کنند. در روز نیایش برای ارواح در سراسرِ پالاتیناتِ علیا هم‌چنین رسم است که نان شیرینی‌های خاصی از آرد اعلا می‌پزند و بین گدایان تقسیم می‌کنند و آن‌ها شاید به نیابت از طرف مردگان آن را می‌خورند.

عید نیایش برای ارواح در تیرول.

در تیرول رسوم و اعتقادات مشابهی هست. آن‌جا نیز «چراغ ارواح» روشن می‌کنند. این چراغی پُر از روغن خوک یا کره است که در عید نیایش برای ارواح روشن می‌کنند و روی طاقچی قرار می‌دهند تا ارواح بینوایی که از آتش برزخ فرار کرده‌اند از روغن آب‌شده‌ی آن بر سوختگی‌های بدن‌شان بمالند و عذاب و دردشان تخفیف یابد. بعضی‌ها سراسرِ آن شب شیر و نان روغنی (دونات) هم روی میز برای آن‌ها می‌گذارند. روی قبرها نیز شمع مومی روشن می‌کنند و چنان با گُل می‌آرایند که گویی فصل بهار باشد. در تیرولِ ایتالیا مرسوم است که در روز نیایش برای ارواح نان یا پول به فقرا بدهند، در والدی لدرو بچه‌ها تهدید می‌کنند که اگر کسی اعانه‌اش را ندهد درِ خانه‌اش را کثیف می‌کنند. بعضی از دیگران در این روز سوپ لوبیا به فقرا می‌دهند. بعضی‌ها آن شب تُنگِ پر از آب در آشپزخانه می‌گذارند تا ارواح بینوا تشنگی‌شان را فروبنشانند. در بادن هنوز رسم است که

عید نیایش برای ارواح در بادن.

در عید نیایش برای ارواح و عید اولیا قبرها را با شمع و چراغ و گُل زینت دهند. گاهی در ترب شلغم آتش درست می‌کُنند و رویش نقش و نگاری می‌کَنَند که در تاریکی می‌درخشد. نتیجه‌ی این فانوس‌های شلغمی یا چیز دیگری را از سرِ قبری بدزدد روحِ آزرده‌ای که مورد دستبرد قرار گرفته است همان شب بر سارق ظاهر می‌شود و مالِ سرقت شده‌اش را مطالبه می‌کند. یادگاری از رسم کهنِ غذا دادن به ارواح در دادن شیرینیِ ارواح به فرزندان تعمیدی وجود دارد.

جشن نیایش برای ارواح در آبروتزی.

در روز اولیا (All Saint's Day)، اول نوامبر، مغازه‌ها و خیابان‌ها در آبروتزی پر از شمع است و مردم می‌خرند تا اول شب سر قبر خویشان‌شان روشن کنند، زیرا آن شب شب عید

نیایش برای ارواح، همه‌ی درگذشتگان برای دیدن خانه‌هایشان بازمی‌گردند و نیاز به روشنایی دارند تا راه را پیدا کنند. به همین سبب در خانه‌ها نیز سراسر آن شب چراغ را روشن می‌گذارند. مردم پیش از خواب، چراغ یا شمع روشن و نان و آبی روی میز می‌گذارند. مردگان از قبرهاشان بیرون می‌آیند و با هم در دهکده راه می‌افتند. اگر کسی سرِ تقاطع‌ها بایستد و چانه‌اش را بر چوب دوشاخی قرار دهد می‌بیندشان. نخست ارواحِ نیکان می‌گذرند و سپس ارواح مقتول و گناهکار می‌آیند. می‌گویند یک‌بار کسی این‌طور به تماشای حرکت ارواح پرداخت. روح‌های نیک به او گفتند که بهتر است به خانه برگردد اما او نپذیرفت و چون ارواحی را که از عقب می‌آمدند دید از فرط وحشت مُرد.

شیرینی ارواح در عید نیایش برای ارواح در انگلستان.

در کشور خود ما [انگلستان] اعتقاد کهن به بازگشتِ سالانه‌ی مردگان در رسمِ پختنِ «شیرینی ارواح» و خوردن یا تقسیم‌کردن‌اش بین فقرا در عید نیایش برای ارواح زنده مانده است. دختران دهاتی خانه به خانه می‌روند و با خواندن ترانه‌ای نان شیرینی طلب می‌کنند. در شراپشر تا قرن هفدهم رسم بود که در روز نیایش برای ارواح مقدار زیادی نان شیرینیِ ارواح روی میز بگذارند و اغلبِ مهمانان که به خانه می‌آمدند یکی برمی‌داشتند.

عید ظاهراً مسیحی‌ی نیایش برای ارواح در ۲ نوامبر احتمال می‌رود جشنِ سلتی‌ی مردگان باشد که کلیسا در ۹۹۸ میلادی اقتباس کرد.

مقایسه‌ی این رسوم اروپایی با آیین‌های مشابه باستانی تردیدی باقی نمی‌گذارد که عیدِ ظاهراً مسیحیِ نیایش برای ارواح همان جشنواره‌ی کهنِ مردگان در دوران بت‌پرستی است که کلیسا چون نمی‌توانست یا نمی‌خواست از میان بردارد از روی مصلحت نادیده‌اش گرفت. اما رسمیت بخشیدن به این جشنواره را چرا در این روز خاص، دوم نوامبر، قرار داد؟ برای پاسخ‌دادن به این پرسش باید توجه کنیم که اولاً مراسمی از این نوع را غالباً در آغاز سال جدید برگزار می‌کنند و ثانیاً مردم اروپای شمال غربی یعنی سلت‌ها و تیوتون‌ها ظاهراً آغاز سال‌شان را اول زمستان قرار می‌دادند؛ سلت‌ها آن را از اول نوامبر و تیوتون‌ها از اول اکتبر حساب می‌کردند. اختلاف تاریخ‌ها شاید ناشی از تفاوت اقلیمی باشد. در سرزمین تیوتون‌ها در اروپای مرکزی و شمالی زمستان زودتر از سواحلِ معتدل‌تر و مرطوب‌تر اقیانوس اطلس، یعنی سرزمین سلت‌ها فرا می‌رسد. این ملاحظات نشان می‌دهد که جشنواره نیایش برای ارواح در دوم نوامبر یادگار سلت‌هاست و از بین آن‌ها به سایر اقوام اروپایی سرایت کرده است و آنان در عین حفظ جشن مردگان قدیم خودشان، شاید زمان آن را به دوم نوامبر تغییر داده‌اند. این حدس را آن‌چه از ایجاد و بلکه شناساییِ جشنواره توسط کلیسا می‌دانیم تأیید می‌کند. زیرا شناسایی نخست در آخر قرن دهم در فرانسه، یک کشور سلتی، صورت گرفت و جشنواره‌ی کلیسایی از آن‌جا به تدریج در سراسر اروپا گسترش یافت. اُدیلو راهبِ اعظمِ صومعه‌ی بزرگِ بندیکتین موسوم به کلوگنی در ۹۹۸ میلادی موجب این تغییر شد و فرمان داد که در همه‌ی صومعه‌های تحت نظرِ او باید نیایش رسمی در دوم نوامبر برای همه‌ی درگذشتگانِ مسیحی برگزار شود. این نمونه به تدریج سرمشق

برپایی‌ی عید نیایش برای ارواح توسط راهبِ کلوگنی.

ـ ـر مراکز مذهبی و اسقف‌ها قرار گرفت و این مراسمِ جدید را به قلمروِ خود وارد کردند. ـین‌سان جشنواره‌ی نیایش برای ارواح به تدریج در سراسر جهان مسیحیت جایگیر شد هرچند که عملاً کلیسا نه هرگز رسماً با فرمانی عمومی آن را تقدیس کرده یا چندان تأکید حـصی بر اجرای آن کرده است. در واقع، وقتی در دوران اصلاحات دینی (رفرماسیون) بـه ین جشن اعتراض شد، مقامات کلیسا ظاهراً آماده بودند که آن را منسوخ سازند. این ـ قعیت را با این نظریه به سادگی می‌توان توضیح داد که یک جشن یادبود قدیمیِ سلتی ـ ـی مردگان تا پایان قرن دهم در فرانسه درنگیده و سپس از روی مصلحت و نوعی مـتیـزدادن به بت‌پرستیِ جان‌سخت و مصّر سرانجام وارد آیین کاتولیک شده است. آگاهی از ـ ـشه‌ی بت‌پرستانه‌ی مراسم طبیعتاً مانع از آن بود که مقامات عالی کلیسا بر اجرای آن زیاد ـ کید کنند. به نظر می‌رسد که آنان به حق مراسم را نوعی برج دیده‌بانی می‌دانستند که می‌شد ـون به خطر انداختنِ دژ به موج خردگرایی واگذارش کرد.

جشن اولیا در اول نوامبر نیز احتمالاً جایگزین جشن باستانیِ مردگان شده است.

شاید بتوان گامی پیش‌تر رفت و به همین شیوه منشأ عید اولیا در اول نوامبر را نیز توضیح داد، زیرا مقایسه‌ی رسوم مشابه در جاهای دیگر ما را به این گمان می‌رساند که جشنواره‌ی قدیم مردگان در میان سلت‌ها در روز سال نوی سلتی یعنی اول و نه دومِ نوامبر ـرگزار می‌شد. پس آیا ممکن نیست که ایجاد عید اولیا در آن روز نخستین کوشش کلیسا ـ ـی رنگ مسیحی زدن به این آیین باستانِ بت‌پرستانه بوده و اولیا را به جای ارواحِ مردگان موضوعِ حقیقیِ این عبادت قرار داده است؟ واقعیات تاریخی ظاهراً با این فرضیه سازگار ـست. زیرا عید اولیا در فرانسه و آلمان با فرمان امپراتور لوئیسِ پرهیزگار در ۸۳۵ میلادی یعنی حدود صد و شصت سال پیش از پیدایش عید نیایش برای ارواح ایجاد شد. این بدعت ـ توصیه‌ی پاپ گریگوری چهارم انجام گرفت که انگیزه‌اش شاید کنارزدنِ مراسم بت‌پرستانه‌ی کهنی در فرانسه و آلمان بوده است که هنوز رواج و شهرت عام داشته است. با ـین حال، این فکر تازگی نداشت زیرا شهادت بید ثابت می‌کند که در بریتانیا، کشور دیگر سـتی، عید اولیا در قرن هشتم اول نوامبر برگزار می‌شده است. می‌توان گمان کرد که این کوشش برای منحرف‌کردن توجه و ارادت مؤمنان از ارواح مردگان بـه اولیا بـه شکست ـجامیده و کلیسا سرانجام با اکراه تصمیم گرفته است این خرافه‌ی عامیانه را با واردکـردنِ عـنی عید نیایش برای ارواح به تقویم مسیحی تأیید کند. اما نمی‌توانست این عید جدید، یا ـکه قدیم، را در موعد قدیمش، یعنی اول نوامبر، جا دهد زیرا عید اولیا قبلاً آن‌جا را اشغال کرده بود. بنابراین نیایش برای مردگان را در روز بعد، یعنی دوم قرار داد. در این تئوری عید ـ ـی و عید نیایش برای ارواح دو کوشش پی در پیِ کلیسای کاتولیک برای ریشه‌کن کردنِ حـشن بت‌پرستانه‌ی مردگان محسوب می‌شوند. هر دو کوشش ناکام ماند. «در همه‌ی کشورهای کاتولیک عید نیایش برای ارواح خصلت جدیِ یک جشنواره‌ی مردگان را حفظ

کرده است که هیچ شادی و سرور دنیوی در آن خللی وارد نمی‌کند. پس وظیفه‌ی دینی بازماندگان است که بر سر قبرهای عزیزان‌شان در قبرستان کلیسا بروند، بر آن‌ها شمع و گل بگذارند و دعای رحمت بخوانند ــ رسم مقدسی که در شهرهایی چون پاریس و وین حتی جوانان شنگول و بازیگوش را ظاهراً آرام می‌کند، اگر دغدغه‌های دل را تسکین ندهد[*].»

فصل ۱۳

ایزیس

لقب‌های متعدد ایزیس.

یافتن معنای اصلیِ ایزیسِ الهه بسی دشوارتر از معنیِ نام برادر و همسرش اُزیریس است. صفت‌ها و لقب‌های او چندان زیاد بود که در متون هیروگلیف «بسیارْنام»، «هزارْنام» و در کتیبه‌های یونانی «بی‌شمارْاسم» نامیده می‌شود.

شباهت و در عین حال تفاوت ایزیس با الهه‌های مادر در آسیا.

ایزیس در مقام الهه‌ی حاصلخیزی همتایی برای الهه‌های بزرگِ مادر در آسیا بود، هرچند از نظر پاکدامنی و وفاداری در زندگی زناشویی با آن‌ها تفاوت داشت. آن‌ها بی‌شوهر و خوشگذران بودند در حالی که او شوهر داشت و برایش همسری وفادار و برای پسرشان مادری مهربان بود. از این رو تمثالِ زیبای مادوناوارش بسی بیش از هیأت درشت و شهوانی و بی‌رحمِ استارته، آناهید، سی‌بل و بقیه‌ی گروه نشان از حضور و اصول اخلاقی دارد. در واقع ردِّ روشنی از موازین اخلاقیِ بسیار متفاوت با از آنِ خود ما در نسبت دوگانه‌ی وی با اُزیریس به عنوان خواهر و همسر جلوه‌گر است، اما از بسیاری جهات دیگر احتمالاً متأخرتر است، بیشتر گلِ شکفته‌ای است تا بذرِ یک اعتقاد مذهبیِ بس تحول‌یافته. صفات منسوب به او متنوع‌تر از آن است که همه مال خود وی باشند. سجایایی هستند به عاریه از بسیاری خداواره‌های کهتر، شهدهایی به یغما رفته از هزاران گیاه کوچک‌تر برای پروردنِ عسلِ شکفتگیِ پرشکوه وی. با وجود این در طبع پیچیده‌اش هنوز شاید بتوان آن هسته‌ی اولیه‌ای را که عناصر دیگر در پیوندی آهسته بر گرد آن جمع آمدند تشخیص داد. زیرا اگر برادر و همسرش اُزیریس در یکی از جنبه‌های خود خدای غله بود، زیرا دیدیم که دلیلی بر این گمان هست، او مسلماً باید الهه‌ی غله بوده باشد. حداقل زمینه‌هایی هست که چنین فکر کنیم. چون اگر بتوان به دیودوروس سیکولوس اعتماد کرد، که به نظر می‌رسد منبع‌اش مانتو مورخ مصری بوده است، کشف گندم و جو را به ایزیس نسبت می‌دادند و در جشنواره‌هایش جوانه‌ی این غلات را به یادبود نعمتی که بر بشر ارزانی داشته بود با تشریفات حمل می‌کردند. آگوستین تفصیل بیشتری می‌دهد. او می‌گوید ایزیس جو را هنگامی کشف کرد که مشغول ادای نذر و پیشکشی برای نیاکان مشترک خود و شوهرش بود که همگی فرمانروا بودند، و جوانه‌های جو راکه تازه کشف کرده بود به ازیریس و مشاورش

ایزیس شاید اصلاً الهه‌ی غله بود.

توت یا به قول رومیان مرکوری [عطارد] نشان داد. اُگوستین می‌افزاید که به همین سبب است که ایزیس را با سِرِس* یکی می‌دانند. علاوه بر این، هنگام برداشت محصول، آنگاه که دروگران مصری نخستین ساقه‌ها را درویده بودند، آن را به زمین می‌گذاشتند و بر سینه می‌زدند و به یاد ایزیس نوحه می‌کردند. جزو لقب‌هایی که در کتیبه‌ها به ایزیس داده شده است «خالق سبزینه‌ها»، «الهه‌ی سبز که رنگ سبزش همچون سبزیِ زمین است»، «بانوی نان»، «بانوی آبجو»، «بانوی فراوانی» است. به گفته‌ی بروگش او «نه‌تنها خالق سبزینه‌ی پرطراوت گیاهان است که روی زمین را پوشانده بلکه پدیدآورنده‌ی خود مزرعه‌ی سبزرنگ غلات نیز هست که چون الهه‌ای مجسم می‌شود.» لقب او Sochit به معنی «مزرعه‌ی غله» که هنوز در زبان قبطی به همین معنی است، این نکته را تأکید می‌کند. یونانیان او را الهه‌ی غلات می‌دانستند زیرا به صورت دمتر می‌شناسندش. او در یک لطیفه‌ی یونانی «آن‌که میوه‌های زمین را زاییده است» و «مادر جوانه‌ی غلات» توصیف می‌شود و در سرودی که به نامش تصنیف شده است خود را «شاهبانوی مزرعه‌ی گندم» می‌نامد و «نگاهبانِ کوره راهِ گندم‌خیزِ شیارهای بارور» نامیده می‌شود. همین‌طور، هنرمندان یونانی و رُمی اغلب او را با جوانه‌ی غلات بر سر یا در دست نشان می‌دادند.

پالایش و روحانی‌تر شدن ایزیس در اعصار بعد پرستش او را در امپراتوری رُم رواج داد.

می‌توان گمان برد که ایزیس در ایام قدیم‌تر چنین بود. غله مادری روستایی که جوانان کشتگر مصری با آیین‌هایی خالی از ظرافت ستایش‌اش می‌کردند. اما خصلتِ صاف و ساده‌ی این الهه‌ی بی‌تکلفِ روستایی را مشکل بتوان در شکل پالایش‌یافته و قدوسی‌اش، با روحانیتی حاصلِ زمان‌های مدید تکاملِ دینی، به عنوان همسری وفادار، مادری پُرمهر، شهبانوی نیکوکارِ طبیعت، سرشار از جوهره‌ی سلامت اخلاقی، جوهره‌ی قداستی دیرین و اسرارآمیز، که به پرستندگانِ آینده‌اش عرضه می‌کرد، بازیافت. او با این تهذیب و دگرگونی دل‌های زیادی را بسی فراتر از مرزهای سرزمین خودش تسخیر کرد. در بلبشوی ادیان به هنگامِ زوال حیات ملی در عهد باستان، پرستش او یکی از آیین‌های بسیار رایج در رُم و سراسرِ امپراتوری بود. بعضی از امپراتوران رُم علناً به او اعتقاد داشتند و گرچه مردان و زنان بی‌بندوبار دینِ ایزیس را شاید، مثل هر دین دیگری، اغلب استتار و پوششی برای خود قرار می‌دادند، چنین می‌نماید که آیین‌های وی در مجموع از نظر شکوه و آرامش، وقار و متانت تشخص محترمانه‌تری داشت که برای تسلی و دلداریِ شوریدگان و ترمیمِ دل‌های شکسته مناسب‌تر بود. بنابراین برای روح‌های آرام، و بیش از همه برای زنان، که آیین‌های خونین و عیاشانه‌ی سایر الهه‌های شرقی فقط سراسیمه و دلزده‌شان می‌کرد، جاذبه داشت. پس جای تعجبی نیست که در یک دوره‌ی انحطاط که اعتقادات سنتی متزلزل بود، نظام‌های فکری با هم برخورد می‌کرد، مردم بی‌قرار بودند و خودِ بافتِ امپراتوری، که زمانی ابدی می‌نمود، کم‌کم نشانه‌های گسستگی و تجزیه از خود بروز می‌داد، حضور باصفای ایزیس با آن

آرامش روحانی و وعده‌ی خجسته‌ی جاودانگی‌اش، برای بسیاری چون ستاره‌ای در یک شب طوفانی به نظر آمده باشد و در دل‌هایشان شور ایثاری نه بی‌شباهت به آن که در قرون میانه در مریم باکره ارزانی شد، برانگیخته باشد. در واقع مناسک شکوهمند وی، با کاهنان تر و تمیز و تشریفاتی‌اش، با اوراد و ادعیه‌اش، با نوای موسیقی‌اش، با تعمید و تطهیر آب مقدس‌اش، مراسم پرابهت‌اش، تمثال‌های جواهرنشانِ «مادر خدا»یش شباهت‌های بسیاری با مراسم و شعائر کاتولیک داشت. این شباهت نباید صرفاً تصادفی باشد. مصر باستان شاید در نمادهای رنگارنگ کلیسای کاتولیک و نیز در انتزاعاتِ رنگ‌باخته‌ی الهیات آن سهمی داشته است. مسلماً در هنر تابلوِ ایزیس در حال شیردادنِ هوروس چندان شبیه تابلوِ مریم باکره و کودک است که گاهی تحسین و ستایش مسیحیانِ بی‌خبر را برانگیخته است. و مریم مقدس شاید لقب زیبای خود ***استلا ماریس***، «ستاره‌ی دریا»، را که به خاطر آن مورد پرستش دریانوردانِ طوفان‌زده است، از شخصیت دیگرِ ایزیس، نگاهبان دریانوردان، وام گرفته است. نسبت الهه‌ی دریانوردی را شاید یونانیان دریانوردِ اسکندریه به ایزیس داده بودند. آنان با شخصیت اصلی وی و آداب مصریان که با دریا ارتباط و علقه‌ای نداشتند پاک ناآشنایند. در این فرضیه، سیریوس [شعرای یمانی]، ستاره‌ی درخشانِ ایزیس، که صبح‌های تابستان از پهنه‌ی امواج شرق مدیترانه چون منادیِ هوای آرام برای دریانوردان، طلوع می‌کند ***استلا ماریس*** یا ستاره‌ی دریایی حقیقی بود.

شباهت ایزیس با مادونا.

فصل ۱۴

مادرتباری و الهه‌های مادر

شباهت اساسیِ آدونیس، آتیس، و اُزیریس.

کنون پژوهش خود را درباره‌ی خصلت و پرستشِ سه خداگونه‌ی شرقی، آدونیس، آتیس و اُزیریس، به پایان رسانده‌ایم. شباهت اساسیِ منشِ اسطوره‌ایِ آن‌ها به ما اجازه می‌دهد که آن‌ها را با هم بررسی کنیم. هر سه ظاهراً تجسم نیروی باروری به طورِ اعمّ و رویشِ نباتی به طور اخص بوده‌اند. گمان می‌رفت که هر سه مُرده‌اند و مجدداً از جهان مردگان بازگشته‌اند ؛ و مرگ و رستاخیز خداگونه‌ی هر سه به طور چشمگیری در جشنواره‌های سالانه به نمایش درمی‌آمد و پرستندگان‌شان در آن‌ها از شادی به غم و از ماتم‌سرایی به شادخواری می‌پرداختند. آن پدیده‌های طبیعی که این‌گونه اساطیری دریافت می‌شد و اسطوره‌وار به نمایش درمی‌آمد تغییر فصل‌ها و خصوصاً مؤثرترین و تکان‌دهنده‌ترینِ آن یعنی پژمردن و از نو روییدنِ گیاهان بود و غرض از این نمایش‌های مقدس تازه کردن و توانا کردنِ قوای فرومرده‌ی طبیعت از طریق جادوی همدلانه [سمپاتیک] بود تا درختان بارآورند، خوشه‌های غلات پُردانه شوند و انسان‌ها و حیوانات به تولیدمثل بپردازند.

برتریِ الهه‌های همراه با آدونیس، آتیس و اُزیریس حاکی از نظامِ مادرتباری است.

اما این سه خدا قائم به خود نبودند. تجسم اسطوره‌ایِ طبیعت، که این هر سه دست‌کم از یک جنبه حاصل آن بودند، لازم می‌آورد که هر یک از آن‌ها با الهه‌ای همسر شود و در هر مورد به نظر می‌رسد که آن الهه اصلاً شخصیتی نیرومندتر و مهم‌تر از آن خدا داشت. در هر صورت همیشه خدا و نه زن‌ْخدا سرنوشتی اندوهبار می‌یابد و در مرگ‌اش هر سال عزاداری می‌شود. بدین‌گونه، در حالی که اُزیریس به دست تیفون کشته شد، همسر آسمانی‌اش ایزیس زنده ماند و او را دوباره حیات داد. این خصوصیت اسطوره ظاهراً نشان می‌دهد که ایزیس در آغاز همانی بود که آستارته و سی‌بل همیشه بودند، یعنی خدای نیرومندترِ این زوج آسمانی. حال این برتریِ زن‌ْخدا بر خدا به طور خیلی طبیعی حاصل یک نظام اجتماعی است که در آن مادر بودن بیش از پدر بودن اهمیت داشت و تبار و مالکیت از طریق زنان و نه مردان تعیین می‌شد. در هر صورت اگر بتوان نشان داد که آن علت مفروض همان معلول را در میان مردمانی به بار آورده است که درباره‌ی نهادهای [اجتماعی] آنان اطلاعات صحیحی در دست داریم، این توجیه را نمی‌توان فی‌نفسه غیرممکن تلقی کرد.

مادرتباری و پدرتباری.

آن نظام اجتماعی را که تبار و نژاد فقط از طریق مادر تعیین و مالکیت نیز از همان طریق منتقل می‌شود می‌توان مادرتبار * نامید در حالی که نظامِ مخالفِ آن را که تعیین تبار و نژاد و انتقال مالکیت در آن فقط از طریق پدر صورت می‌گیرد پدرتبار می‌نامیم. نمونه‌ی خوبِ نفوذی را که مادرتباری در مذهب می‌تواند داشت در خاسی‌های آسام می‌بینیم. خاسی‌ها همچون مصَریان باستان و سامی‌های سوریه و بین‌النهرین در دهکده‌های مسکون زندگی می‌کنند و عمدتاً به کشت زمین می‌پردازند؛ با وجود این «سازمان اجتماعی‌شان نشان‌دهنده‌ی یکی از کامل‌ترین نمونه‌هایی است که از نهادهای مادرسالاری هنوز به جا مانده است و با منطق و صحتی اجرا می‌شود که برای آن‌هایی که عادت کرده‌اند منزلت و اقتدار پدر را شالوده‌ی جامعه بدانند سخت جالب توجه است. مادر نه‌تنها سررشته و منشأ و تنها ضامن پیوستگی خانواده است، در بخش بسیار ابتدایی‌ترِ کوهستان یعنی ناحیه‌ی سینتنگ تنها مالکِ اموال غیرمنقول محسوب می‌شود و ارث فقط از طریق او انتقال می‌یابد. پدر نسبتی با بچه‌هایش ندارد و آن‌ها به طایفه‌ی مادر تعلق دارند؛ هرچه کسب می‌کند به تیره‌ی مادرسالار خود وی منتقل می‌شود و پس از مرگ نیز استخوان‌هایش در استوکدانِ خویشانِ مادری‌اش نگهداری می‌شود. در جووای او نه در خانه‌ی زنش زندگی می‌کند و نه آن‌جا چیزی می‌خورد و فقط پس از تاریک شدن هوا به آن‌جا می‌رود. به احترام نیاکان، که شالوده‌ی دینداریِ قبیله‌ای است، جده‌ی اعلا (کالاوبای) و برادرش تنها اشخاصِ مورد توجه‌اند. سنگ‌های تخت یادمانی که برای تعظیم خاطره‌ی مردگان برپا است به اسم زنی که نماینده‌ی طایفه (ماوکینتای) نامیده می‌شود و سنگ‌های بلندی که پشت آن‌ها ردیف شده است یادبود خویشاوندان ذکور از نسل مادر است. هماهنگ با این طرحِ نیاکان‌پرستی، سایر ارواحی که مورد تجلیل‌اند عمدتاً مؤنث هستند هرچند که این‌جا افراد ذکور نیز وجود دارند. نیروهای بیماری و مرگ همه مؤنث‌اند و آن‌ها را بیش‌تر از همه می‌پرستند. دو حامی خانوارْ الهه‌اند، هرچند که در کنار آنان نخستین پدر طایفه (یوتاولَنگ) نیز محترم شمرده می‌شود. کاهنانِ زن همه‌ی مراسم ادای نذر و پیشکشی را انجام می‌دهند و مأمورانِ مرد صرفاً دستیار آن‌هایند؛ در یک ایالت مهم، خیریم، کاهنه‌ی اعظم و سرکرده‌ی واقعی ایالت زن است و دو جنبه‌ی مذهبی و عرفی در وجود او ترکیب شده است.» *

خاسی‌های آسام نظام مادرتباری دارند و در بین آن‌ها ایزدبانوها برتر از ایزدان و کاهنه‌ها برتر از کاهنان‌اند.

نمونه‌ی دیگری از آن علت که همان معلول را به بار آورده است در نهادهای جزیره‌نشینان پلیو * قابل مشاهده است که ناظر دقیقی پس از اقامت طولانی در آن جزایر شرح داده است. این مردمان که شاخه‌ای از نژاد میکرونزی هستند به خانواده‌ها یا طایفه‌هایی برون‌همسرگزین تقسیم می‌شوند که تبار از مادر می‌برند، چنان‌که، بنا به روال معمول در چنین نظام‌هایی، وارثان یک مرد نه بچه‌های خود او بلکه بچه‌های خواهر یا خاله‌ی اویند. هر خانواده یا طایفه‌ای نَسَب از زنی می‌بَرَد که مادر همه‌ی خویشاوندان است و بنابراین

نیز، جزیره‌نشینانِ پلیو مادرتبارند و ایزدان قبیله‌شان همه مؤنث‌اند.

افراد آن طایفه نه خدا بلکه زنْخدایی را می‌پرستند. این خانواده‌ها یا طایفه‌ها، با نَسَبِ مادرانه و پرستندگان زنْخدایان و نه خدایان، با هم در دهکده‌هایی زندگی می‌کنند و هر دهکده مرکب از ده دوازده طایفه با زمین‌ها و مزارع خود یک ایالت کوچکِ مستقل تشکیل می‌دهد. هر دهکده ـ ایالت خدا یا خدایانی برای خود دارد که معمولاً یک خدا و یک زنْخدا است. اما می‌گویند این خدایان سیاسیِ دهکده‌ها مستقیماً از خدایان بومی و خانوادگیِ همه‌ی خانواده‌ها و طایفه‌ها مشتق می‌شوند و به نظر می‌آید که در این بین خدایان از لحاظ تاریخی متأخرتر از زنْخدایان‌اند و از آن‌ها به وجود آمده‌اند. پیدایش متأخرِ خدایان در قیاس با زنخدایان را با دقت در نام آن‌ها نیز می‌توان دریافت.

این ترجیح زنْخدایان را با اهمیتِ زنان در نظام اجتماعیِ جزیره‌نشینان پلیو توضیح باید داد.

ترجیح زنْخدایان بر خدایان در بین طوایف جزیره‌نشینان پلیو را، مسلماً به حق، ناشی از اهمیت زیاد زنان در نظام اجتماعی این اقوام دانسته‌اند. چراکه موجودیت طایفه یکسره بسته به زندگی زنان است و نه به هیچ وجه به زندگیِ مردان. اگر زنان زنده بمانند، مرگ مردان قبیله اهمیتی ندارد زیرا زنان طبق معمول با مردان طایفه‌ی دیگر ازدواج می‌کنند و اولادشان از طایفه‌ی مادرشان ارث می‌برند و بدین طریق زندگی و حیات طایفه ادامه می‌یابد. حال آن‌که اگر زنان طایفه بمیرند، طایفه لزوماً منقرض می‌شود حتی اگر همه‌ی مردان طایفه زنده باشند؛ زیرا مردان باید، طبق معمول، با زنان طایفه‌ی دیگری ازدواج کنند و اولاد آن‌ها از طایفه‌ی مادران‌شان و نه از طایفه‌ی پدران‌شان ارث می‌برند و به آن طایفه‌ها تعلق دارند که از این رو با مرگ پدران از میان جامعه محو می‌شود.

شباهت بین جزایر پلیو در این زمان و اوضاع دینی و اجتماعیِ غرب آسیا و مصر در عهد باستان.

بدین ترتیب، اگر نتایجی که گرفتیم درست باشد، وضع فعلی، یا دست‌کم اخیرِ، جزایر پلیو همانندی‌های چشمگیری با شرایط اجتماعی و مذهبیِ غرب آسیا و مصر در عهد باستان دارد. در هر دو ناحیه جامعه‌ای می‌بینیم استوار بر مادرتباری که مذهبی پدید آورده است که در آن زنْخدایانِ طایفه اصولاً منزلت بیشتری دارند، هرچند که در ایام آتی، که طوایف ائتلاف می‌کنند و دولتی پدید می‌آورند، در پانتئونِ توسعه‌یافته، خدایان جدیدِ مذکر با زنْخدایانِ قدیم به رقابت پرداخته و تا حدودی بر آنان چیره گشته‌اند. اما در مذهبِ جزیره‌نشینانِ پلیو، همچنان که در مذهب خاسی‌ها و مصریان باستان، موازنه‌ی قدرت هرگز به قطع از تبار مؤنث به تبار مذکر منتقل نشده بود، زیرا جامعه هرگز از مادرتباری به پدرتباری گذر نکرده بود. و در جزایر پلیو همچون در شرق باستان شاهدیم که حرکتِ قدرت سیاسی به شدت در جهت تئوکراسی است و مردم اداره‌ی امور را به دست مردانی می‌سپارند که مدعی حکومت بر آنان به نام خدایان هستند. در جزایر پلیو، اگر روند طبیعی تکامل با دخالت اروپا قطع نشده بود، این‌گونه مردان لاجرم به صورت فرمانروایان آسمانی از آن گونه که در بابل و مصر دیده‌ایم درمی‌آمدند.

نمونه‌ی خاسی‌ها و جزیره‌نشینانِ پلیو، دو قومِ بسیار دور و بسیار متفاوت با یکدیگر،

کافی است تا ثابت کند که تأثیر و نفوذ مادرتباری در مذهبْ واقعی و عمیق است. اما برای اجتناب از سوءتفاهم و کج‌فهمی که به نظر می‌رسد در این موضوع زیاد باشد، بهتر است به خواننده یادآور شویم یا تذکر دهیم که رسم دیرین و شایعِ نَسَب بردن و ارث بردن فقط از طریق مادر به هیچ وجه مستلزم آن نیست که حکومتِ قبایلی که چنین رسمی دارند در دست زنان باشد. به طور خلاصه، همواره باید به یاد داشت که مادرتباری به معنی مادرشاهی یا حکومت مادر نیست. برعکس، اعتقاد به مادرتباری در بین وحشیان بسیار ابتدایی رایج‌تر است که در نظر آنان زن نه‌تنها حاکم بر مرد نیست بلکه همیشه مستخدم و کارگر اوست و غالباً کمی بالاتر از برده‌ی اوست. در واقع، این نظام از هر گونه برتری اجتماعی زنان چنان دور و بی‌خبر است که شاید بتوان گفت حاصل خفت و خواریِ بی‌حدّ زن‌هاست، حاصل جامعه‌ای است که مناسبات زن و مرد در آن چنان به هم ریخته و بی‌قید و مبهم بود که نمی‌شد برای کودکان پدر مشخصی تعیین کرد.

به ارث بردن اموال، به خصوص زمین، از طریق مادر مسلماً باید اهمیت زنان را بالا می‌برد اما این نکته هرگز به حدی نرسید که مردان را از لحاظ سیاسی فروتر از زنان قرار دهد.

از مرحله‌ی بربریت مطلق به مرحله‌ی بالاتری از فرهنگ که می‌رسیم، انباشت دارایی و به ویژه مالکیت ارضی به صورت ابزار نیرومندی برای نفوذ و تأثیر اجتماعی و سیاسی درمی‌آید، بنابراین طبیعتاً می‌بینیم که هر جا ترجیحِ باستانیِ تبار زنانه به جا مانده است به افزایش اهمیت و ارتقای منزلت زن گراییده است و این اعتلا به ویژه در خاندان‌های سلطنتی چشمگیرتر است که آن‌جا زن یا خودش اقتدار شاهی و هم‌چنین مالکیت خصوصی دارد، یا این‌که دست‌کم آن دو را به همسر یا بچه‌هایش انتقال می‌دهد. اما این پیشرفت اجتماعیِ زنان هرگز به آن‌جا نرسید که مردان را کلاً از نظر سیاسی تابع آنان سازد. حتی آن‌جا که نظام مادرتباری از لحاظ نَسَب و دارایی رواج کامل داشته است، حکومت عملی عموماً، اگرنه بدون استثنا، در دست مردان بوده است. البته استثنا هم وجود داشت. گاه زنانی پیدا شده‌اند که صرفاً به واسطه‌ی شخصیت مقتدر فردی مدتی بر سرنوشت قوم خود حاکم بوده‌اند. اما این استثناها نادر است و اثری موقت دارد و تأثیری بر حقیقتِ این قاعده‌ی عامّ نمی‌گذارد که در گذشته عمدتاً اقتدار مردانه و خرد مردانه بر جامعه‌ی بشری حکومت کرده است و، چون سرشت بشر همان است، در آینده نیز خواهد کرد.

بدین‌سان، در عین حال که خاسی‌ها و جزیره‌نشینانِ پلیو مادرتباری‌اند، حکومت در دست مردان است نه زنان.

خاسی‌ها با آن نظام کاملِ مادرتباری‌شان استثنایی بر این قاعده نیستند، زیرا در میان آنان در عین آن‌که مالکیت ارضی هم از طریق زنان منتقل می‌شود و هم فقط خاص زنان است، قدرت سیاسی در واقع از طریق زنان انتقال می‌یابد اما در دست مردهاست. به عبارت دیگر قبایل خاسی، با یک استثنا، شاه داشتند نه شهبانو. و حتی در آن یک قبیله نیز که اسماً زنان بر آن حکومت می‌کنند، قدرت واقعی را ملکه‌ی حاکم یا کاهنه‌ی اعظم به پسرش یا نوه‌اش یا یکی از خویشان دورترش می‌سپارد. در همه‌ی قبایل دیگر پادشاهی فقط زمانی به زنی تفویض می‌شود که همه‌ی وارثان ذکورِ نسل مادری ناتوان بوده باشند. مادرتباری به هیچ

وجه به معنی مادرشاهی نیست. شاهِ خاسی قدرت را به خاطر مادرش به ارث می‌بَرَد اما آن را به شیوه‌ی خودش اِعمال می‌کند. همین‌طور جزیره‌نشینان پیلیو، علی‌رغم نظام مادرتباری برای حکومت رییس قبیله دارند نه سالارزن. درست است که آن‌جا سالارزن‌ها وجود دارند و به طور غیرمستقیم اعمال نفوذ می‌کنند اما اقتدار مستقیم آنان به امور زنان محدود می‌شود، خصوصاً اداره‌ی باشگاه‌ها و انجمن‌های زنان که همتای باشگاه‌ها و انجمن‌های مردان است. و یک نمونه‌ی دیگر این‌که، قوم ملانزی همچون خاسی‌ها و جزیره‌نشینان پیلیو دارای نظام مادرتباری‌اند و مثل آن‌ها به طوایفِ برون‌همسرگزین تقسیم می‌شوند و نَسَب از طرف مادر می‌برند؛ «اما باید دانست که مادر به هیچ وجه رییس خانواده نیست. خانه‌ی خانواده مال پدر است، مزرعه مال اوست، نظام و حکومت مال اوست.»

نظریه‌ی زن‌سالاری و چیرگی‌ی تخیل زنانه در مذهب تصور باطلی است.

به جرئت می‌توان گفت که همین روال در بین همه‌ی اقوام متعددی که نظام باستانیِ مادرتباری را در تحت یک نظام پادشاهی حفظ کرده بودند رایج بوده است. در آفریقا، مثلاً، ریاست قبیله یا پادشاهی اغلب از طرف مادر منتقل می‌شود اما مردان و نه زنان آن را به ارث می‌برند. نظریه‌ی مادرشاهی در حقیقت رؤیای خیالبافان و فضل‌فروشان است و همان‌قدر واهی است. این نظر که برتریِ زنْ‌خدایان در یک نظام مادرتباری از آن‌گونه که خاسی‌ها داشته‌اند ساخته‌ی ذهن زنانه است. اگر زن‌ها خدایی می‌ساختند محتمل‌تر آن بود که به آن خصوصیات مردانه بدهند تا زنانه. در واقع ایده‌آل‌های بزرگِ مذهبی، که همواره در جهان وجود داشته‌اند، به نظر می‌رسد که حاصل تخیل مردانه باشند. مردان خدایان را می‌سازند و زنان آن‌ها را می‌پرستند*. ترکیب نیاکان‌پرستی و مادرتباری توضیحی ساده و کافی از برتری زنْ‌خدایان بر خدایان در مرحله‌ای از جامعه است که چنین شرایطی بر آن حاکم است. مردان در پرستش جده‌ی اعلا، که نَسَب از او می‌برند، طبیعتاً جایگاه نخست را دارند.

فصل ۱۵

دیونیزوس

مرگ و رستاخیز خدایانِ نباتات در شرق. مرگ و نوزاییِ خدای نباتات در مصر باستان.

در فصل‌های پیشین دیدیم که در عهد باستان ملل متمدنِ غرب آسیا و مصر تغییر فصول و به خصوص روییدن و پژمردنِ سالانه‌ی گیاهان را حوادثی در زندگی خدایان تصور می‌کردند و برای مرگ ماتمزا و رستاخیز سرورانگیز آن‌ها آیین‌های تماشاییِ عزاداری یا شادمانی برپا می‌داشتند. اما اگر شکل این مراسم تماشایی بود جوهره‌ای جادویی داشت، به این معنی که براساس جادوی هومیوپاتیک تولیدمثل بهاریِ نباتات و ازدیاد حیوانات را که ظاهراً با آمدنِ زمستان به خطر افتاده بود تضمین می‌کرد. در جهان باستان اما این ایده‌ها و این‌گونه آیین‌ها به هیچ روی به مردمان شرقیِ بابل و سوریه، فریگیه و مصر محدود نبود؛ آیینی خاصِ عرفان دینیِ شرقِ رؤیایی نبود بلکه مردمانی با تخیل زنده‌تر و خُلق و خویی معتدل ساکن کناره‌ها و جزایر دریای اژه نیز در آن سهیم بودند. با پژوهشی در اعصار باستان و نوین، نیازی نیست گمان کنیم که این مردمان غربی مفهومِ «خدای میرنده و احیاشونده» را همراه با مراسم پرشکوهی که این مفهوم را به گونه‌ای دراماتیک پیش چشم پرستندگان می‌نهاد از تمدن قدیم‌ترِ «شرق» وام گرفته‌اند. به احتمال زیاد تشابهی که ممکن است از این لحاظ بین مذاهب شرق و غرب به نظر آید چیزی بیش از آن نیست که عموماً، هر چند به غلط، مطابقت اتفاقی می‌نامیم به این معنی که علل مشابه معلولی به وجود می‌آورد که در شکل‌گیری ذهنیِ انسان در سرزمین‌های مختلف با شرایط مختلف به طور مشابه عمل می‌کند. نیازی نبود که آدم یونانی برای آموختن تحول فصول، دیدنِ زیباییِ چندروزه‌ی گل سوری، عزت فناشونده‌ی دانه‌های طلایی گندم و شکوه گذرای خوشه‌های گلگون انگور، به سرزمین‌های دور سفر کند. هر سال در سرزمین زیبای خود با دریغی طبیعی شاهد بود که جلال تابنده‌ی تابستان جا به افسردگی و حزن زمستان می‌دهد و هر سال با سروری طبیعی رویش حیات تازه را در بهار به پیشباز می‌رفت. او که عادت داشت تا نیروهای طبیعت را تجسم بخشد و انتزاع‌های خشک و بی‌روح آن را با رنگ آشنای تخیّل درآمیزد و واقعیت‌های عریانش را جامه‌ی فاخر اوهامِ اسطوره‌ای بپوشانَد، از منظره‌ی گذرنده‌ی فصل‌ها، خدایان و الهه‌هایی ارواح و پریانی برای خود ساخت و در عزت و ذلّت

سالانه‌ی دولت‌شان به نوبت ابراز شادمانی یا اندوه، مسرّت یا حسرت کرد که تجلیِ طبیعی‌اش ظهور آیین‌های سرور یا ماتم، شادخواری یا عزاداری بود. توجه به بعضی از خدایانِ یونانی که به این صورت می‌مردند و باز زنده می‌شدند تصویرهایی همسان به ما خواهد داد که در کنار چهره‌های غم‌انگیز آدونیس، آتیس و اُزیریس بگذاریم. با دیونیزوس آغاز می‌کنیم.

دیونیزوس خدای شراب در اصل از خدایانِ تراس است.

خدای موسوم به دیونیزوس یا باکوس در نزد ما به تجسم تاک و نشاط حاصل از عصاره‌ی انگور مشهور است. پرستش مجذوبانه‌ی او که با رقص پرشورِ بی‌خودکننده، موسیقیِ مهیج و اغراق مستانه همراه بود. ظاهراً در میان قبایل وحشیِ تراس که به می‌خوارگی شهره بودند پدید آمده است. آموزه‌های رازورانه و آیین‌های گزافاش برای خرد روشن و منش موقرِ نژاد یونانی اساساً غرابت داشت. با این حال، جاذبه‌اش برای رازوری و استعداد بازگشت به بربریت که گویا در اغلب آدمیان نهفته است باعث شد که همچون آتشی سرکش سراسر یونان را به‌کام کشد تا آن‌جا که همان خدای کم قدر و ارج برای هومر مشهورترین خدای پانتئون گردید. شباهت سرگذشت و مراسم او با اُزیریس سبب شده است که تحقیقاتی در عهد قدیم و جدید بر این اساس صورت گیرد که دیونیزوس صرفاً چهره‌ی دیگری از ازیریس است که مستقیماً از مصر به یونان رفته است. اما اغلب شواهد حاکی از آن است که از تراس نشئت یافته و شباهت دو آیین عمدتاً با شباهت ایده‌ها و آداب و رسومی که مبنای آن بوده است توجیه می‌شود.

دیونیزوس خدای درخت به خصوص درخت میوه.

در عین حال که تاک با خوشه‌هایش بارزترین شاخص دیونیزوس بود، او خدای درخت به طور مطلق نیز محسوب می‌شد. بنابراین می‌شنویم که تقریباً همه‌ی یونانیان برای «دیونیزوسِ درخت» قربانی می‌کرده‌اند. در بویوتیا یکی از القاب او «دیونیزوس در درخت» بود. تصویر وی اغلب فقط دیرکی راست، بی‌بازوان، پوشیده در ردایی، با صورتکی ریشدار به جای سر و شاخه‌هایی پربرگ بود که از سر یا تن روییده بود و ماهیت خدا را نشان می‌داد. بر روی گلدانی نقش ابتدایی او را چنین کَنده‌اند که از درختی کوتاه یا بوته‌ای پدید می‌آید. در گلنزیا در میاندر نقشی از دیونیزوس گویا روی درخت چناری که باد شکسته بود پیدا شده است. او حامیِ درختِ کاشته شده بود: او را می‌پرستیدند و نیایش می‌کردند تا درختان را برویانَد، به خصوص برای کشاورزان و عمدتاً میوه‌کاران محترم بود که نقشی از او را به شکل کنده‌ی درختی طبیعی در باغ‌هایشان نگاه می‌داشتند. می‌گفتند او کاشف درختان میوه است و از بین آن‌ها به خصوص از سیب و انجیر نام برده می‌شد. او را «میوه‌دار»، «یارِ میوه‌های سبز» و «بارآورنده‌ی میوه» می‌نامیدند. یکی از القابش «شکوفاکننده» یا «فراوان‌کننده(ی شیره‌ی گیاهی) بود. در آتیکا و پاترای در آکایا، «دیونیزوس گلدار»ی وجود داشت. مردم آتن برای میوه‌خیز شدنِ زمین به او نذر می‌کردند. از جمله‌ی درختانی

که خصوصاً نذر او بود، جز تاک، درخت کاج بود. غیب‌گوی معبد دلفی به کُرنتیان فرمان داد درخت کاجی را «برابر با خدا» بپرستند، بنابراین دو نقش از او را با چهره‌ی سرخ و تنِ زراندود از کاج ساختند. در عرصه‌ی هنر معمولاً عصایی با میوه‌ی کاج بر سر در دست خدا یا پرستندگانش قرار دارد. همین‌طور، پیچک و درخت انجیر ارتباط خاص با او داشت. در آتیک از ناحیه‌ی آکارنه پیچکِ دیونیزوس وجود داشت. در لاکدمون، انجیر دیونیزوس و در ناکسوس که انجیر را مِی‌لیکا می‌نامیدند، دیونیزوسِ می‌لیکوس با چهره‌ای ساخته از چوب انجیر وجود داشت.

دیونیزوس خدای کشاورزی و غله.

هم‌چنین شواهدی اندک اما مهم وجود دارد که دیونیزوس را خدای کشت و غله می‌دانستند. معتقد بودند که خود وی کشتگری می‌کند: می‌گفتند او نخستین کسی است که گاو را به خیش بست و پیش از آن خیش را فقط با دست حرکت می‌دادند. بعضی‌ها این سخن را اشاره می‌دانند بر این‌که گویا خدا به شکل گاوی، چنان‌که خواهیم دید، بر بندگانش ظاهر می‌شده است و بنابراین دیونیزوس با راه‌بردنِ خیش و همراه آن پاشیدنِ بذر کار کشتگران را آسان کرده است. علاوه بر این، می‌شنویم که در سرزمین بیسالته از قبایل تراس، صومعه‌ی بزرگ و زیبایی برای دیونیزوس وجود داشت که در آن‌جا در موسم جشن نور فروزانی به نشانه‌ی محصول فراوانی که خدا ارزانی داشته است شب‌هنگام ساطع می‌شد، اما اگر قرار بود آن سال محصول خوب نباشد آن نورِ اسرارآمیز ظاهر نمی‌شد و صومعه مثل شب‌های دیگر غرق در ظلمت می‌بود. نیز، از جمله‌ی سایر نشانه‌های دیونیزوس، شانه‌ی بوجار بود که سبد بزرگِ پاروشکلی است و تا همین پیش از دوران جدید، کشاورزان برای جداکردن کاه از دانه با باددادن غله به کار می‌بردند. این ابزار ساده‌ی کشاورزی در آیین‌های رازورانه‌ی دیونیزوس تصویر می‌شد. در واقع می‌گفتند که گهواره‌ی خدا پس از زاده‌شدن‌اش شانه‌ی بوجار بود. در عرصه‌ی هنر چون طفلی در چنان گهواره‌ای نشان داده می‌شود و لقبِ Liknites به معنی «برخاسته از شانه‌ی بوجار» که به او داده‌اند، برآمده از همین روایات و تجسم‌ها است.

شانه‌ی بوجار نشانه‌ی دیونیزوس.

اسطوره‌ی مرگ و رستاخیز دیونیزوس.

اعتقاد داشتند که دیونیزوس همچون دیگر خدایانِ گیاهان به مرگی فجیع مرده اما دوباره زندگی یافته است. رنج‌ها، مرگ و رستاخیز او در آیین‌های مقدس وی به نمایش درمی‌آمد. نانوسِ شاعر سرگذشت غم‌انگیز او را چنین می‌سراید: زئوس در هیئت ماری با پرسفونه درآمیخت و زاگریوس، یعنی دیونیزوس، زاده شد که کودکی شاخدار بود. تازه به دنیا آمده بود که بر تخت پدرش زئوس درآمد و با افشاندن رعد و برق در دستان کوچکش ادای خدایان را درآورد. اما چندان بر تخت نماند زیرا تایتان‌های خائن با چهره‌هایی سفید شده با گچ، هنگامی که وی در آینه‌ای به خود می‌نگریست، با خنجر بر او تاختند. او مدتی با تغییر شکل متوالی حملات آنان را دفع کرد. پشت سر هم به شکل زئوس

و کرونوس، مردی جوان، شیر، اسب و مار درآمد. سرانجام به شکل گاو نری درآمده بود که با خنجر دشمنانش تکه تکه شد. اسطوره‌ی وی در روایت کرتی از قول فیرمیکوس ماترنوس چنین است*: وی پسر نامشروع ژوپیتر شاه کرت بود. ژوپیتر به سفر می‌رفت و تخت و عصای سلطنت را به دیونیزوسِ جوان واگذاشت، اما چون می‌دانست همسرش ژونو بر او حسد می‌بَرَد، دیونیزوس را به نگهبانان که قابل اعتمادشان می‌پنداشت سپرد. اما ژونو نگهبانان را تطمیع کرد و کودک را با بازیچه و آینه‌ای فریب‌آمیز مشغول داشت و به دام انداخت تا یارانش، تایتان‌ها، بر او تاختند و بند از بندش جدا کردند و جسدش را با انواع گیاهان پختند و خوردند. اما خواهرش مینروا که شریک عمل بود قلبش را نزد خود نگه داشت و چون ژوپیتر بازگشت به او داد و همه‌ی ماجرا را بازگفت. ژوپیتر در حال خشم تایتان‌ها را به مرگ با شکنجه محکوم کرد و برای تسکین اندوهِ از دست دادن فرزند تمثالی ساخت و قلب کودک را در آن جای داد. آنگاه معبدی به افتخارش برپا کرد. در این روایت با نشان‌دادن ژوپیتر و ژونو (زئوس و هرا) به صورت شاه و ملکه‌ی کرت، خمشی تاریخی* به اسطوره داده‌اند. نگهبانان همان کورِت‌های اساطیری‌اند که دورِ سرِ دیونیزوسِ کودک رقص جنگ کردند. همچنان‌که می‌گویند، دور سرِ زئوسِ کودک کرده بودند. نکته‌ی مهم در افسانه که نانوس و فیرمیکوس هر دو ضبط کرده‌اند این است که دیونیزوس در کودکی‌اش مدتی کوتاه بر تخت پدرش زئوس نشست. از این رو پرکلوس می‌گوید «دیونیزوس آخرین شاه خدایان بود که زئوس منصوب کرد. زیرا پدر او را بر تخت شاهی نشاند و عصای سلطنت به دستش داد و شاهِ همه‌ی خدایانش ساخت.» این‌گونه روایات اشاره به واگذاری موقت مقام سلطنت به پسر شاه به عنوان مقدمه‌ی قربانی‌کردن او به جای پدر دارد. گمان بر این بود که انار از خون دیونیزوس پدید آمده، همچنان که شقایق از خون آدونیس و بنفشه از خون آتیس پیدا شده است: این بود که زنان در جشن تسموفوریا[1] از خوردن انار خودداری می‌کردند. بنا بر بعضی روایات، اندام‌های جدا شده‌ی دیونیزوس را آپولو به فرمان زئوس گرد هم آورد و در پارناسوس دفن کرد. گورِ دیونیزوس در معبد دلفی در کنار مجسمه‌ی زرینی از آپولو نشان داده می‌شد. با این حال، طبق روایتی دیگر گور وی در تب بود که می‌گویند در همان‌جا تکه تکه شده است. تا این‌جا ذکری از رستاخیز خدای مقتول نیست اما در روایت‌های دیگر ماجرا به گونه‌ای دیگر واگویه می‌شود. طبق روایتی که دیونیزوس را پسر زئوس و دمتر می‌داند، مادر او اجزای پراکنده‌اش را گرد هم آورد و دوباره او را جوان و جاندار کرد. روایت‌های دیگر به سادگی می‌گویند که او کوتاه‌مدتی پس از دفن شدن از گور برخاست و بر آسمان شد؛ یا زئوس قلب او را بلعیده و او را دوباره از سیمیل

در افسانه‌ای آمده است که دیونیزوس مدتی به جای پدرش زئوس به تخت نشست.

---

۱. Thesmophoria، جشنواره‌ی مشهوری در یونان باستان که زنان شوهردار به نام دمتر (سرِس) ــ مادرِ فرزندان زیبا ــ برپا می‌کردند. ــ م.

پدید آورد که در افسانه‌ی عامه مادر دیونیزوس است. یا این‌که قلب را کوبیدند و با شربتی به سیمیل دادند و او به این صورت دیونیزوس را آبستن شد.

مرگ و رستاخیز دیونیزوس در آیین‌های وی نمایش داده می‌شد.

در رجوع از اسطوره به مراسم، می‌بینیم که کرتی‌ها جشنواره‌ای دو سالانه داشتند که مصائب دیونیزوس را به تفصیل ذکر می‌کرد. کارهایی که در آخرین لحظات عمرش کرده و رنج‌هایی که برده بود پیش چشم پرستندگانش بازی می‌شد و آنان گاو نری را زنده زنده به دندان تکه پاره می‌کردند و با فریادهای دیوانه‌آسا سر به بیشه‌زارها می‌نهادند. در پیشاپیش‌شان جعبه‌ای حمل می‌شد که به اعتقادشان حاوی قلب مقدس دیونیزوس بود و با نوای دیوانه‌وار نی و نای و سنج بازیچه‌هایی را که خدای کودک را به کام مرگ افکنده بود تقلید می‌کردند. آن‌جا که رستاخیز هم بخشی از اسطوره بود، آن را نیز در مراسم بازی می‌کردند و حتی ظاهراً یک اعتقاد عامِ رستاخیز یا دست‌کم جاودانگی به پرستندگان تلقین می‌شد. زیرا پلوتارک در نامه‌ی تسلیتی به همسرش به مناسبت مرگ دختر خردسال‌شان، او را با فکر جاودانگیِ روح در روایات منقول، و آن‌گونه که در ذکر مصائب دیونیزوس عیان است، تسلی می‌دهد*. شکل دیگری از اسطوره‌ی مرگ و رستاخیز دیونیزوس آن است که او به دنیای مردگان [هادس] فروشد تا مادرش سیمیل را از آن‌جا بیرون آوَرَد. روایتِ محلیِ آرگیو آن است که او در دریاچه‌ی آلکیونیان فروشد و بازگشتش از جهان زیرین و به عبارت دیگر، رستاخیزش را هر سال مردم آرگیو در همان نقطه جشن می‌گرفتند و با نوای شیپور از آب بیرونش می‌کشیدند و برّه‌ای را به عنوان پیشکشی برای دربان دنیای مردگان به دریاچه می‌انداختند. به نظر نمی‌رسد این جشنواره‌ای بهاری می‌بوده است اما لیدیایی‌ها مسلماً ظهور دیونیزوس را در بهار جشن می‌گرفتند. تصور می‌شد که خدا بهار را با خود می‌آوَرَد. خدایان گیاه، که تصور می‌شد بخش معینی از هر سال را زیر زمین می‌گذرانند، طبیعتاً خدایان جهان زیرین یا مردگان شناخته می‌شدند. دیونیزوس و اُزیریس هر دو را چنین می‌انگاشتند.

تجسم دیونیزوس به صورتِ گاو.

یک خصوصیتِ نقش اسطوره‌ایِ دیونیزوس، که در نگاه اول با ماهیت وی به عنوان خدای گیاه ناساز می‌نماید، این است که او اغلب به صورت حیوان، به خصوص به شکل گاو نر یا دست‌کم با شاخ آن، تصور و مجسم می‌شد. به این ترتیب، از او با عباراتِ «گاوزاد»، «گاو»، «گاوشکل»، «گاوصورت»، «گاوسیما»، «گاوشاخ»، «صاحب‌شاخ»، «دوشاخ» و «شاخدار» یاد می‌شد. معتقد بودند که، لااقل گاهی، به صورت گاو نر ظاهر می‌شود. تصاویرش غالباً، مثل نقش واقع در سیزیکوس، به شکل گاو نری یا با شاخ‌های گاو نر ساخته می‌شد. در نقاشی‌ها هم با شاخ مجسم می‌شد. انواع دیونیزوس شاخدار در بین اشیای عهد عتیق یافت شده است. در تمثالی در پوست گاو ظاهر می‌شود که کلّه، شاخ‌ها و سم‌هایش از پشت آویزان است. نیز به صورت کودکی با خوشه‌های انگور در دور سر و با

سر گوساله و شاخ‌های درآمده از پشت سر مجسم می‌شود. روی گلدانی با زمینه‌ی سرخ به صورت کودکی با سرِ گوساله نشسته بر دامن زنی تصویر شده است. قوم سینیتا یک جشنواره‌ی دیونیزوس در زمستان داشتند که مردان در ضمن آن تن‌شان را روغن می‌مالیدند و از میان گله گاو نری انتخاب می‌کردند و به معبد خدا می‌آوردند. باور این بود که دیونیزوس به آنان الهام می‌دهد که گاو خاصی را برگزینند که احتمالاً تجسم خود خداست زیرا تصور می‌کردند که وی در جشنواره‌های خود به شکل گاو نر ظاهر می‌شود. زنان الیس او را به صورت گاو ستایش می‌کردند و دعا می‌خواندند که با پاهای گاووارش بیاید. دعا چنین بود: «بیا ای دیونیزوس، به معبد متبرکت در کناره‌ی دریا درآ. با برکت‌هایت به معبد بیا. با پاهای گاووارت بشتاب، ای گاو خجسته، ای مبارک گاو!»

باکانال‌های تراس به تقلید از خدایشان شاخ بر سر می‌نهادند. بنا به اسطوره، تایتان‌ها او را در شکل گاو تکه تکه کردند و کرتی‌ها هنگام نمایش مصائب و مرگ دیونیزوس گاو زنده‌ای را با دندان تکه تکه می‌کردند. در واقع پاره کردن و بلعیدن گاو و گوساله‌ی زنده ظاهراً از لوازم معمولِ آیین‌های دیونیزوسی بوده است*. وقتی به تصویرکردن خدا به صورت گاو یا با برخی خصوصیات آن حیوان، به این اعتقاد که خدا در آیین‌های مقدس در هیئت گاو بر بندگانش ظاهر می‌شد و این افسانه که او در شکل گاو تکه تکه شده بود، دقت کنیم، نمی‌توان تردید کرد که پرستندگان دیونیزوس با پاره کردن و خوردن گاو زنده در جشنواره‌ها در واقع باور می‌کردند که خدا را می‌کشند، گوشتش را می‌خورند و خونش را می‌آشامند.

دیونیزوس به صورت بُز.

حیوان دیگری که دیونیزوس به شکل آن درمی‌آمد بُز بود. یکی از نام‌های وی «بزغاله» بود. در آتن و هرمیون او را با نام «خدای تیماجْ‌تن» می‌پرستیدند و افسانه‌ای رواج داشت به این صورت که در موسمی معین وی با این پوست ظاهر شده بوده است. در منطقه‌ی تاکستانیِ فلیوس که در پاییز صحرا هنوز غرق در برگ‌های سرخ و زردِ تاک‌های پاییزی است، از ایام قدیم نقشی برنزین از بُز در مزرعه قرار داشت که کشاورزان با برگ‌های طلایی‌اش می‌آراستند تا حافظ تاک‌های‌شان از آفت باشد. مجسمه شاید نماینده‌ی خودِ تاک ـ خدا بود. پدرش زئوس برای حفاظت او از خشم هرا، دیونیزوسِ خردسال را به صورت بزغاله درآورد؛ چون خدایان از خشم تیفون به مصر گریختند دیونیزوس به صورت بز درآمد. بنابراین وقتی پرستندگان دیونیزوس بُزی زنده را پاره می‌کنند و نپخته می‌خورند می‌بایست بر این باور بوده باشند که دارند گوشت و خون خدا را می‌خورند.

پرستندگان او بز زنده را پاره پاره می‌کنند و می‌خورند.

رسمِ پاره کردنِ حیوانات و انسان‌ها و نپخته خوردن آن در دوران جدید آیینی دینی در میان وحشیان بوده است. بنابراین لزومی ندارد شواهد باستان را دایر بر وجود آیین‌های مشابه در میان پرستندگان جنون‌زده‌ی باکوس به نام افسانه نادیده انگاریم.

سوء تعبیرِ رسمِ کشتنِ خدا در صورتِ حیوان در دوران بعدی.

رسمِ کشتنِ خدا در شکل حیوان، که در صفحات آتی به تفصیل بیشتر از آن سخن می‌گوییم،، به مراحل بسیار اولیه‌ی فرهنگ بشری تعلق دارد و مستعد آن است که در اعصار بعدی سوء تعبیر گردد. پیشرفت تفکر خدایان حیوانی و نباتیِ قدیم را از جسمیت جانوری و گیاهی‌شان عاری می‌سازد و فقط تجسم انسانی‌شان را (که همواره گوهر این مفهوم‌اند) به عنوان آخرین و تنها باقیمانده نگه می‌دارد. به عبارت دیگر، خدایان حیوانی و نباتی گرایش به آن دارند که به ریخت انسان درآیند. وقتی این امر کاملاً یا تقریباً رخ داده باشد، حیوانات و نباتاتی که خود زمانی خدا بودند هنوز پیوندی مبهم و ناهشیار را با خدایان انسان‌ریختی حفظ می‌کنند که از آنان به وجود آمده‌اند. با فراموش شدنِ منشأ رابطه‌ی الوهیت و حیوان و نبات، قصه‌هایی برای توضیح آن ساخته می‌شود. این توضیحات بسته به این‌که مبتنی بر رفتار معمول یا استثنایی با حیوان یا نباتِ مقدس باشد یکی از دو طریق را طی می‌کند. حیوانِ مقدس را معمولاً پروار می‌کردند و فقط استثنائاً می‌کشتند؛ همین‌طور اسطوره می‌بایست روشن می‌کرد که حیوان چرا پروار می‌شد یا کشته می‌شد. در توضیح پرورش، اسطوره از خدماتی که حیوان برای خدا انجام می‌داد یاد می‌کرد؛ در توضیح ذبح آن، سخن اسطوره از لطماتی بود که حیوان به خدا می‌زد. علت قربانی‌کردن بُز برای دیونیزوس نمونه‌ای از اسطوره‌های نوع اخیر است. می‌گویند علت ذبح بُز برای دیونیزوس این بود که بزها به تاک آسیب می‌زدند. حال، بز، چنان‌که دیدیم، در اصل، تجسمِ خودِ خدا بود، اما وقتی خدا سرشت حیوانی را ترک گفته و ذاتاً انسان شده بود کشتن بز در مراسم پرستشِ وی دیگر کشتن خود خدا محسوب نمی‌شد بلکه نذر و پیشکشی برای او بود. و چون لازم بود دلیلی ارائه شود که چرا خصوصاً بز می‌بایست قربانی شود، پاسخ این بود که این مجازاتِ آسیبی است که بُز به تاک، گیاهِ تحت مراقبتِ خاص خدا، می‌زند. به این ترتیب منظره‌ی غریبی است که خدایی به این عنوان که دشمن خود است قربانی خود می‌شود. و چون تصور بر این است که خدا در قربانی‌یی که برایش می‌شد شریک بود پس وقتی قربانی. خودِ قدیمِ خدا است، در واقع خدا گوشت خود را می‌خورَد. از این‌جاست که دیونیزوسِ بُز ـ خدا در حال نوشیدنِ خون خامِ بز نشان داده می‌شود و دیونیزوسِ گاو ـ خدا «گاوخوار» نام دارد. با قیاس از روی این نمونه‌ها می‌توان پنداشت که هر جا خدا خورنده‌ی حیوان خاصی دانسته می‌شد، حیوان مورد نظر چیزی جز خود خدا نبود. کمی بعد خواهیم دید که بعضی وحشیان برای ترضیه‌ی خاطر خرس و نهنگ مرده مقداری از گوشت آن‌ها را به خودشان پیشکش می‌کردند.

با این همه، توضیح نمی‌دهد که چرا خداواره‌ی نبات به صورت حیوان درمی‌آمد. این نکته اما در سخن از سرشت و نشانه‌های دمتر بهتر وارسی خواهد شد. در این‌جا فقط شایان ذکر است که در بعضی جاها به عوض حیوان انسانی در آیین دیونیزوس تکه تکه می‌شد. در

کیوس و تِنِدوس چنین بود. و در پوتنیا واقع در بویوتیا روایات حاکی است که در سابق رسم بود کودکی را برای دیونیزوسِ بُزْخوار قربانی کنند که بعدها بزی جانشین‌اش شد. در اُرکومنوس، چنان‌که دیدیم، زنی از خاندان کهن شاهی را برمی‌گزیدند. همچنان‌که کشتن گاو یا بُز نمایشِ کشته شدن خدا بود، می‌توان گمان کرد که انسانِ قربانی نیز نماینده‌ی او بود.

مرگِ افسانه‌ای پنتیوس و لیکرگوس شاید بازمانده‌ی رسمِ قربانی کردنِ شاهان آسمانی در نقش دیونیزوس باشد.

افسانه‌ی مرگِ پنتیوس و لیکُرگوس*، دو شاهی که می‌گویند یکی را باکانال‌ها و دیگری را اسبان به خاطر تضادشان با آیین‌های دیونیزوس، تکه پاره کرده‌اند، شاید، چنان‌که قبلاً نیز پیشنهاد کرده‌ام، خاطره‌ای مغشوش از رسمِ قربانی کردنِ شاهانِ خداگونه در نقش دیونیزوس و پراکندن اجزای بدن‌شان در زمین برای حاصلخیز شدن خاک باشد. شاید فقط تصادفی نباشد که می‌گویند خود دیونیزوس در تب تکه تکه شده است، جایی که به گفته‌ی افسانهْ شاهْ پنتیوس در سرزمینِ امّت جنون‌زده‌ی آن خداـ تاک به همان سرنوشت دچار شد.

با این حال روایت قربانی‌کردن انسان ممکن است گاهی سوءتعبیر مراسمی باشد که در آن با حیوانِ قربانی چون انسان رفتار می‌شد. برای مثال، در تِنِدو گوساله‌ی نوزادی را که برای دیونیزوس قربانی می‌شد کفش می‌پوشانیدند و با گاوِ مادر چون زنی در بستر زایمان رفتار می‌کردند. در رُم بز ماده‌ای را همچون انسانی برای ودی‌یوویس قربانی می‌کردند. از سوی دیگر این نیز ممکن و شاید بیشتر محتمل است که خود آیین‌های عجیب گونه‌های معتدل‌ترِ رسم قدیم‌تر و خشن‌تر قربانی‌کردن آدمی، و تظاهر به انسان بودن قربانی نیز صرفاً بخشی از تقلب مؤمنانه و نجات‌دهنده بوده باشد. برای آن‌که قربانیانی کمتر از مردان و زنان زنده را به خداواره قالب کند. این تفسیر را موارد یقینیِ متعددی از قربانی‌کردن حیوانات به جای انسان تأیید می‌کند.

در مورد لیکُرگوسْ شاهِ قبیله‌ی ادونیا در تراس به صراحت می‌گویند که رعایایش به دستور یک غیب‌گو به منظور بازگرداندن حاصلخیزیِ خاک پس از یک دوره خشکسالی و قحطی او را به زیر سُم اسب‌ها انداختند تا تکه پاره شود. این روایت هیچ استبعادی ندارد. قبلاً دیده‌ایم که در آفریقا و سایر نقاط جهان، شاهان و رؤسای قبایل را رعایایشان به همین منظور می‌کُشتند. علاوه بر این جای توجه است که می‌گویند شاهْ لیکرگوس پسرش دریاس را در حال جنون با شاخه‌ی تاکی عوضی گرفته و با تبر کُشته است. در این روایت آیا آثاری از رسم قربانی‌کردن پسرِ فرمانروا به جای پدرش دیده نمی‌شود؟

بازمانده‌ی آیین‌های دیونیزوسی در بین روستاییانِ جدیدِ تراس.

این نظریه که در دوران پیش از تاریخ شاهان یونان و تراس یا پسرانشان احتمالاً در نقش خدای تاک یا خدای غلّه به منظور بارور ساختن زمین یا برانگیختن رویش تاک‌ها مثله می‌شده‌اند، در دوران بعد با این کشف قوت یافته است که تا زمان حاضر در تراس، خاستگاه اصلی دیونیزوس، نمایشی هنوز هر سال برگزار می‌شود که با وفاداری چشمگیری برخی از نمایان‌ترین خصوصیات در اسطوره و آیین دیونیزوس را عرضه و اجرا می‌کند*.

این نمایش که به درستی می‌توان آن را بازمانده‌ی مستقیم آیین‌های دیونیزوسی دانست، هر ساله ضمن کارناوالی در همه‌ی دهکده‌های مسیحیِ توده شده در اطراف ویزا، بیزیای باستان، از شهرهای تراس واقع در نیمه راه بین آدریانوپل و قسطنطنیه، اجرا می‌شود. در زمان باستان این شهر پایتخت قبیله‌ی تراسیِ آستی بود؛ شاهان در آن‌جا، احتمالاً در آکروپولیس، کاخ‌هایی ساخته بودند که هنوز دیوارهای زیبایی از آن باقی است. کتیبه‌های به جا مانده در شهر جدید حاوی اسامی برخی از این شاهان قدیم است. موعد جشن به اصطلاح اهل محل دوشنبه‌ی پنیر بوده است که دوشنبه‌ی آخرین هفته‌ی کارناوال است. نقش‌های اصلیِ نمایش را دو مرد که پوست بز پوشیده‌اند اجرا می‌کنند. سرپوش‌هایی بر سر می‌گذارند که یکسره از پوست بز درست شده است. توی آن را پُر می‌کنند به‌گونه‌ای که حدود یک فوت یا بیشتر همچون shako بالاتر از سرِ بازیگر قرار گیرد و پوست بدن بز نیز سر و صورت بازیگر را می‌پوشاند و صورتکی درست می‌کند که بر آن سوراخ‌هایی به جای چشم‌ها و دهان تعبیه می‌کنند. یکی از دو بازیگرِ بُزپوش کمانی و بازیگر دیگر تمثال چوبیِ آلت تناسلی مردانه‌ای به دست دارد. هر دو بازیگر باید مردان متأهل باشند. دو پسر عزب در لباس دختران که گاهی عروس نامیده می‌شوند نیز در نمایش شرکت دارند. مردی به نقش پیرزنی ژنده‌پوش کودکی ساختگی توی سبدی به دست دارد که وانمود می‌شود بچه‌ی هفت ماهه‌ی حرام‌زاده‌ای است و پدرش معلوم نیست. سبدی که کودک خوش‌قدم در آن قرار دارد نام قدیم شانه‌ی بوجار (Likni، مشتق از Liknon) را بر خود دارد و خودکودک را هم به آن اسم می‌نامند. در عهد باستان دیونیزوس را «او شانه‌ی بوجار» (Liknites) می‌خواندند. دو بازیگر دیگر ژنده‌پوش با صورت‌های سیاه شده نقش مردی کولی و زنش را بازی می‌کنند. بقیهٔ نقش پلیس‌های مسلح به شمشیر و تازیانه را دارند. مردی که با نی‌انبانی موسیقیِ نمایش را می‌نوازد گروه را کامل می‌کند.

نمایشی که هر سال در کارناوالی در دهکده‌های اطراف ویزا پایتخت قدیم تراس اجرا می‌شود.

بازیگرانِ نمایش.

بازیگران نقاب‌پوش چنین‌اند. صبح روزی که نمایش اجرا می‌شود آنان توی دهکده خانه به خانه می‌گردند و نان و تخم‌مرغ یا پول جمع می‌کنند. دو مرد بُزپوش هر دری را که می‌زنند، پسرانِ دخترپوش می‌رقصند و مرد کولی و زنش بر روی توده‌ی کاهی که جلوی خانه است ادای عمل زشتی را درمی‌آورند. وقتی همه‌ی خانه‌های دهکده را به این صورت گشتند، به میدانچه‌ی جلوِ کلیسا می‌رسند که مردم دهکده از قبل در آن‌جا برای دیدن نمایش جمع شده‌اند. پس از رقصی دسته‌جمعی و دست در دستِ هم با شرکت همه‌ی بازیگران نمایش، دو بُزپوش بیرون می‌روند و میدان را به کولی‌ها می‌سپارند. آن‌ها وانمود می‌کنند که تیغ آهنی درست می‌کنند. مرد خیش را چکش‌کاری می‌کند و زنش بر کوره‌ی آتش می‌دمد. در این لحظه تظاهر می‌کنند که کودک پیرزن ژنده‌پوش یکباره به سرعت رشد می‌کند و بزرگ می‌شود و اشتهای عظیمی برای خوردن و نوشیدن پیدا می‌کند و می‌خواهد زن بگیرد.

مراسم مربوط به ساختن گاوآهن، تقلید عروسی و تظاهر به مرگ و رستاخیز.

یکی از مردان بُزپوش دنبال یکی از عروس‌پوش‌ها می‌افتد و بین این دو زوج ادای مراسم عروسی را درمی‌آورند. پس از اجرای مراسم عروسی ساختگی، داماد ساختگی را رفیقش با کمان می‌زند و او با رو به زمین می‌افتد و مثلاً می‌میرد. رفیقش که او را زده است وانمود می‌کند که با چاقویی پوست او را می‌کَنَد اما همسرِ مردِ مقتول بر سر جنازه‌ی شوهرمرده‌اش با صدای بلند عزاداری و شیون می‌کند و خود را روی جنازه‌ی شوهر می‌اندازد. در این نوحه و ماتم‌سرایی خود ضارب و بقیه‌ی بازیگران نیز شرکت می‌کنند: ادای مراسم تدفین مسیحی را درمی‌آورند، جنازه را بر سر دست می‌گیرند تا مثلاً به گورستان برند. در این اثنا اما جنازه یکباره زنده می‌شود و برمی‌خیزد و مراسم تشییع به هم می‌خورد. نمایش مرگ و رستاخیز بدین‌گونه پایان می‌گیرد.

شباهت این مراسم جدید تراس با آیین‌های باستانِ دیونیزوس.

در این مراسم که هنوز هر سال در حوالی پایتخت قدیم شاهان تراس برگزار می‌شود نشانه‌های مشابهی با آیین دیونیزوس، خدای باستان سرزمین تراس، آشکارا مشاهده می‌شود. آن دو بازیگر بُزپوش یادآور تجسم و تجسد دیونیزوس به صورت بُز است: کودک که گهواره‌اش شانه‌ی بوجار است و از همان نام می‌گیرد یادآور سنت‌ها و یادمان‌هایی است که دیونیزوسِ کودک را به همین صورت در گهواره و به همین نام نشان می‌دهند. این که کودکْ هفت‌ماهه و حرام‌زاده و پدرش نامعلوم است دقیقاً با این افسانه می‌خواند که دیونیزوس به طور زودرس در هفت ماهگی متولد شد و نتیجه‌ی رابطه‌ی زنی معمولی با خدایی مرموز بود. همان سمبل ابتدایی و نپرداخته‌ی نیروی تولیدمثل که خاص مراسم باستانی دیونیزوس بود، در نمایش جدید نیز به وضوح دیده می‌شود. مرگ و رستاخیز مشابه مرد بُزپوش را نیز می‌توان با قتل و رستاخیز سنّتیِ خود خدا مقایسه کرد.

فصل ۱۶

دمتر و پرسفونه

دمتر و پرسفونه تجسم یونانیِ زوال و احیای نباتات.

دیونیزوس تنها خدای یونانی نیست که سرگذشت و آیین سوگناکش بازتاب زوال و احیای نباتات به نظر می‌رسد. این قصه‌ی کهن به شکلی دیگر و باکاربستی دیگر در اسطوره‌ی دمتر و پرسفونه ظاهر می‌شود. اسطوره‌ی این دو اساساً با اسطوره‌ی سوریِ آفرودیت (استارته) و آدونیس، اسطوره‌ی فریگیه‌یِ سی‌بل و آتیس و اسطوره‌ی مصریِ ایزیس و اُزیریس یکی است. در قصه‌ی یونانی، همچنان که در همتاهای آسیایی و مصری‌اش، الهه‌ای در فراق محبوب، که تجسم نباتات به ویژه غلات است و در زمستان می‌میرد تا در بهار از نو زنده شود، سوگوار است. فقط آن‌جا که تخیل شرقی شخصِ محبوب و از دست رفته را معشوق یا شویی مرده تصویر کرده است که عاشق یا همسرش بر او مویه می‌کند، پندار یونانیْ همان ایده را به شکل لطیف‌تر و ناب‌ترِ دختری مرده مجسم کرده است که مادر محزونش بر او سوگواری می‌کند.

سرود برای دمتر اثر هومر.

قدیم‌ترین سند ادبی که اسطوره‌ی دمتر و پرسفونه را روایت می‌کند ***سرود برای دمتر*** اثر زیبای هومر است که صاحب‌نظران به قرن هفتم پیش از میلاد نسبت می‌دهند. غرض شعر توضیح منشأ آیین‌های رمزی الیوسینی * است و سکوت اکید شاعر در خصوص آتن و آتنی‌ها که در اعصار بعد نقش چشمگیری در مراسم به عهده گرفتند این احتمال را پیش می‌آورَد که سرود در زمانی بسیار دور سروده شده است که الیوسیس هنوز دولت مستقلی بود و آیین‌های رمزیِ گوناگون در روزهای درخشان ماه سپتامبر در میان ردیفِ کوتاهِ تپه‌های بایر سنگلاخی که گندم‌زارهای الیوسیس را از زیتون‌زارهای وسیع‌ترِ آتن جدا می‌کند شیوع پیدا نکرده بود. در چنین صورتی سرودْ فرایافتِ نویسنده از سرشت و کاربرد دو الهه را بر ما آشکار می‌کند. شکل طبیعی آن‌ها با صراحت کافی از ورای پوشش ضخیم خیالپردازی شاعرانه هویدا است. قصه این‌طور است که پرسفونه‌ی جوان در مرغزاری پُربار مشغول چیدن گل سرخ و سوسن و بوته‌ی زعفران و بنفشه و سنبل و نرگس بود که زمین شکافت و پلوتو خدای سرزمین مردگان از ورطه‌ی دوزخ بیرون آمد و او را با ارابه‌ی زرینش برد تا در جهان تاریکِ زیرزمینْ عروس و ملکه‌ی خویش سازد. دمتر، مادر

دزدیدن پرسفونه.

اندوهگین پرسفونه‌ی که موهای طلایی‌اش را زیر ردای سیاه سوگواری نهان کرده بود زمین و دریاها را به دنبال دخترش زیر پا گذاشت و چون سرنوشت دخترش را از خورشید شنید با رنجش فراوان از خدایان روی گردانید و در الیوسیس سکونت گزید و در آن‌جا غمگین زیر سایه‌ی درخت زیتونی در کنار چاه دختران نشست و هنگامی که دختران شاه با کوزه‌های مسین برای بردن آب به خانه‌ی پدری بر سر چاه آمدند، در هیئت پیرزنی بر آنان ظاهر شد. به خاطر خشمی که از سرنوشت دخترش به او دست داده بود چنین مقرر داشت که از آن پس دانه از خاک نروید و در زیر خاک بماند. عهد بست که پا به المپ نگذارد و گندم نرویاند تا آن‌که دخترش را به او بازپس دهند. گاوان به عبث در زمین‌ها می‌راندند؛ کشاورز به عبث دانه‌ی جو در میان شیارهای شخم می‌افکند؛ از خاکِ سوخته و ترک‌خورده چیزی نمی‌رویید. حتی زمین‌های «راری» نزدیک الیوسیس که معمولاً از خوشه‌های زردرنگِ کشت سرشار بود لخت و ناکاشته مانده بود. اگر زئوس با احساس خطر به پلوتو دستور نداده بود که شکارش را پس دهد و عروسش پرسفونه را به مادرش دمتر بازگردانَد آدمیان از گرسنگی هلاک می‌شدند و خدایان از نذر و پیشکشی آنان بی‌نصیب می‌ماندند. خدای مهیب جهان مردگان لبخندی زد و اطاعت کرد اما پیش از آن‌که پرسفونه را با ارابه‌ای طلایی به جهان بالا بفرستد دانه‌ی اناری به خورد او داد که بازگشتش را تضمین می‌کرد. اما زئوس مقرر داشت که از آن پس پرسفونه دوسومِ سال را با مادرش و خدایان در جهان بیرون و یک‌سوم سال را با شویش در جهان مردگان سرکند و هر سال هنگامی که زمین از گل‌های بهاری شاداب است از جهان زیرین بازآید. آن‌گاه دخترک به زمین بازگشت و مادرش او را دید و در آغوش گرفت. دمتر به شکرانه‌ی یافتن گمشده‌اش از زمین‌ها دانه رویانْد و مزرعه‌ها را پُربار کرد و سرتاسر زمین را غرق شکوفه ساخت. آن‌گاه یک‌راست به الیوسیس رفت و این منظره‌ی دل‌انگیز را به شاهزاده، به تریپتولموس، پومولپوس، دیوکلس و خودِ شاهْ سلیوس نشان داد و هم‌چنین آیین‌ها و مراسم مربوط به خود را به آنان نمایانْد. شاعر می‌گوید خوشا انسانِ میرنده‌ای که این منظره‌ها را به چشم دیده است اما آن‌که در زندگیش نصیبی از آن‌ها نبرده است وقتی به ظلمت گور رفت هرگز در مرگ خود دلشاد نخواهد بود. آن‌گاه دو الهه از هم جدا شدند تا با خدایانِ المپ در آسایش زندگی کنند. شاعر خنیاگر سرودش را با این دعا به دمتر و پرسفونه به پایان می‌رسانَد که باشد تا دلشاد گردند و به پاداش این سرودْ معیشتی بر او ارزانی دارند.

خشمِ دمتر.

بازگشتِ پرسفونه.

عموماً چنین پنداشته می‌شود و کمتر تردیدی در آن وجود داشته است که مقصود اصلی شاعر در تصنیف این سرود توضیح مبنای سنتیِ آیین‌های رمزی الیوسینی از طریق الههْ دمتر بود. این سرود به نمایش منظره‌ی دگرگونی ختم می‌شود که ضمن آن گستره‌ی بی‌شاخ و برگ و عریانِ کشتزارهای الیوسیس به ناگاه، با اراده‌ی الهه، به دریایی از گندم‌زارِ

مقصودِ هومر در سرود برای دمتر توضیح پایه‌گذاریِ آیین‌های رمزی الیوسین از سوی دمتر است.

زرین‌فام تغییر می‌کند. زن‌خدای نیکوکارْ شاهزادگان الیوسیس را به تماشای دستکار خویش می‌بَرَد، آیین‌های رمزی‌اش را به آنان می‌آموزد و سپس با دخترش به آسمان برمی‌شود. وحی شدنِ آیین رمزی پایانِ پیروزمندانه‌ی سرود است. بررسی دقیق شعر مؤید این نکته است و نشان می‌دهد که شاعر نه فقط گزارشی کلّی از مبنای آیین رمزی، بلکه کمابیش به زبانی پوشیده توضیحِ اسطوره‌ایِ منشأ مراسم خاصی را به دست داده است که می‌توان به درستی معتقد بود که ویژگی‌های خاص جشنواره را تشکیل می‌دادند. از جمله‌ی مراسمی که شاعر در این‌جا اشارات مشخصی به آن دارد روزه‌ی مقدماتیِ نامزدهای تشرف، حرکتِ مشعلداران، شب‌زنده‌داری، نشستنِ نامزدهای روپوشیده و خاموش بر کرسی‌های پوشیده از پوست گوسفند، بدزبانی، هرزه‌گویی و مراسم پرشکوهِ پیوند با خدا از راه مشارکت در خوراکی مرکب از آب و جو در پیاله‌ی مقدس [عشای ربانی] است.

مکاشفه‌ی خوشه‌ی درو شده‌ی غله عالی‌ترین مرحله‌ی آیین‌های رمزی.

اما به نظر می‌رسد که مصنفِ شعر رازِ ژرف‌ترِ دیگری از این آیین رمزی را نیز در پرده‌ی روایت خویش عرضه کرده است. او نشان می‌دهد که چطور الهه به محضِ تبدیل‌کردنِ زمین‌های بی بار و برِ الیوسیس به مزارع سرشار از غلات زرّین، چشمانِ تریپتولموس و سایر شاهزادگانِ الیوسینی را با نشان‌دادنِ روییدن یا انباشتن غلات خیره می‌سازد. در مقایسه‌ی این بخش از داستان با سخن هیپولیتوس نویسنده‌ی مسیحیِ قرن دوم که کُنهِ آیین‌های رمزی نشان دادن سبز شدنِ جوانه‌ی غلات به نوکیش است، کمتر می‌توان تردید کرد که مصنفِ سرود با این مراسم پرابُهت کاملاً آشنا بوده و خواسته است منشأ آن را دقیقاً به همان نحو که سایر مراسمِ آیین‌های رمزی را نشان داده است، یعنی با نمایش پیشقدم شدن خود دمتر در اجرای مراسم، به خواننده القا کند. از این رو، اسطوره و آیین مشترکاً یکدیگر را تشریح و تأیید می‌کنند. شاعر قرن هفتم پیش از میلاد اسطوره را عرضه می‌کند ــ بدون ظهور مراسم و آیین به دنبال بی‌حرمتی این امر ممکن نبود: روحانیِ مسیحی مراسم را آشکار می‌کند و مکاشفه‌ی او کاملاً با اشاراتِ نهانِ شاعر باستان منطبق است. پس، به طور کلی، می‌توان همراه با بسیاری از پژوهشگران جدید، سخن روحانیِ فرهیخته‌ی مسیحی، کلمانِ اسکندرانی را پذیرفت که اسطوره‌ی دمتر و پرسفونه به صورت نمایشی مقدس در آیین‌های رمزیِ الیوسیس اجرا می‌شد.

دمتر و پرسفونه تجسمِ غله.

اما اگر اسطوره به صورت بخشی، احتمالاً بخش اساسی، از مراسمِ بسیار مشهور و پرشکوه دینیِ یونان باستان اجرا می‌شد هنوز باید بررسی کرد که با این همه، صرف‌نظر از الحاقات بعدی، جوهره‌ی اصلیِ اسطوره کدام بود که در اعصارِ آتی، پیچیده و دگرگون شده و در هاله‌ای از راز و هراس، و روشن از پرتو رخشانِ ادب و هنرِ یونانی ظاهر می‌شود؟ اگر اشاراتِ سرود هومر برای دمتر را پی بگیریم حل معما دشوار نخواهد بود. وجود دو الهه، مادر و دختر، به صورت تجسم غلات درمی‌آید. دست‌کم در مورد پرسفونه این امر مسلم

پرسفونه بذری است که پاییز کاشته می‌شود و در بهار می‌روید.

می‌نماید. الهه‌ای که سه ماه، یا بنا بر روایتی دیگر از اسطوره، شش ماه از هر سال را در زیرزمین در جهان مردگان و بقیه‌ی سال را با زندگان در روی زمین سرمی‌کند و در غیابش دانه‌ی جو زیر خاک نهان است و زمین‌ها خالی و بی‌بارند و با بازگشتش در بهار به روی زمین غلّه از بن خاک می‌روید و زمین غرق در برگ و شکوفه می‌شود ــ این الهه مسلماً نمی‌تواند جز تجسم اسطوره‌ایِ نبات و به خصوص بذر باشد که چند ماهِ زمستان را زیر خاک است و تو گویی از گور برمی‌خیزد و به صورت جوانه‌ی نورسته‌ی بذر و غنچه و شاخ و برگ بهاری دوباره حیات می‌یابد. هیچ توضیح منطقی و محتمل دیگری از پرسفونه ممکن به نظر نمی‌رسد. و اگر الهه‌ی دختر تجسمِ بذرِ نوِ امسال باشد، آیا امکان ندارد که الهه‌ی مادر تجسم بذر کهن پارسال باشد که بارِ تازه داده است؟ تنها شق دیگر برای این‌گونه ملاحظه‌ی دمتر شاید این باشد که تصور کنیم او تجسم زمین است و دانه و همه‌ی سایر نباتات از بطن عظیم او پدید می‌آیند و پس اینها همه را دختران او محسوب می‌توان داشت. در واقع، برخی مؤلفان اعم از قدیم و جدید همین نگرش را به ماهیّت اصلی دمتر داشته‌اند و به حق نیز می‌توان چنین انگاشت. اما ظاهراً مؤلف **سرود دمتر** این را نمی‌پذیرد زیرا نه‌تنها دمتر را از زمین مجسم متمایز می‌کند بلکه آن دو را در تضاد شدیدی نسبت به هم قرار می‌دهد. می‌گوید این زمین بود که بنا به اراده‌ی زئوس و برای خوشامد پلوتو با رویاندن نرگس و وسوسه‌کردن الهه‌ی جوان و دورکردنش از دسترسِ کمک در مرغزار دل‌انگیز او را فریفت و به سوی سرنوشت محتوم برد. از این رو دمتر در این سرود نه‌تنها با الهه‌ی زمین یکی نیست بلکه آن خداواره را دشمن سرسخت وی محسوب باید داشت زیرا از دست رفتن دخترش به سبب نیرنگ خائنانه‌ی او میسر شد. اما اگر دمترِ سرود هومر نمی‌تواند تجسم زمین بوده باشد تنها راه دیگر ظاهراً این است که نتیجه بگیریم وی تجسم بذر است.

دمتر غله‌ی قدیم پارسال است.

این پنداشت را یادبودها تأیید می‌کنند زیرا دمتر و پرسفونه در هنر باستان هر دو به صورت الهه‌های بذر با تاجی از دانه و بذر بر سر و خوشه‌های غله در دست تصویر می‌شوند. نیز دمتر بود که برای نخستین بار رازِ دانه را به آتنی‌ها آموخت و با مأمورکردن و اعزام تیپولموس برای تعلیم‌دادن آن به همه‌ی آدمیان این کشف سودمند را در همه جا اشاعه داد. در آثار هنری به خصوص در آرایش گلدان‌ها او و دمتر از این لحاظ همواره در کنار هم نشان داده شده‌اند که تریپتولموس خوشه و سنبلی در دست در ارابه‌اش که گاهی بال دارد و گاه اژدهایی آن را می‌کِشَد نشسته است و می‌گویند از آن‌جا سراسر جهان را از فراز آسمان بذر می‌پاشد و می‌کارد. بسیاری از شهرهای یونانی به شکرانه‌ی این موهبت گرانبها که به آنان ارزانی شده است از دیرزمان نخستین محصول جو و گندم خود را به «الهه‌های دوگانه‌ی دمتر و پرسفونه در الیوسیس پیشکش می‌کردند و در همان‌جا انبارهایی برای نگهداری پیشکش‌های کلان ساخته بودند. تئوکریتوس می‌گوید در جزیره‌ی کاس در

روزهای دلگشای تابستان کشاورزان نوبر محصول را به دمتر تقدیم می‌کردند که زمین خرمن‌شان را پُر از جو کرده بود و تمثال روستایی‌وارش سنبل و بافه‌ی جو در دست داشت. بسیاری از القابی که مردمان باستان به دمتر داده بودند به روشن‌ترین وجه حاکی از ارتباط نزدیک او با بذر و دانه و غلّات است.

سیسیلی‌ها جشنواره‌ی دمتر را در آغاز بذرپاشی و جشنواره‌ی پرسفونه را در هنگام خرمن و برداشت محصول برگزار می‌کردند. این ثابت می‌کند که به نظرشان الهه‌ی مادر با ... غلات و الهه‌ی دختر با خوشه و سنبله‌ی رسیده، اگر نه یکی، همراه و مجاور بود.

برای مردمی که روندهای طبیعت را به شکل خدایان انسان‌واری مجسم می‌کردند، آیا ... همسانی آسان‌تر و واضح‌تر از این می‌توانست وجود داشت؟ همچنان که بذرْ خوشه و سنبله‌ی رسیده به بار می‌آورَد، دمتر غله‌ی مادر نیز پرسفونه‌ی غله‌ی دختر را به دنیا می‌آورد. حقیقت این است که وقتی می‌کوشیم این مفهوم ظاهراً ساده را تحلیل کنیم مشکلاتی بروز می‌کند. مثلاً چطور باید دو وجه این الوهیت را دقیقاً تفکیک کرد؟ دقیقاً در ... لحظه بذر دیگر غله‌ی مادر نیست و به صورت غله‌ی دختر درمی‌آید؟ و تا کجا می‌توان جوهر مادّیِ جو و گندم را با جسم آسمانیِ این دو الهه یکی انگاشت؟ سؤالاتی از این دست ... برای روستاییان سرسختی که زمین‌های حاصلخیز سیسیل را شخم می‌زدند، می‌کاشتند و می‌درویدند چندان مطرح نبود. نمی‌توان تصور کرد که فکرکردن به این مسایل پیچیده آسایش شبانگاهیِ آنان را بر هم می‌زده است. مشکل بتوان این را امر غریبی دانست که احیاناً ذهن آشفته‌ی دهاتیِ سیسیلی که با ایمانی کور برای معیشت روزانه‌ی خود سر به این دو الهه سپرده بود، یکسره ناتوان از این بوده باشد که دمتر را از بذر و پرسفونه را از خوشه‌ی رسیده متمایز سازد یا به طور ضمنی آموزه‌ی حضور واقعیِ الوهیت را در غله پذیرفته باشد بی‌آن‌که آن‌چنان کنجکاوانه خاصه‌های مادی و روحی جو و گندم را تمیز دهد. و اگر آدم منطقیِ خشک‌اندیشی حدود دقیق این دو وجه از ربوبیت را که با هم نماینده‌ی فراز و نشیب سالیانه‌ی رشد غله بود از او سؤال می‌کرد، دهاتی تنومند سری می‌خارانْد و سردرگم می‌شد زیرا نمی‌توانست به او بگوید که نقش و حیطه‌ی عمل یک الهه کجا تمام می‌شود و حدود الهه‌ی دیگر از کجا شروع می‌شود یا چرا بذری که در زیر خاک مدفون می‌شد در یک زمان به منزله‌ی پرسفونه دخترِ مرده‌ای بود که به جهان زیرزمین رفته است و در زمان دیگری همچون دمتر مادرِ زنده‌ای که می‌خواست محصول و کشت سال بعد را به دنیا آورَد و عرضه کند. این‌گونه باریک‌بینی‌های الهیّاتی عموماً خاص کلّه‌هایی است کُندذهن‌تر از آن‌که روی شانه‌های روستاییان پیدا شود.

دشواری‌های تمایز قایل شدن بین دمتر و پرسفونه به عنوان تجسم‌های وجوه مختلف غله.

این اعتقاد در دوران باستان و جدید که محصول کشت بستگی به وجود تمثال دمتر در سرزمین دارد.

عمق اعتقاد یونانیان باستان به دمتر به عنوان الهه‌ی بذر را می‌توان با تداوم و پایداری این اعتقاد در میان اخلاف مسیحی آنان در صومعه‌ی قدیمی الهه در الیوسیس تا اوایل قرن

نوزدهم حدس زد. هنگامی که دادوِل از الیوسیس مجدداً دیدار کرد ساکنان محل از این که کلارک در ۱۸۰۲ تمثال عظیم دمتر را از آنان گرفته و به دانشگاه کمبریج اهدا کرده بود و هنوز هم آن‌جاست*، بر او شکایت بردند. دادوِل می‌گوید «در نخستین سفرم به یونان این الهه‌ی پشتیبان را سخت گرامی می‌داشتند و نقش او را در وسط خرمن‌جا در بین خرابه‌های معبدش قرار داده بودند. اصرار داشتند که وفور محصول به خاطر سخاوت و برکت الهه بوده است و به من اطمینان می‌دادند که با انتقال‌دادن آن دیگر از فراوانی خبری نیست.» به این ترتیب می‌بینیم که دمتر الهه‌ی بذر در قرن نوزدهم در وسط خرمن‌جا در الیوسیس قرار دارد و به پیروانش وفور بذر ارزانی می‌دارد، درست همچنان‌که نقش او در جزیره‌ی کاس در عهد تئوکریتوس چنین می‌کرد و درست همان‌طور که مردم الیوسیس در قرن نوزدهم کَم شدن محصول را به انتقال‌دادن نقش دمتر نسبت می‌دادند. سیسیلی‌ها، بذرکارانی پیرو الهه‌های دوگانه‌ی بذر، نیز در عهد باستان شکایت داشتند که محصولِ بسیاری از شهرها کم شده است زیرا وِرِس فرمانروای بی‌توجه رُمی بی‌حرمتی کرده و نقش دمتر را از معبد مشهورش در هنا حرکت داده است. برای این مدعا که دمتر در واقع الهه‌ی بذر بود آیا دلیلی روشن‌تر از این اعتقاد یونانیان که تا همین اواخر نیز باقی بود می‌توان سراغ کرد که محصول غله بستگی به حضور و برکت وی دارد و با انتقال تمثال او از میان می‌رود؟

پس به طور کلی اگر بی‌توجه به نظریه‌ها، در نگاه به آیین‌های الیوسیس، به شواهد موجود در بین خود مردم باستان بسنده کنیم احتمالاً بافرهیخته‌ترین عتیقه‌شناس باستان، واروِی رُمی، موافق خواهیم بود که به قول اگوستین در گزارش نظریه‌ی وی، «آیین‌های رمزیِ الیوسینی را به بذر و غلّه، که سِرِس (دمتر) کشف کرده بود، و پروسرپین (پرسفونه) که پلوتو او را از دمتر گرفته بود، مربوط می‌دانست. و به نظر او خود پروسرپین نماینده‌ی حاصلخیزیِ بذر است و نبودش در هر زمانی موجب بی بار و بریِ زمین خواهد بود. پس این عقیده بروز کرده است که دخترِ سِرِس، یعنی خودِ باروری را پلوتو ربوده و به جهان اموات برده بود و چون همگان از قحط به جان آمدند و باروری دوباره بازگشت همه از آمدن پروسرپین شادمان شدند و آیین‌های باشکوه به خاطرش برپا شد.» آگوستین در گزارش نظرات وارو چنین ادامه می‌دهد، «سپس می‌گوید که در آیین‌های رمزیِ این الهه بسی چیزها آموخته می‌شود که مرجعی جز کشف بذر ندارد.»

بنابراین تا آن‌جا که من غالباً به همسانیِ طبیعتِ دمتر و پرسفونه قائل بوده‌ام، خداواره‌ی مادر و دختر تجسم غلّه در وجه دوگانه‌ی بذر ـ غلّه‌ی پارسال و جوانه‌ی سبز آن‌اند، و این یگانگیِ ذاتی مادر و دختر از تصاویر آنان در هنر یونانی نیز برمی‌آید که چنان به هم شبیه‌اند که تمیزدادنش مشکل است. این تشابه نزدیک بین شکل هنریِ دمتر و پرسفونه در تضاد قطعی با این نگرش قرار دارد که دو الهه را تجسمِ اساطیریِ دو چیز مختلف و به آسانی

متمایز از هم یعنی زمین و نباتاتی که از آن می‌روید دانسته است. اگر هنرمندان یونانی این نگرش به دمتر و پرسفونه را پذیرفته بودند مسلماً می‌توانستند آنان را به اشکالی تصویر کنند که دو الهه کاملاً از یکدیگر متمایز باشند. و اگر دمتر تجسم زمین نبود، آیا به طور منطقی می‌توان تردید داشت که تجسم غله باشد که از عصر هومر به این سو همواره با نام او همراه بوده است؟ همسانیِ اساسی مادر و دختر نه فقط از شباهت نزدیک شکل هنریِ آنان بلکه از عنوان رسمیِ «الهه‌های دوگانه» نیز برمی‌آید. این عنوان را معمولاً در صومعه‌ی بزرگ الیوسیس بی هیچ تفکیکِ لقب و نَسبِ فردی در مورد آنان به‌کار می‌بردند، تو گویی فردیت جداگانه‌ی آنان در گوهر یگانه‌ی خدایی محو شده باشد.

با ملاحظه‌ی کلّی این شواهد می‌توان نتیجه گرفت که دو الهه در نظر یونانیِ عادی اساساً تجسم غله بودند و کلِّ شکوفاییِ دینِ آنان توجیه ضمنی خود را در این شالوده می‌یابد. اما این امر به معنی انکار این نکته نیست که در طی تکاملِ طولانیِ دین، مفاهیمِ عالی اخلاقی و معنوی از این مایه‌ی ساده‌ی اصلی جوانه زده و گل‌هایی نفیس‌تر از جوانه‌های جو و گندم به بار آورده باشد. فراتر از همه، فکرِ نهان‌کردن بذر در زیر خاک برای آن‌که حیاتی نو و عالی‌تر بیابد به آسانی حاکی از مقایسه‌ی آن با سرنوشت بشر است و این امید را تقویت می‌کند که برای انسان نیز دفن شدن در گور آغاز زندگی بهتر و عالی‌تر در جهان روشن‌ترِ ناشناخته‌ای باشد. این اندیشه‌ی ساده و طبیعی کاملاً قادر است همخوانیِ الهه‌ی غلات را در الیوسیس با آیین رمزیِ مرگ و امید به جاودانگیِ سعادت‌بار توضیح دهد. زیرا این‌که مردمان باستان شرکت در آیین‌های رمزی الیوسیس را کلید گشایش درهای بهشت می‌دانستند ظاهراً از روی اشارات نویسندگان مطلع آن‌ها به ذخیره‌ی سعادت برای افراد متشرف به آیین‌ها ثابت می‌شود. تردیدی نیست که ما به سهولت می‌توانیم سست بودنِ مبنای منطقیِ این‌گونه امیدهای بلند را دریابیم. اما آن‌که در حال غرق شدن است به تکه کاهی نیز چنگ می‌زند و نباید تعجب کرد که یونانیان، همانند خود ما، با مرگ در پیشِ رو و عشق عظیم به زیستن در دل، چرا دلایلی را که له و علیه امیدِ بی‌مرگی انسان اقامه شده بود چنین خوشباورانه سنجیده‌اند. دلایلی که پطرس قدیس را راضی کرد و هواداران مسیحیِ اندوهگین را بر بالین عزیزان‌شان در بستر مرگ یا کنار گور او آسوده ساخته است، به آسانی مورد قبولِ بت‌پرستانِ باستان قرار می‌گرفت، هنگامی که کمرشان زیر بار غم می‌خمید و با فروغِ ضعیف حیات در چشم، ظلماتِ ناشناخته را می‌نگریستند. بنابراین جای اهانت به اسطوره‌ی دمتر و پرسفونه نیست اگر در جستجوی منشأ اسطوره ــ یکی از معدود اسطوره‌هایی که در آن روشنایی و وضوحِ نبوغِ یونانی با سایه و رازواره‌ی مرگ درمی‌آمیزد ــ به بعضی از آشناترین و در عین حال همواره مجذوب‌کننده‌ترین جنبه‌های طبیعت، به سودای حزن و زوالِ پاییز، و به تازگی و روشنی و سرسبزی بهار می‌رسیم.

فصل ۱۷

نقش زن در کشاورزیِ اولیه

این نظریه که تجسم غلات به صورت مؤنث به خاطر نقشی بود که زنان در کشاورزیِ اولیه داشتند.

اگر دمتر واقعاً تجسم غله بود، طبیعی است که بپرسیم چرا یونانیان غله را بیشتر به صورت الهه و زنْخدا مجسم می‌کردند تا خدا؟ چرا منشأ کشاورزی را بیشتر به نیرویی مؤنث نسبت می‌دادند تا قدرتی مذکر؟ آن‌ها روح تاک را مذکر می‌دانستند، چرا روح جو و گندم را مؤنث می‌دانستند؟ به این نکته چنین پاسخ داده‌اند که تجسم غلات به صورت مؤنث یا در هر صورت انتساب کشفِ کشاورزی به یک الهه به خاطر نقش مهمی بود که زنان در کشاورزی اولیه داشته‌اند*.

در بین بسیاری از قبایل وحشی کارِ بیل‌زدنِ زمین و کاشتنِ بذر بر عهده‌ی زنان است.

پیش از اختراع خیش که بدون استفاده از نیروی مردان به زحمت می‌توان به کار برد، در بسیاری نقاط جهان رسم بود و هنوز هم هست که خاک را با کج‌بیل برای کشت و زرع شخم کنند و در میان اقوام وحشی که اندک نیز نیستند، تا همین امروز وظیفه‌ی بیل‌زدن زمین و کاشتن بذر عمدتاً یا کاملاً به زنان محول شده است، در حالی که مردان جز پاک‌سازی زمین با انداختنِ درختان جنگل و سوزاندن تنه‌ی درختانِ افتاده و بوته‌ها که زمین را شلوغ می‌کنند در کشاورزی چندان نقشی یا اصلاً نقشی نداشتند. به این ترتیب مثلاً در بین زولوها «وقتی تکه زمینی برای کشاورزی در نظر گرفته می‌شود وظیفه‌ی پاک‌کردن آن به عهده‌ی مردان است. اگر زمین خیلی شلوغ و بوته‌زار باشد کار بسیار سخت‌تر می‌شود زیرا تیشه‌هایشان خیلی کوچک است و به درخت که می‌رسند فقط می‌توانند شاخه‌هایش را بیندازند. وقتی کندن و بیرون بردن تنه‌ی درخت ضروری باشد آن را آتش می‌زنند. بنابراین خواننده متعجب نخواهد شد که این قوم معمولاً از زمین‌های بوته‌زار و بیشه‌زار، هرچند ظاهراً از حاصلخیزیِ خاکش آگاهند، دوری می‌کنند. قاعده‌ی کلی این است که مردان در کار کشاورزی وظیفه‌ی دیگری ندارند و از آن‌جایی که تکه زمینِ انتخاب شده به ندرت بوته‌زار و دارای خار و خاشاک و تنه‌های درخت است و معمولاً جز علف در آن نمی‌روید، کارشان بسیار اندک است. کار و زحمت عمده بر عهده‌ی زن‌هاست، زیرا (به استثنای برخی موارد خاص) همه‌ی مراحل شخم، کاشت و وجین‌گری را آن‌ها انجام می‌دهند و اگر دشنه و سپر نمادِ مرد باشد، کج‌بیل را نیز باید نشانه‌ی زن دانست. زن با این ابزار خشن و سنگین

در بین زولوها و سایر قبایل آفریقای جنوبی کارِ کشاورزی را زنان انجام می‌دهند.

مزرعه‌اش را می‌کَنَد، می‌کارد و وجین می‌کند.» لفظ حقارت‌آمیز خاصی در مورد زولویی که محروم از خدمات همسر و خانواده‌اش مجبور است خودش بیل بزند و کار زمین را انجام دهد به‌کار می‌رود. همین‌طور بین بارونگاهای خلیج دلاگوا «وقتی موسم باران، گاهی اوقات در سپتامبر اما معمولاً دیرتر، فرا می‌رسد آنان شروع به‌کشت می‌کنند. زنی که در کار زمین است، کج‌بیل در دست، با گام‌های کوتاه راه می‌افتد و در هر گام چاله‌ای می‌کَند و در آن سه چهار دانه‌ی ذرت می‌کارد و رویش را می‌پوشانَد.» در باروتسه که اندکی ذرت، ارزن و نخود به شیوه‌ی ابتدایی می‌کارند فقط زنان به‌کار زمین می‌پردازند و تنها وسیله‌ی کارشان کج‌بیل یا بیلچه است. در مورد ماتابِله می‌گویند که «بیشترِ کارهایِ سخت را زنان انجام می‌دهند و کارِ کشت به تمامی به عهده‌ی آن‌هاست.» بین آویمپاهای غرب دریاچه‌ی تانگانیکا همه‌ی زحمت کشت و زرع به‌گردن زن‌هاست؛ مردها خصوصاً از بیل‌زدن زمین خودداری می‌کنند. آن‌ها مَثَلی دارند، «مگر پسر برای تبر و دختر برای کج‌بیل زاده نمی‌شود؟»

لزوم پاکدامنیِ بذرکاران.

بومیان فلات تانگانیکا «موز می‌کارند و در این مورد آداب خاصی دارند. مردان حق ندارند کشت کنند. پس از شخم دختر کوچکی را بر دوش مردی سرِ زمین می‌برند. او نخست تکه سفالینه‌ای توی شیار می‌اندازد سپس دانه را روی آن می‌پاشد.» سبب این کار را ناظران اخیر شرح داده‌اند، «کودکان در این‌جا غالباً کار تجویز دارو و درمان، حتی آزمون با سمّ، و کاشتِ نخستین دانه‌ها را انجام می‌دهند. به اعتقاد بومیان، این کارها را باید آدم‌های پاکدامن و بی‌گناه انجام دهند وگرنه تماس آلوده و ناپاک موجب زایل شدن اثر دارو یا بذر کاشته شده می‌شود. در جزایرِ بانگ‌وئولو امری عادی است که زن قبیله‌ی بیسا عدم صلاحیت اخلاقی خود را در این موارد این‌طور حل می‌کند که دختر کوچکش را به مزرعه‌ی موز می‌بَرَد و دانه‌ها را در دست او می‌گذارد تا توی شیارهایی که قبلاً آماده شده است بکارد.» همین‌طور بین اقوام کنگوی سفلیٰ «زنان باید در حین کاشتِ دانه‌ی کدوتنبل و کدو قلیانی پاکدامن بمانند، نباید به‌گوشت خوک دست بزنند و پیش از دست‌زدن به بذر باید دست‌هایشان را بشویند. اگر زنی همه‌ی این قواعد را رعایت نکند نباید به‌کارِ کشت بذر بپردازد وگرنه محصول خوبی به دست نمی‌آید. او کار شخم را انجام می‌دهد و دختر کوچکش یا کس دیگری که قواعد را رعایت کرده است دانه را می‌کارد و رویش خاک می‌ریزد.»

نقش زن در کشاورزی در بین کافرهای آفریقای جنوبی به طور کلی.

در مورد کافرهای جنوب آفریقا به طور کلی می‌خوانیم که بین آنان کشاورزی «عمدتاً کار زنان است زیرا از زمان‌های قدیم مردان به شکار و جنگ مشغول بوده‌اند. زنان با کج‌بیل زمین را شیار می‌کنند و گاه مثل زولوها بیل‌های دسته بلند و گاهی مثل زامبسی بیلچه به‌کار می‌برند. وقتی زمین آماده شد زنان بذر می‌پاشند بی‌آن‌که جای خاصی را در نظر داشته

باشند. زمان بذرپاشی را از روی جای ستارگان بـه خـصوص مـوقعیت ستاره‌ی پـروین درمی‌یابند. آغاز سال‌شان را با دیدن این ستاره درست پیش از طلوع آفتاب تعیین می‌کنند.» در باسوتولند که آن‌جا نیز زنان روی زمین کار می‌کنند، هرچند زمین رؤسا را مردان شخم می‌زنند و می‌کارند، زمان کشت را با ملاحظه‌ی موقعیت ماه تعیین می‌کنند اما عموماً متوجه می‌شوند که محاسبه‌شان اشتباه است و پس از مشاجره‌ی فراوان ناگزیر از وضع آب و هوا و گیاهان موسم بذرافشانی را حدس می‌زنند. رؤسای هوشیار تقویم را در انقلاب تابستانی که آن را خانه‌ی تابستانیِ خورشید می‌نامند، اصلاح می‌کنند.

کار کشاورزیِ محول شده به زنان در میان نانْدی‌ها و سایر قبایل آفریقای مرکزی و غربی.

بین نانْدی‌های آفریقای شرقی بریتانیا «کار سنگینِ پاک‌کردن زمین و کندن بوته‌ها برای کشت را مردان انجام می‌دهند و پس از آن تقریباً همه‌ی کارهای کشت و زرع را زنان به عهده می‌گیرند. با این حال مردان در کار دانه‌پاشی و برداشت خرمن کمک می‌کنند.» باگانداهای آفریقای مرکزی عمدتاً با کشت موز گذران مـی‌کنند. در مـیان آنـان «کـار کشت و زرع را همیشه زنان انجام می‌دهند. شاهزاده‌خانم‌ها و زنان روستایی هر دو کشاورزی را کار خاص خود می‌دانند. کار زمین و محصول برداشتن از آن اساساً به عهده‌ی زن‌هاست و هیچ زنی در

کار کشاورزیِ زنان در میان قوم باگاندا.

هیچ شرایطی نمی‌گذارد شوهرش به کار شخم یا کشت دست بزند. هیچ زنی با مـردی کـه به او تکه زمینی با یک کج‌بیل برای کار در روی آن ندهد سر نمی‌کند. اگر این‌ها را از او دریغ کنند، او منتظر اولین فرصت می‌مانَد تا از پیش شوهرش فرار کند و پیش خویشاوندان خود برگردد و از حال و روزش شکایت کند و اجازه‌ی طلاق بگیرد. مردی که ازدواج می‌کند تکه زمینی به همسرش اختصاص می‌دهد که روی آن کار کند و معاش خانواده را از آن تأمـین کند.» در کیزیبا، ناحیه‌ای در جنوب اوگاندا، کشت زمین منحصراً بـه عـهده‌ی زن‌هـاست. شخم‌کردن زمین با کج‌بیل، شیارزدن خاک با بیلچه یا با دست و دانه کاشتن در آن را زنـان انجام می‌دهند. در بین قـوم نـیام‌نیام در آفـریقای مـرکزی «مـردان یکسـره بـه کـار شکـار می‌پردازند و کار کشت را منحصراً به زنان وامی‌گذارند.» و بین اقوام مونبوتو در همان ناحیه نیز «در حالی که زنان به کار کشت زمین و برداشت محصول می‌پردازند، مردان سراسرِ روز را بیکارند مگر آنکه مشغول جنگ یا شکار باشند.» در خصوص بانگالاهای کنگوی علیا

کارِ کشاورزی زنان در کنگو.

نیز می‌خوانـیم کـه «در حـاشیه‌ی آبـادی‌ها مـزارع بـزرگی درست مـی‌کردند. مـردان کـارِ آماده‌سازیِ زمین و پاک‌کردن آن را از بوته‌ها و انداختن درختان و ریشه‌کن‌کردن عـلف و خاشاک انجام می‌دادند و زنان همراه آنان به جمع‌آوری بوته‌ها و علف به منظور سوزاندن آن‌ها و سایر کمک‌های معمول مشغول بودند. زنان طبق معمول کار شخم، کاشت و وجین را انجام می‌دادند ولی مردان چنان این کارها را حـقیر مـی‌شمارند کـه هـرگز بـه آن دست نمی‌زنند.» در این قبیله «تأمین غذا به عهده‌ی زن است که زمین را کشت می‌کند و در حالی که وی غذای گیاهی برای شوهرش فراهم می‌کند شوهر نیز باید ماهی و گوشت تهیه کند و

در اختیار زن یا زنانش قرار دهد.» در بین توفوک‌ها، از قبایل دولت کنگو در استوا، همه‌ی کار زمین جز بریدن درختان جنگل و پاک‌کردن زمین را زنان انجام می‌دهند. زن با کج‌بیل زمین را شخم می‌زنند و ذرت و کاساو می‌کارند. هر مزرعه‌ای فقط یک بار کاشته می‌شود. در بین بامبالاها، قبیله‌ای از بانتوها بین رود اینزیا و رود کویلو مردان زمین را برای کشت آماده می‌کنند اما بقیه کارهای مربوط به کشت و زرع به زن‌ها واگذار می‌شود و آن‌ها فقط با یک کج‌بیل آهنی به کار می‌پردازند. خاک را هر سال برای کشت آماده می‌کنند. قومِ مپونگوِه‌ی گابون در آفریقای غربی در زمین‌های خود کاساو (مانیوک)، ذرت، سیب‌زمینی هندی [یام]، بارهنگ و بادام‌زمینی می‌کارند. اگر پاکسازی زمین لازم باشد مردان درخت‌ها را می‌اندازند و آتش می‌زَنند و سپس زنان به کار کشت می‌پردازند. تنها وسیله‌ی کارشان بیلچه است که با آن زمین را شیار می‌کنند، دانه می‌پاشند و رویش خاک می‌ریزند.

تقسیم کار کشاورزی بین زنان و مردان در مجمع‌الجزایر هند.

در بین بعضی اقوام مجمع‌الجزایر هند پس از آن‌که مردان زمین را برای کشاورزی آماده کردند کار کشت و بذرافشانی بین زنان و مردان تقسیم می‌شود. مردان با بیلچه شخم می‌زنند و زنان پشت سرشان بذر یا جوانه‌ها را در شیارهای خاک قرار می‌دهند و رویش خاک می‌ریزند. چون وحشیان به ندرت کشت وسیع انجام می‌دهند بنابراین به دشواری زمین را می‌کَنند و توی هر چاله دانه‌ای می‌کارند. تقسیم کار کشاورزی بین زن و مرد در میان قبایل مختلف سِلِب، سرام، بورنئو، نیاس و گینه‌ی نو رایج است. گاهی کار کشت به زن‌ها محول می‌شود که ظاهراً از ملاحظات خرافی و نیز اقتصادی ناشی می‌شود. بین اقوام بومی اورینوکو که به دشواری فراوان جنگل را برای کشاورزی پاک و آماده می‌کنند و با تبرهای سنگی خود درختان جنگلی را فرومی‌اندازند و سپس می‌سوزانند و آن‌گاه با ابزار چوبی زمین سفت را شخم و نرم می‌کنند، کار کشتِ ذرت و ریشه‌های خوردنی را فقط زنان انجام می‌دهند و هنگامی که میسیونرهای اسپانیایی دیدند که مردان در این کار سخت و سنگین به زنانشان کمکی نمی‌کنند چون علت را پرسیدند جواب این بود که زنان خوب می‌دانند چطور بار بگیرند و بچه بیاورند. پس بذر و ریشه‌ای که این‌ها بکارند خیلی بیشتر بار می‌دهد تا کِشتی که مردان انجام دهند.

بین وحشیانی که کشتِ زمین را نیاموخته‌اند، وظیفه‌ی گردآوریِ غذای گیاهی به صورت دانه‌ها و ریشه‌های وحشی عموماً به زنان محول می‌شود. نمونه‌هایی که در بین بومیان کالیفرنیا وجود دارد.

حتی بین وحشیانی که هنوز کشت گیاه را نیاموخته‌اند، کار جمع‌آوری دانه‌های خوراکی و کندنِ ریشه‌های غذاییِ وحشی ظاهراً عمدتاً به عهده‌ی زنان بود در حالی که مردان نیز وظیفه‌ی تأمین غذا را از طریق شکار و ماهیگیری به عهده داشتند و هر مرد در این کار شجاعت و کاردانی و توان بیشتری داشت نامدار می‌گشت. مثلاً در بین بومیان کالیفرنیا که هیچ کشاورزی نمی‌دانستند، تقسیم کار بین زن و مرد برای گردآوری غذا چنین بود که مردان شکار می‌کردند و ماهی می‌گرفتند و زنان ریشه‌های خوراکی را از زمین درمی‌آوردند و غذاهای گیاهی پیدا می‌کردند. مردان آن‌ها را در جمع‌آوری دانه‌های خوراکی و بادام و

میوه‌ها کمک می‌کردند. در بین بومیان سان‌خوان کاپیسترانو در کالیفرنیا مردان به ماهیگیری، شکار، رقص و تن‌آسایی می‌پردازند در حالی که «زنان به گردآوری دانه‌های خوراکی، پختن آن و کارهای حقیری از این قبیل و هم‌چنین کارهای سنگین و پرزحمت مشغول بودند. برای آن‌ها البته بسیار طاقت‌فرسا بود که بچه بر دوش در جنگل دنبال دانه‌ها و گیاهان بگردند و زیر باد و باران و خورشید تلاش کنند.»

کندن زمین به خاطر میوه‌های وحشی شاید به آغاز کشاورزی منجر شده است.

در این آداب و رسوم که خاص وحشیانی است که از کشاورزی هیچ اطلاعی ندارند می‌توان نشانه‌های گذر بشر از معیشت با میوه‌های وحشی به کشت منظم گیاهان را تشخیص داد. کندن زمین برای یافتن ریشه‌های خوردنی احتمالاً در اغلب موارد به غنی‌تر شدن و باروری خاک منجر می‌شد و رشد ریشه‌ها و گیاهان وحشیِ غذایی را افزایش می‌داده است. این افزایش باروری طبیعتاً بومیان بیشتری را به آن نقطه جلب می‌کرد که می‌توانستند مدت مدیدی را بدون نگرانی بابت غذا و اجبار به ترک محل و جستجوی مداوم غذا در آن محل سرکنند. علاوه بر این، سرندکردن دانه‌های جمع‌آوری‌شده در روی زمین که قبلاً به دست زن‌ها کنده شده بود نیز به نتیجه‌ی مشابهی منجر می‌شد. زیرا هرچند وحشیان کالیفرنیا و استرالیا هیچ مصرفی برای دانه جز خوردن مستقیم آن قائل نبودند و هرگز کمبودی از این لحاظ برایشان پیش نیامد تا به فکر کاشتن آن و ذخیره کردنش بیفتند، با این حال تقریباً مسلم است که در جریان باددادنِ دانه‌ها برای آن‌که آماده خوردن شوند، دانه‌هایی پراکنده می‌شد و در خاکِ زیر و رو شده قرار می‌گرفت و مدتی بعد رشد می‌کرد و میوه می‌داد. بنابراین در جریان باددادن دانه و نیز زیر و رو کردن خاک، اگرچه هدفی جز ارضای نیاز فوری و رفع گرسنگی نداشت، انسان وحشی یا بهتر بگوییم زن وحشی ندانسته آینده‌ی گروه و ذخیره‌ی فراوانی از غذا برای گروه را تأمین می‌کرده است که به آنان امکان می‌داد که شیوه‌ی زندگیِ مهاجرتی و پرمشقت را به زیستِ سکونتی و اقتصادی تبدیل کنند. به این ترتیب، شگفتا که انسان گاهی با نشانه قراردادنِ هدفی نزدیک و بسیار ناچیز، تیر خود را به هدفی بس بزرگ‌تر و دورتر زده است.

کشفِ کشاورزی عمدتاً مدیون زنان است.

پس، به طور کلی بسیار محتمل می‌نماید که در نتیجه‌ی تقسیم طبیعیِ کار بین زن و مرد، زنان بیش از مردان در بزرگ‌ترین پیشرفت اقتصادی بشر، یعنی گذر از زندگیِ بیابان‌گردی به زندگیِ سکونتی، از معیشتِ طبیعی به معیشتِ مصنوعی مؤثر بوده‌اند.

فصل ۱۸

مادر ـ غله و دختر ـ غله

۱

نظر در مورد اشتقاق نامِ دمتر.

دبلیو. مانهارت* استدلال کرده است که نخستین بخشِ نام دمتر از واژه‌ی ظاهراً کرتیِ دآی (deai) به معنی «جو» مشتق می‌شود و بنابراین نام دمتر دقیقاً بـه مـعنی «مـادر ـجـو» یـا «مادر ـغله» است زیرا شاخه‌های مختلف قوم آریایی ریشه‌ی کلمه را گویا به انواع مختلف غلات اطلاق می‌کرده‌اند. از آن جایی که به نظر می‌رسد کرت یکی از قدیم‌ترین جایگاه‌های پرستش دمتر بوده است جای تعجب نمی‌بود اگر نام او ریشه‌ی کرتی می‌داشت. امـا ایـن ریشه‌شناسی معروض ایرادهای جدی است و بنابراین بهتر آن است که بر آن تأکید نورزیم. در هر صورت، ما دلایل مستقلی یافته‌ایم که دمتر را مادرْغله و مادر دو نوع غله یعنی گندم و جو بدانیم که در دین کرتی با نام او همراه است و جو شاید بهتر بتواند ماده‌ی اصلی او عنوان شود. زیرا نه‌تنها به نظر می‌رسد که این ماده‌ی غذایی قوت غالب کـرتیان در عـصر هـومر بوده، بلکه زمینه‌هایی وجود دارد که معتقد باشیم این غلّه یکی از قدیم‌ترین، هـرچـند نـه بسیار قدیم‌ترین، غلات بوده است که نژاد آریایی می‌کاشته است. مسلماً مـصرف جـو در مراسم دینی هندوهای باستان و هم‌چنین یونانیان باستان شواهد محکمی به نفع قدمت زیاد کشت آن فراهم می‌کند که می‌دانیم دریاچه‌نشینان عصر حجر در اروپا صورت می‌داده‌اند.

مادرغله در بین آلمان‌ها و اسلاوها.

مشابه‌های مادر ـغله یا مادر ـجوی یونان باستان را دابلیو. مانهارت در میان فـولکلور اروپای نوین به وفور گرد آورده است. در آلمان غله را عموماً با نام مادرْغله مجسم می‌کنند. به این ترتیب در بهار، وقتی ساقه‌ی غـلات در بـاد مـوج مـی‌زند، روسـتاییان مـی‌گویند «مادرْغله دارد می‌آید» یا «مادرْغله از بالای مزرعه می‌گذرد» یـا «مـادرْغله از مـیان غـلات می‌گذرد.» وقتی بچه‌ها می‌خواهند به مزارع بروند و گل گندم آبی‌رنگ و گل قرمز خشخاش بچینند به آن‌ها گفته می‌شود که چنین نکنند زیرا مادرْغله توی گندم‌زار است و می‌گیردشان. یا این‌که باز بسته به نوع محصول او را مادرْچاودار یا مادرْنخود می‌نامند و به بچه‌ها هشدار می‌دهند که مبادا مادرچاودار یا مادرنخود گولشان بزنند و توی کشتزار گم شوند. در نروژ هم

می‌گویند که مادرْنخود توی نخودها می‌نشیند. چنین گفته‌هایی در بین اسلاوها رایج است. لهستانی‌ها و چک‌ها بچه‌ها را از مادرْغله که توی غلات جا دارد می‌ترسانند. یا او را پیره‌زنْ‌غله می‌نامند و می‌گویند که توی غله می‌نشیند و بچه‌هایی را که آن را لگد بکنند خفه می‌کند. لیتوانی‌ها می‌گویند «پیره‌زنْ‌چاودار توی غله هست.» باز عقیده بر این است که مادرْغله موجب رشد کشت می‌شود. بدین‌سان در حوالی ماگدبورگ گاهی می‌گویند «امسال کتان محصول خوبی خواهد داشت، مادرْکتان دیده شده است.» در دینکلزبولِ باواریا تا اواخر قرن نوزدهم مردم اعتقاد داشتند که وقتی محصول مزرعه‌ای نسبت به مزارع اطراف خوب نباشد علتش این است که مادرْغله صاحب مزرعه را به خاطر گناهانش تنبیه کرده است. در دهکده‌ی استیریا می‌گویند مادرْغله در هیئت آدمکی مؤنث ساخته شده از آخرین بافه‌های غله و سپیدپوش را می‌توان نصف شب در مزرعه‌ها دید که ضمن گذر از میان کشتزار آن را بارور می‌کند اما اگر از دست صاحب مزرعه عصبانی باشد محصولش را دستخوش آفت می‌سازد.

مادرغله در آخرین بافه‌ی محصول.

علاوه بر این مادرْغله نقش مهمی در آداب برداشت محصول بازی می‌کند. عقیده بر این است که او در آخرین مشت غله‌ای حضور دارد که در سرزمین باقی است و با برداشت این آخرین حصّه او گیر می‌افتد یا بیرون می‌رود یا کُشته می‌شود. در نخستین مورد آخرین بافه را با شادی به خانه می‌برند و چون موجودی آسمانی عزیز می‌دارند. در انبار جایش می‌دهند و در موقع خرمن‌کوبی روح غله دوباره ظاهر می‌شود. در ناحیه‌ی هانوورِیِ هادلن دروگران اطراف آخرین بافه‌ی محصول حلقه می‌زنند و آن را با چوب می‌زنند تا مادرْغله از توی آن بیرون رود. به همدیگر می‌گویند «اوناهاش! بزنش! مواظب باش نگیردت!» زدن چندان ادامه می‌یابد که خرمن‌کوبی کاملاً انجام گرفته باشد سپس این‌طور گمان می‌کنند که مادرْغله رانده شده است. در حوالی دانتزیک شخصی که آخرین ساقه‌های کشت را درو می‌کند از آن‌ها عروسکی می‌سازد که مادرْغله یا پیرزن نامیده می‌شود و با آخرین گاری به خانه‌اش می‌برند. در بعضی نقاط هولشتاین به آخرین ساقه‌های محصول لباس زنانه می‌پوشانند و مادرْغله‌اش می‌نامند. با آخرین گاری آن را به خانه می‌برند و سپس کاملاً توی آب خیسش می‌کنند. خیس‌کردن با آب مسلماً نوعی افسون باران است. در ناحیه بروکِ‌استیر یا آخرین بافه را مادرْغله می‌نامند و مسن‌ترین زن متأهل دهکده پنجاه تا پنجاه‌وپنج ساله آن را به شکل زنی درمی‌آورَد. زیباترین سنبله‌ها را از آن برمی‌چینند و به صورت حلقه‌ای درست می‌کنند و با گُل‌ها می‌آرایند و زیباترین دختر دهکده آن را بر سر می‌گذارد و به پیش صاحب مزرعه یا ارباب می‌بَرَد در حالی که مادرْغله در انبار می‌مانَد تا موش‌ها را برمانَد. در سایر دهکده‌های آن ناحیه مادرْغله را موقع برداشت محصول دو جوان بر سر دیرکی می‌آورند. پیشاپیش آن‌ها دختری هست که همان حلقه‌ی سنبل و گل‌ها را بر سر به خانه ارباب می‌بَرَد و

رئیس آن را برمی‌گیرد و در سالن خانه می‌آویزد در حالی که مادرْغله را بر سر توده هیزمی قرار می‌دهند که شام و رقص برداشت محصول بر گردِ آن انجام خواهد گرفت. بعداً آن را توی انبار قرار می‌دهند و تا پایان برداشت محصول همان‌جا می‌مانَد. مردی که آخرین ضربه را بر خرمن می‌زند پسر مادرْغله نامیده می‌شود؛ او را در مادرْغله می‌بندند و می‌زنند و در دهکده می‌گردانند. حلقه‌ی سنبل و گل را روز یکشنبه‌ی بعدی به کلیسا هدیه می‌کنند و شب عید پاک غله را دختر هفت ساله‌ای از آن پاک می‌کند و بین غله تازه می‌پراگَنَد. در عید کریسمس باقیمانده‌ی خشکیده‌ی حلقه را در آخور می‌گذارند تا احشام برکت یابد. در آن‌جا نیروی بارورکننده‌ی مادرْغله را با پراگندن بذری که از تن او ریخته است (زیرا حلقه سنبل از مادرْغله ساخته می‌شود) در میان غله تازه، برمی‌انگیزند و تأثیر او بر حیات حیوانی از قراردادن کاه خشکیده حلقه در آخور نمودار می‌شود. در وسترهاوزنِ ساکسونی آخرین غله‌ای را که درو می‌شود به شکل زنی آراسته با نوار و پارچه درمی‌آورند. آن را بر دیرکی می‌بندند و با آخرین گاری به خانه می‌آورند. یکی از گاری‌نشینان دیرک را در دست تاب می‌دهد به طوری که عروسک زنده به نظر می‌رسد. آن را در کف خرمن‌جا قرار می‌دهند و تا پایان فصل خرمن آن‌جا می‌مانَد. در بین اسلاوها نیز آخرین حصه‌ی محصول را بسته به محصول، مادرْچاودار، مادرْگندم، مادرْجو، مادرْجودوسر و مانند آن می‌نامند. در ناحیه‌ی تارنوی گالیسیا حلقه‌ی سنبلی را که از آخرین ساقه‌های محصول درست می‌شود مادرْگندم، مادرْچاودار یا مادرْنخود می‌نامند. آن را بر سر دختری می‌گذارند و تا بهار نگه می‌دارند. این‌جا نیز نیروی بارورکننده‌ی مادرْغله نمایان است، در فرانسه نیز در حوالی اُکسِر، آخرین ساقه‌های محصول را مادرِ گندم، مادرِ جو، مادرِ چاودار یا مادرر جودوسر می‌نامند. آن را تا آن زمانی که آخرین گاری عازم آبادی است روی زمین نگه می‌دارند. سپس با آن عروسکی درست می‌کنند، لباس‌هایی را که به صاحب مزرعه تعلق دارد به او می‌پوشانند و با تاجی و روسری آبی یا سفیدی می‌آرایندش. شاخه‌ی درختی را در سینه‌ی عروسک فرو می‌کنند که حالا سِرِس نام دارد. شب‌هنگام موقع رقص سِرِس را در وسط محوطه می‌گذارند و دروگری که سریع‌ترین درو را کرده است با زیباترین دختر محل دور آن می‌رقصد. پس از رقص تلّی درست می‌کنند. همه‌ی دختران، هر یک حلقه‌ی سنبلی بر سر، عروسک را لت و پار می‌کنند و تکه‌های آن را با گُل‌هایی که زینت عروسک بود روی تلّ هیزم قرار می‌دهند. سپس دختری که زودتر از همه درو را تمام کرده است آتش بر تل هیزم می‌زند و همه دعا می‌کنند که سِرِس سالی پُربار به ارمغان آوَرَد. در این‌جا، همان‌طور که مانهارت نشان می‌دهد، رسم قدیم دست‌نخورده مانده است هرچند که نام سِرِس کمابیش آموخته‌ی معلم محل است. در بریتانی علیا آخرین ساقه‌های محصول را همیشه به صورت انسان درست می‌کنند اما اگر مزرعه‌دار متأهل باشد آن را زوج می‌سازند و یک عروسک کوچک‌تر نیز

نیروی بارورکننده‌ی مادرْغله.

مادرْغله‌ی آخرین بافه‌ی محصول در میان اسلاوها و در فرانسه.

پهلوی آدمک بزرگ‌تر قرار می‌گیرد. این را مادرْسنبله می‌نامند. آن را به هـمسر مـزرعه‌دار می‌دهند و او عروسک را باز می‌کند و در عوضش پول مشروبی می‌دهد.

مادربزرگ در آخرین بافه‌ی کشت.

گاهی آخرین ساقه‌های محصول را مادربزرگ می‌نامند و آن را با گل و نوار و پـیشبند زنانه می‌آرایند. در پروس شرقی هنگام برداشت محصول چاودار یا گندم به زنی که آخرین بافه‌ی محصول را می‌بندد می‌گویند «دارای ننه مادربزرگ را صاحب می‌شوی.» در نواحی ماگدبورگ خدمتکاران مرد و زن مراقبند که ببینند چه کسی صاحب آخرین بافه‌ی محصول که مادربزرگ نامیده می‌شود خواهد شد. کسی که آن را دریافت می‌کند در سال آینده ازدواج خواهد کرد اما همسرش پیر خواهد بود، اگر دختری آن را دریافت کند با مرد بیوه‌ای ازدواج خواهد کرد و اگر مردی صاحب آن شـود بـا پـیر عـجوزه‌ای ازدواج مـی‌کند. در سـیلزی مادربزرگ را که بندیل بزرگی ساخته شده از آخرین سنبله‌های محصول بـود و کسـی کـه آخرین بافه‌ی کشت را درو کرده بود آن را درست می‌کرد، سابقاً به طـور نـاشیانه‌ای شـبیه انسان می‌ساختند. در حوالی بلفاست آخرین سنبله‌های کشت را گاهی ماْمان‌بزرگ می‌نامند. آن را به طور معمول درو نمی‌کنند بلکه همه‌ی دروگران داس‌هایشان را به آن بند می‌کنند و می‌کوشند ببرندش. آن را می‌بافند و تا پاییز (آینده؟) نگه می‌دارند. هرکس که صـاحب آن شود در عرض سال ازدواج می‌کند.

ملکه‌ی غله و ملکه‌ی خرمن.

در روسیه نیز آخرین بافه‌ی کشت را اغلب مثل زنی درست می‌کنند و لباس می‌پوشانند و با رقص و آواز به دهکده می‌برند. بلغارها از آخرین سنبله‌های محصول عروسکی درست می‌کنند و آن را ملکه‌ی غله یا مادرغله می‌نامند. لباس زنانه‌اش می‌پوشانند و توی دهکده می‌گردانند و سپس توی رودخانه می‌اندازند تا در سال آینده باران زیاد شـود و مـحصول برکت یابد. یا آن‌که آن را می‌سوزانند و خاکسترش را بر مزارع می‌پاشند که بدون تردید برای بارورگشتن زمین است. نام ملکه که به آخرین بافه‌ی محصول اطلاق می‌شود در اروپـای مرکزی و شمالی نیز نظایری دارد. بدین‌سان در ناحیه‌ی سالزبورگِ اتریش در پایان برداشت محصول دسته‌ی بزرگی راه می‌افتد که در آن ملکه‌ی سنبله‌های غلّه را جوان‌هـا در گـاری کوچکی حمل می‌کنند. رسم ملکه‌ی خرمن ظاهراً در انگلستان رواج داشته است. برَند از ***تاریخ نورثامبرلند*** اثر هاچینسن چنین نقل می‌کند: «در بعضی جاها تمثال‌هایی آراسته دیده‌ام با تاجی از گل که بافه‌ای از غله زیر بغل و داسی در دست دارد و آن را صبح آخرین روز درو با رقص و آواز و شادمانیِ دروگران از دهکده بیرون می‌برند و در سرِ زمین روی دیرکی قرار می‌دهند و همه‌ی روز را همان‌جا می‌مانَد و وقتی درو تمام شد با همان تشریفات به دهکده برمی‌گردانـند. آن‌هـا تـمثال‌ها را مـلکه‌ی خـرمن مـی‌نامند و نـماینده‌ی سِـرِس رُمـی‌اش می‌دانند.»* هم‌چنین دکتر ئی. ای. کلارکِ سیاح می‌گوید که «حتی در شهر کمبریج و مرکز دانشگاه ما بازمانده‌های غریب رسوم باستان را در فصول مختلف سال می‌توان دید که بدون

ملاحظه اجرا می‌شود. رسم نواختن شیپور در اول ماه مه (تقویم قدیم) بازمانده‌ی جشنواره‌ای به افتخار دیاناست. در جشن خرمن موسوم به «هاوکی» دیده‌ام که دلقکی لباس زنان می‌پوشد، صورتش را رنگ می‌کند و سنبله‌های غلات بر سر می‌گذارد و در ارابه‌ای می‌نشیند و او را با رقص و شادمانی و غریو و هیاهو توی کوچه‌های دهکده می‌گردانند و اسب‌های ارابه سفیدپوش‌اند. وقتی از معنی مراسم پرسیدم مردم جواب دادند که «مورگای» یا ملکه‌ی خرمن را می‌برند.»* میلتون شاید با رسم ملکه‌ی خرمن آشنا بوده است که در ***بهشت گمشده*** می‌گوید:

آدم
مشتاقانه در انتظار بازگشت او،
گُلبندی از گزیده‌ترین گل‌ها ساخته بود، زینت گیسوان او،
تاجی روستایی،
از آن گونه که دروگران برای ملکه‌ی خرمن می‌سازند.*

روح غله به صورت بچه در هنگام برداشت محصول.

در این رسم‌ها روحِ غله‌ی رسیده را پیر یا دست‌کم جا افتاده نمایش می‌دهند اما در سایر موارد روح غله جوان نمودار می‌شود. در سالدرن نزدیک وُلفن بوتل پس از دروکردن محصول چاودار، سه بافه را به هم می‌بندند و آن را به شکل آدمکی درست می‌کنند و آن را دخترک یا دختر غله (kornjunfer) می‌نامند. گاهی روح غله را بچه‌ای تصور می‌کنند که ضربه‌ی داس او را از مادرش جدا کرده است. این مورد را در لهستان می‌بینیم که به دروگرِ آخرین بافه‌های محصول می‌گویند «بند ناف را بریدی.» در برخی نواحی پروس غربی آدمک ساخته شده از آخرین بافه‌های محصول را «bastard» می‌نامند و پسرکی را توی آن می‌پیچند. زنی که آخرین ساقه‌های محصول را درو می‌کند و مادرغله را نشان می‌دهد به نظر اهل محل در شرف حاملگی است. او پس از انجام‌دادن کارش همچون زنی که درد زایمان دارد می‌نالد و فریاد می‌کشد و پیرزنی به نقش مادربزرگ کار قابله را انجام می‌دهد. سرانجام با فریاد نشان داده می‌شود که بچه به دنیا آمده است و به دنبال آن پسرکی که در میان ساقه‌های غله پیچیده شده است همچون نوزادی جیغ می‌کشد و نق می‌زند. مادربزرگ پارچه‌ای را به نشانه‌ی قنداق دور پسرک می‌پیچد و با شادی و سرور او را به انبار می‌برند تا مبادا در هوای آزاد سرما بخورد. در سایر نقاط شمال آلمان آخرین بافه‌ی محصول یا آدمکی را که از آن ساخته می‌شود «بچه» یا «بچه‌ی خرمن» و از این قبیل می‌نامند و به زنی که آخرین ساقه‌ها را درو می‌کند می‌گویند «داری بچه‌دار می‌شوی.»

در ارتفاعات اسکاتلند آخرین حصه‌ی محصول که درو می‌شود «دخترک» نام دارد.

در جاهایی از ناحیه‌ی کوهستانی اسکاتلند آخرین حصه‌ی محصول را که دروگران در مزرعه‌ی خاصی درو می‌کنند «دخترک» یا به گویش گالیک Maidhdeanbuain می‌نامند که به معنی «دخترکِ درو شده» است. در این میان خرافاتی هست. می‌گویند اگر جوانی آن را

درو کرده باشد تا پیش از خرمن بعدی حتماً ازدواج می‌کند. به همین سبب یا به دلایل دیگر همیشه دروگران مراقبند که ببینند این کار نصیب چه کسی می‌شود و به انحای مختلف می‌کوشند خود چنین مهمی را انجام دهند. مثلاً یک قسمتی از ساقه‌های محصول را درو نکرده زیر خاک پنهان می‌کنند تا سایر دروگران متوجه آن نشوند و همه‌ی محصول کاملاً درو شود. این کَلَک را چندین نفر می‌زنند و از این میان کسی که بختیارتر است و بیشترین و بلندترین ساقه‌ها را پنهان کرده باشد آن امتیاز خاص را به دست می‌آورد. وقتی این قسمت از محصول نیز سرانجام درو شد، «دخترک» را با پارچه‌ها و نوارهایی به صورت عروسکی می‌آرایند و بر دیوار خانه‌ی روستایی نصب می‌کنند. در شمال اسکاتلند «دخترک» را تا صبح «یول» به دقت نگهداری می‌کنند و سپس بین چارپایان و احشام تقسیمش می‌کنند تا «سرتاسر آن سال پربرکت و نیرومند باشند.» در جزیره‌ی مول و بعضی نقاطِ خودِ آرگایل‌شر آخرین حصه‌ی غله را که درو می‌شود «دخترک» (Maighdean Bhuana) می‌نامند. نزدیکی آردریشایگ در آگاریل‌شر دخترک را به شکل سه‌گوش جالبی آراسته با نوارهای رنگین می‌سازند و از میخی بر دیوار می‌آویزند.

روح غله به صورتِ عروس.

در آلمان روح غله سن بیشتری دارد ولی هنوز جوان است زیرا گاهی آخرین بافه‌های محصول و زنی را که آن را می‌بندد، عروس، عروسِ جو، و عروس گندم می‌نامند. هنگام برداشت محصول گندم در موگلیتیِن باواریا پس از دروکردن همه‌ی محصول اندکی از آن را درو نشده نگاه می‌دارند و سپس دختر جوانی با حلقه‌ای از ساقه و سنبله‌ی گندم بر سر و به عنوان عروس گندم، در میان شور و شعف دروگران به چیدن و دروکردن آن می‌پردازد. باور بر این است که او در ضمن همان سال واقعاً عروس خواهد شد. در دره‌ی مرتفع آلپاک در شمال تیرول کسی که آخرین ساقه‌های محصول را برمی‌چیدند، بسته به محصول موجود، عروس گندم یا عروس چاودار نامیده می‌شود و از او با شور و هیجان و احترام زیادی استقبال می‌کنند. کشاورزان به پیشوازش می‌آیند، ناقوس‌ها به صدا درمی‌آید و توی سینی برایش تنقلات می‌آورند. در سیلزیِ اتریش دختری به عنوان عروس گندم انتخاب می‌شود و در جشن خرمن او را عزیز می‌دارند. نزدیکی روزلین و استون هی‌ون در اسکاتلند آخرین ساقه‌های غله را که برداشت می‌شد «عروس» می‌نامیدند و روی اجاق دیواری قرار می‌دادند و نواری از زیر سنبله‌هایَ آن و نوار دیگری دور کمرش می‌بستند.

روح غله به صورت عروس و داماد.

گاهی فکر نهفته در عروس بودنِ آخرین بافه‌ی غله جلوه‌ی نمایان‌تر و کامل‌تری می‌یابد و نیروهای مولّد نباتی را به صورت عروس و داماد نمایش می‌دهند. به این ترتیب در وُرهارتز مرد و زنی به نشانه‌ی جوی مذکر و مؤنث کاه و پوشال به خود می‌بندند و در جشن خرمن می‌رقصند. در ساکسونی جنوبی جوی داماد و جوی عروس در جشن خرمن با هم ظاهر می‌شوند. جوی داماد مردی است که از سر تا پا کاملاً در کاه و ساقه‌ی جو پوشیده

شده است و جوی عروس نیز مردی است در لباس زنان اما کاه و پوشال به خود نمی‌بندد. آن‌ها را توی گاری به آبجوفروشی می‌برند و مراسم رقص در آن‌جا انجام می‌گیرد. در آغاز رقص، رقصندگان ساقه‌های جو را یکی یکی از تنِ جوی داماد می‌کَنند و او سعی می‌کند مانع این کار شود. تا آن‌که سرانجام با کَنده شدن ساقه‌های جو کاملاً لخت و عور می‌شود و مورد خنده و مسخره‌ی جمع قرار می‌گیرد. در سیلزی اتریش جوان‌ها در فصل خرمن مراسم «عروس گندم» را برگزار می‌کنند. زنی آخرین ساقه‌های غله را به خود می‌بندد و به نقش عروس گندم درمی‌آید و تاجی از سنبل و گل گندم به سر می‌گذارد. با این هیئت توی گاری در کنار داماد می‌ایستد و ینگه‌های عروس دورش را می‌گیرند و دو رأس گاو نر گاری را می‌کشند و درست همچون مراسم عروسی او را به نوشگاهی می‌برند که رقص تا صبح در آن برقرار است.

روح غله همزمان به صورت کدبانو و دخترک در هنگام خرمن در هایلندزِ اسکاتلند.

در نمونه‌های اخیر روح غله به صورت جفت مذکر و مؤنث مجسم می‌شود. اما گاهی روح به صورت جفت مؤنث پیر و جوان ظاهر می‌شود که اگر تعبیر من از الهه‌های یونانی درست باشد، با دمتر و پرسفونه‌ی یونانی مطابقت دارد. دیده‌ایم که در اسکاتلند، به خصوص در بین مردمِ گالیک‌زبان، آخرین حصّه‌ی محصول را گاهی کدبانو و گاهی دخترک می‌نامند. در مناطقی از اسکاتلند کدبانو (cailleach) و دخترک (Maiden) را با هم درو می‌کنند. علت این رسم کاملاً روشن و مشخص نیست. قاعده‌ی کلی ظاهراً باید این باشد که وقتی دخترک و کدبانو را در یک زمان از غله‌ی درو شده درست می‌کنند، دخترک همیشه از آخرین ساقه‌های بر جا مانده درست می‌شود و کشاورز آن را در سرِ زمین قرار می‌دهد؛ در صورتی که کدبانو از بافه‌های دیگر و گاهی از نخستین ساقه‌های درو شده ساخته می‌شود و معمولاً آن را به کشاورز همسایه‌ی تنبلی می‌دهند که هنوز کار درو محصولش را تمام نکرده است. به این ترتیب در حالی که هر کشاورزی برای خود دخترکی دارد که تجسم روح جوان و بارورِ غله است، سعی می‌کند هرچه زودتر کدبانویی درست کند و به همسایه‌ای بدهد که کارش را هنوز تمام نکرده است و به این ترتیب کدبانو ممکن است مزرعه‌های همه‌ی منطقه را بگردد تا بالاخره زمینی و مزرعه‌ای پیدا شود که در آن قرار گیرد و جلوس کند. کشاورزی که کدبانو سرانجام در مزرعه‌ی او جا خوش می‌کند البته [illegible] که کار درو خود را در منطقه تمام می‌کند و به این ترتیب میزبانی او [illegible]

در این رسم کدبانو تجسمِ غله‌ی قدیمِ پارسال و دخترکْ غله‌ی جدید امسال است.

[illegible] باشد، همچنان که وقتی با دختر ک [illegible]
[illegible] برای کشاورز [illegible]
[illegible]
[illegible]



رسم‌هایی که در پایان خرمن‌کوبی، به خصوص در رد کردن آدمک پوشالی زشت به مزرعه‌ی همسایه‌ای که هنوز خرمن‌کوبی‌اش را تمام نکرده است دیده می‌شود.

شباهت مراسم خرمن با مراسم بهاری در اروپا.

رسوم مربوط به خرمن و برداشت محصول که در این‌جا شرح داده شد سخت مشابه رسوم بهاری است که در نخستین بخش این اثر ملاحظه کردیم. (۱) همچنان که در مراسم بهاری روح درخت را هم درخت و هم انسانی مجسم می‌کند در مراسم خرمن نیز روح غله هم در آخرین ساقه‌های محصول و هم در شخصی که آن را درو یا خرمن می‌کند مجسم می‌شود. یکسان بودن شخص با آخرین بافه‌ی محصول از این‌جا معلوم می‌شود که نام بافه‌ی محصول به او نیز داده می‌شود؛ یا خود را با ساقه‌ها و سنبله‌های محصول می‌پوشانَد؛ یا در بعضی جاها که بافه‌ی محصول را «مادر» می‌نامند، مسن‌ترین زنانِ شوهردار آن را به شکل انسان می‌سازند و اگر «دخترک» نامیده شود، جوان‌ترین دختر باید آن را بچیند یا درو کند. در این‌جا سنّ شخصی که نماینده‌ی روح غله است با سن فرضیِ روح غله مطابقت دارد. (۲) نیز همان اثر بارورکننده‌ای که فکر می‌کنند روح درخت بر نباتات، چارپایان و حتی زنان دارد، به روح غله نیز نسبت داده می‌شود. به این ترتیب اثر فرضی آن بر نباتات را در این رسم مشاهده می‌کنیم که مقداری از دانه‌های آخرین بافه را (که گمان می‌رود و روح غله در آن حضور دارد) برمی‌دارند و در بهار با غله‌ی جوان به زمین می‌پاشند یا با بذر مخلوط می‌کنند. تأثیر آن بر حیوانات از این‌جا مشهود است که آخرین بافه را به مادیان یا گاومیش آبستن و در نخستین شخم به اسب‌ها می‌دهند؛ و سرانجام، تأثیرش بر زنان از این رسم برمی‌آید که بافه‌ی مادر را به صورت زنی آبستن می‌سازند و به همسر کشاورز می‌دهند، یا اعتقاد دارند که زنی که آخرین بافه را می‌بندد سال بعد بچه‌دار می‌شود و شاید این که دروکننده‌ی آن به زودی ازدواج می‌کند.

مراسم خرمن و مراسم بهاریِ اروپا بخشی از آدابِ بربریت بدوی است.

از این رو بدیهی است که این آداب و رسوم بهاری و مراسم خرمن و برداشت محصول مبتنی بر همان شیوه‌ی تفکر باستان است و بخش‌هایی از همان بربریت بدوی را تشکیل می‌دهند که نیاکان ما بسی پیش از آغاز تاریخ بدون تردید بدان می‌پرداخته‌اند. در میان مشخصات آیین‌های بدوی می‌توان این موارد را ذکر کرد:

مشخصات آیین‌های بدوی.

۱. قشر خاصی از اشخاص عهده‌دار اجرای آیین نیستند؛ به عبارت دیگر، روحانی وجود ندارد. مراسم را به اقتضای حال، هر کسی می‌تواند انجام دهد.

۲. جای خاصی برای اجرای آیین منظور نشده است؛ به عبارت دیگر، معبد وجود ندارد. مراسم را به اقتضای حال در هر جایی می‌توان انجام داد.

۳. ارواح، نه خدایان، شناخته شده‌اند. (الف) ارواح متمایز از خدایان‌اند و عملیات‌شان به حوزه‌ی معینی از طبیعت محدود می‌شود. اسامی عام دارند، نه خاص. صفات کلی دارند نه فردی؛ به عبارت دیگر، در هر حوزه تعداد نامعینی روح وجود دارد و افراد هر حوزه همه

مثل هم‌اند؛ به طور فردی مشخصه معینی ندارند؛ درباره‌ی منشأ، حیات، سرگذشت و منش آن‌ها سنّت رایج و پذیرفته‌شده‌ای وجود ندارد. (ب) از سوی دیگر، خدایان که از ارواح متمایزند، به حوزه‌ی معینی از طبیعت محدود نیستند. درست است که به طور کلی بر حوزه‌ی خاصی تسلط دارند که قلمرو خاص آن‌هاست، اما یکسره محدود و مقید به آن نیستند؛ می‌توانند در بسیاری از دیگر حوزه‌های طبیعت و حیات در راه خیر یا شرّ اِعمال قدرت کنند. نیز نام‌های خاص و فردی دارند مثل دمتر، پرسفونه، دیونیزوس و منش و سرگذشت فردی ثابت و معینی دارند که در اسطوره‌های رایج و آثار هنری بیان و نموده می‌شود.

۴. آیین‌ها جادویی‌اند نه استمالت‌جو و پرستش‌گر. به عبارت دیگر، هدف مورد نظر، نه با بر سر مهر آوردنِ موجودات خداگونه از طریق نذر و قربانی و دعا و نیایش بلکه با مراسمی به دست می‌آید که چنان‌که پیش‌تر توضیح دادم، گمان بر این است که بر روند طبیعت از طریق همسویی یا همانندی فیزیکی بین آیین و وضعیتی که حصول آن با اجرای آیین انتظار می‌رود، مستقیماً اثر می‌گذارد.

دلایل این‌که مراسم بهاری و مراسم خرمن در اروپای نوین جزو آیین‌های بدوی است.

اگر با این ملاک‌ها داوری می‌کنیم، مراسم بهار و خرمن در بین روستاییان اروپا را باید بدوی قلمداد کرد. زیرا برای اجرای آن قشر خاصی از آدم‌ها و مکان‌های خاصی وجود ندارد؛ هر کسی اعم از ارباب یا رعیت، خانم یا کلفت، پسر یا دختر می‌تواند آن را انجام دهد؛ این مراسم نه در معبدها و کلیساها، که در جنگل‌ها و مزرعه‌ها، کنار برکه‌ها و نهرها، در انبارها، سر خرمن و توی کلبه‌ها اجرا می‌شود. موجودات ماورای طبیعی که در این مراسم وجودشان مسلم انگاشته می‌شود ارواح هستند نه خدایان. عملکردشان به حوزه‌های خاص و معینی از طبیعت محدود می‌شود: نام‌شان کلّی است، مثل مادر ـ جو، کدبانو، دخترک، نه نام‌هایی خاص همچون دمتر، پرسفونه و دیونیزوس. صفات کلی‌شان شناخته شده است اما سرگذشت و منش فردی‌شان موضوع اسطوره‌ها نیست زیرا به صورت گروهی و جمعی وجود دارند نه فردی، و عضو هر گروهی تمایز خاصی ندارد. مثلاً هر مزرعه‌ای برای خود مادر ـ غله‌ای دارد یا کدبانویی یا دخترکی، اما هر مادر ـ غله‌ای دقیقاً چون مادر ـ غله‌های دیگر است و کدبانو و دخترک‌ها نیز چنین‌اند. و سرانجام این‌که، در جشن خرمن، همچون مراسم بهاری، آیین‌ها جادویی است نه استمالت‌جو و پرستشی. این را در انداختنِ مادر ـ غله به رودخانه به منظور اطمینان از وفور باران برای رویدن کشت؛ در چاق و سنگین درست کردنِ کدبانو برای آن‌که محصول سال بعد زیاد و سرشار باشد؛ در پاشیدن غله‌ی برگرفته از آخرین بافه‌ی کشت به میان غله‌ی جوان در بهار؛ و در دادن آخرین بافه‌ی محصول به چارپایان برای بارور و چالاک کردن آنان می‌توان مشاهده کرد.

۲

مادر ـ غله در سایر سرزمین‌ها.

مردم اروپا در عهد باستان و دوران نوین، از نظر مجسم کردن غله به صورت الهه‌ی مادر، تنها و یگانه نبوده‌اند. این فکر را دیگر اقوامِ کشاورز در اقصا نقاط جهان نیز داشته‌اند و در سایر غلات بومی جز جو و گندم به‌کار گرفته‌اند. اگر در اروپا مادر ـ گندم و مادر ـ جو هست، آمریکا مادر ـ ذرت و جزایر هند شرقی نیز مادر ـ برنج دارند.

مادر ـ ذرت در بین بومیان پرو.

دیدیم که در بین مردم اروپا رسم است آخرین بافه‌ی محصول غله‌شان را یا آدمکی را که از آن ساخته‌اند، در خانه تا زمانِ برداشت محصول سال بعد نگهداری کنند. مقصود از این کار مسلماً آن است یا بهتر گفته باشیم در اصل آن بوده است که با حفظِ نماینده‌ی روح غله در واقع خود روح را در سرتاسرِ سال زنده و فعال نگه دارند تا آن‌که کشت‌شان رونق یابد و خوب رشد کند و محصول فراوان و خوبی داشته باشند. این تعبیر از مراسم در هر صورت بسیار محتمل است از آن‌جایی که مراسم مشابهی را نیز پروئی‌های باستان داشته‌اند که آکوستا مورخ قدیم اسپانیایی چنین وصف می‌کند: «آنان مقداری از بارورترین ذرتی را که در مزرعه‌شان عمل آمده است نگهداری می‌کنند. طی مراسم خاصی آن را در انباری که «پیرووا» نامیده می‌شود نگه می‌دارند و سه شب آن را می‌پایند. نفیس‌ترین جامه‌های خود را به آن آدمک پوشالی می‌پوشانند و سپس این پیرووا را پرستش می‌کنند و سخت حرمتش می‌نهند و می‌گویند که مادرِ ذرتی است که به آنان به ارث رسیده است و به این وسیله ذرت شاداب و رونده و محفوظ می‌ماند. در این ماه [ماه ششم، مصادف با ماه مه] مراسم قربانی خاصی برگزار می‌کنند و جادوگران از «پیرووا» می‌پرسند که آیا قدرت کافی دارد که تا سال دیگر برقرار باشد و اگر جواب منفی باشد آن ذرت را به سرِ زمین می‌برند تا بسوزانند، این‌که به کدام مزرعه می‌برند بسته به قدرت هرکس دارد؛ سپس با مراسم مشابهی پیرووای دیگری می‌سازند و می‌گویند که آن را تجدید و احیا می‌کنند تا دانه‌ی ذرت نپوسد و نابود نشود و اگر این بار پاسخ دهد که قدرت کافی دارد تا سال بعد بپاید آن را تا سال بعد نگه می‌دارند. این کار موهوم و عبث تا به امروز ادامه دارد و نگهداریِ پیرووا در بین «بومیان» بسیار متداول است.»*

به نظر می‌رسد که در این گزارش خطایی وجود دارد. احتمالاً آدمکِ ساخته شده از ساقه‌های ذرت بود که قوم پرو می‌پرستیدند و مادرِ ذرت‌اش می‌دانستند نه خود انباری (پیرووا). این نکته را مطلبی که درباره‌ی مراسم مردم پرو در منبع دیگری در دست هست تأیید می‌کند. گفته می‌شود که مردم پرو معتقد بودند در همه‌ی نباتات مفید روحی خدایی وجود دارد که موجب رشد و رویش آن‌ها می‌شود. این روح را بسته به هر نبات و

مادر ـ ذرت، مادر ـ کنیووا، مادر ـ کوکا و مادر ـ سیب‌زمینی در بین بومیانِ پرو.

گیاهی مثلاً مادر ـ ذرت (Zara-mama)، مادر ـ سیب‌زمینی (Axo-mama)، مادر ـ کینووا (Quinouva) و مادر ـ کوکا (Coca) می‌نامیدند. نقش‌ها و تمثال‌های این مادرانِ آسمانی را با جوانه‌ها و ساقه‌های همان گیاه درست می‌کردند، بدان لباس زنانه می‌پوشاندند و می‌پرستیدندش. به این ترتیب مادر ـ ذرت را در قالب آدمکی ساخته شده از برگ و ساقه‌ی ذرت در لباس زنانه مجسم می‌کردند. بومی‌ها اعتقاد داشتند که این «به عنوان مادر قدرت زایندگی و تولید ذرت بیشتر را دارد.» از این رو، آکوستا شاید منظور منبع خبر را درست درنیافته است و مادر ذرت که او وصف می‌کند نه خود انبار غله (پیرووا) بلکه آدمکی آراسته با جامه‌های نفیس بوده است. مادر ذرتِ بومیان پرو، همانند دخترک خرمنِ بالک‌هیدر، یک سال تمام نگه‌داری می‌شد تا به این وسیله محصول غله مرغوب و فراوان گردد. اما برای آن‌که مبادا قدرتش تا خرمن سال بعد دوام نیاورد و نپاید، در عرض سال از او می‌پرسیدند که حالش چگونه است و اگر پاسخ می‌داد که احساس ناتوانی می‌کند، آن را می‌سوزاندند و مادرذرتِ جدیدی درست می‌کردند «تا مگر دانه ذرت زوال نیابد.» در این‌جا می‌توان تأیید مطالبی را که قبلاً درباره‌ی کشتن خدا به طور ادواری یا به طور موسمی گفتیم ملاحظه کرد. مادرِ ذرت اصولاً یک سال زندگی می‌کرد و در این مدت گمان بر این بود که نیرویش نسبتاً بی‌خدشه و بی‌زوال می‌مانْد. اما هر نشانه‌ای دال بر زوال پذیرفتن قدرت و طراوتش، باعث می‌شد که کشته شود و از بین برود و مادرِ ذرتِ جدید و نیرومندتری جایش را می‌گرفت تا مبادا محصول ذرت که رشد و حیات و بالندگی‌اش بسته به وجود او بود زوال یابد و بپژمرَد.

مراسم مکزیکی‌های باستان هنگام برداشتِ محصول ذرت.

همین نحوه‌ی تفکر در آیین‌های خرمن که سابقاً زاپوتک‌های مکزیک برگزار می‌کردند ناآشکار نیست. در فصل خرمن کاهنان به همراهی اشراف و رعایا دسته‌جمعی به مزارع ذرت می‌رفتند و بزرگ‌ترین و پربارترین بافه‌ی محصول را برمی‌گرفتند و آن را با تشریفات زیاد به شهر یا دهکده می‌آوردند و در معبد در محرابی آراسته با گل‌های صحرایی قرار می‌دادند. پس از قربانی‌کردن برای خدای کشت و محصول، کاهنان بافه‌ی محصول را در لفاف نفیسی می‌پیچیدند و تا موسم بذرافشانی نگه می‌داشتند. آن‌گاه کاهنان و اشراف دوباره در معبد دیدار می‌کردند و یکی از آن‌ها پوست حیوان درنده‌ای را که با مهارت تزیین شده بود و در توی آن لفاف محتویِ بافه‌ی محصول قرار داشت با خود به همراه می‌آورد. بافه را یک بار دیگر دسته‌جمعی و با تشریفات به سرِ زمین قبلی می‌بردند. در آن‌جا گودال کوچک یا اتاقکی زیرزمینی مهیا شده بود و بافه‌ی گرانبها و پرقدر را پیچیده در لفاف‌های گوناگون در آن جای می‌دادند. پس از اجرای مراسم قربانی به پیشگاه خدایان کشتگاه‌ها برای برخورداری از محصول فراوان گودال را می‌پوشاندند و با خاک می‌انباشتند. بلافاصله بذرپاشی شروع می‌شد. سرانجام، با نزدیک شدن فصل خرمن کاهنان بافه‌ی دفن شده را با

احترام از زیر خاک درمی‌آوردند و از دانه‌های آن به همه می‌دادند. آن مقدار غله‌ای که بدین‌گونه توزیع می‌شد به عنوان افسون و طلسم به دقت تا زمان برداشت محصول نگهداری می‌شد. در این مراسم که مدتها پس از حمله‌ی اسپانیایی‌ها همچنان سالانه برگزار می‌شد، مقصود از نگهداری پربارترین بافه‌ی محصول در زیر خاک مزرعه از زمان بذرپاشی تا موسم خرمن مسلماً سرعت بخشیدن به رشد و نمو ذرت بوده است.

مادرِ برنج در بینِ مینانگ کابوئرهای سوماترا.

همتای مادر غله‌ی روستاییان اروپایی مادر ـ برنجِ مینانگ کابوئرهای سوماترا است. مینانگ کابوئرها قطعاً برای برنج روحی قائلند و گاهی اصرار دارند مزه‌ی برنجی که به شیوه‌ی معمول کوبیده شده باشد بهتر از برنجی است که در آسیاب آرد می‌شود زیرا در آسیاب بدن برنج چنان خرد و کوبیده می‌شود که روحش از تن می‌گریزد. آن‌ها چون مردم جاوه فکر می‌کنند که برنج تحت حمایت خاص روح مؤنثی موسوم به سانینگ‌ساری است که گمان می‌رود چنان با برنج درآمیخته است که برنج را غالباً به همان نام می‌خوانند همچنان‌که رومیان غله را سرس نیز می‌نامیدند. نماینده‌ی سانینگ‌ساری خصوصاً ساقه‌ها و دانه‌هایی است که indoea padi نامیده می‌شود به معنی «مادرِ برنج» که غالباً نامِ خودِ روحِ نگهبان نیز هست. این به اصطلاح مادرِ برنج مراسمی دارد که هنگام کاشت و برداشتِ برنج و نیز در موعد نگهداری آن در انبار اجرا می‌شود. وقتی می‌خواهند دانه‌ی برنج را در خزانه بکارند تا پس از جوانه کردن در آن نظام کشاورزی آبی در شالیزار نشا کنند، بهترین دانه‌های برنج را جدا می‌کنند تا به صورت مادرِ برنج درآید. این دانه‌ها را در وسط زمین خزانه و دانه‌های معمولی را در اطراف آن می‌کارند. گمان می‌رود که حال و وضع مادر ـ برنج تأثیر عظیمی در رشد و نمو برنج دارد؛ اگر بپوسد و خراب شود محصول برنج در آن سال خوب نخواهد شد، زنی که مادر ـ برنج را در خزانه می‌کارد موهایش را باز می‌کند که فرو افتد و سپس حمام می‌کند تا به این وسیله محصول فراوان و مرغوب شود. وقتی موعد آن می‌رسد که جوانه‌ی برنج را از خزانه به شالیزار انتقال دهند، باز مادر ـ برنج جای خاصی یا در وسط زمین یا در گوشه‌ای از آن دارد و در این هنگام افسون یا دعایی می‌خوانند که می‌گوید: «ای سانینگ‌ساری، باشد که از ساقه‌ی برنج محصول فراوان و از ریشه‌اش نیز انبان دیگری حاصل شود؛ باشد که نه از رعد و برق و نه از گذرندگان بهراسی! از نور آفتاب مسرور شوی و از لطمه‌ی طوفان در امان باشی؛ باشد که نزول باران سر و رویت را صفا دهد!» با رشدکردن شالیزار شالی خاصی که مادر ـ برنج انگاشته می‌شد از دیده نهان می‌شود اما پیش از برداشت محصول مادر ـ برنج دیگری پیدا می‌شود. با رسیدن دانه‌های برنج و شروع برداشت، مسن‌ترین زنِ خانواده یا جادوگری برای پیدا کردن آن وارد زمین می‌شود. نخستین ساقه‌هایی که در وزش نسیم سرخم می‌کند مادر ـ برنج است. آن‌ها را با هم می‌بندند اما تا زمانی که نخستین حصّه از محصول زمین را به خانه نبرده و با آن ضیافتی با خانواده و

دوستان ترتیب نداده‌اند و حتی از آن به چارپایان و حیوانات خانگی نداده‌اند، آن را نمی‌چینند، زیرا سانینگ‌ساری خوش دارد که حیوانات نیز از ثمره‌ی نیکوی او برخوردار شوند. پس از خوردن طعام، مادر ـ برنج را افرادی با لباس‌های آراسته و دلگشا با دقت و مراقبت تمام در زیر چتری و توی انبانی خوش‌دوخت و برازنده به خانه می‌آورند و در وسط انبار در جایی که برایش آماده شده است قرار می‌دهند. همگان باور دارند او در انبار از محصول برنج مراقبت می‌کند و حتی بعید نیست که موجب ازدیاد و برکت آن شود.

عروس ـ برنج و داماد ـ برنج فصل خرمن در جاوه.

باز هم، رسمِ اروپاییِ نمایش روح غله به صورت زوج عروس و داماد همتایی در مراسم برداشت برنج در جاوه دارد. پیش از آنکه دروگران شروع به برداشت برنج کنند کاهن یا جادوگر چند ساقه‌ی برنج را که به هم بسته و تطهیر و تدهین شده و با گُل آراسته است برمی‌دارد. این بافه را padi pengantén یعنی عروس ـ برنج و داماد ـ برنج می‌نامند. مراسم در واقع جشن عروسی آن‌هاست و پس از آن بلافاصله برداشت محصول شروع می‌شود. سپس با برداشت برنج در انبار حجله‌ای می‌آرایند. فرش نو، چراغ و انواع لوازم آرایش در آن قرار می‌دهند. بافه‌های برنج را به عنوان میهمانان عروسی در اطراف عروس ـ برنج و داماد ـ برنج می‌چینند. تا پیش از انجام یافتن این مراسم نمی‌توان محصول را در انبار جا داد و چهل روز نخست پس از انبارکردن برنج کسی حق ورود به انبار را ندارد تا مبادا زوجِ تازه وصلت کرده ناراحت شوند.

گزارش دیگری از رسمِ رایج در جاوه.

گزارش دیگری از رسم رایج در جاوه چنین است: وقتی موعد حمل محصول برنج به انبار فرا می‌رسد، دو دسته برنج سپوس‌نگرفته (شلتوک) را به صورت بافه‌ای و دو دسته برنج مخصوص (kleefrijst) را به صورت بافه‌ی دیگری می‌بندند. سپس این دو بافه را نیز به هم می‌بندند و نامش را «عروس و داماد» (pengantenan) می‌گذارند. برنجِ مخصوص داماد است و برنجِ معمولی عروس. در انبار جادوگر «عروس و داماد» را با شانه‌ی بوجاری می‌گیرد و بر جایی که برگِ kloewih بر آن فرش شده است قرار می‌دهد «تا محصول برنج برکت یابد» و در کنارشان kemiri که نوعی تخم تمرهندی است، و نخ و فرفره‌ای به عنوان اسباب‌بازی برای آن‌که زوج جوان تفریح کنند، می‌گذارد. عروس را «ایمبوک‌سری» و داماد را «سادانا» می‌نامند. جادوگر آن‌ها را به نام می‌خواند و می‌گوید: «ایمبوک‌سری و سادانا، حالا آوردمتان خانه و برایتان جایی درست کرده‌ام. در این جای راحت به خوبی و خوشی آرام گیرید و بخوابید! ایمبوک‌سری و سادانا، شما را فلان‌کس (مالک) این‌جا جا داد کاری کنید که فلان زندگی راحت و بی‌دغدغه‌ای داشته باشد. باشد که برکت و یمن ایمبوک‌سری در این جایگاهِ بسیار خوش دیر بپاید!»

۳

احتمالاً یونانیان بودند که آغاز به مجسم‌کردنِ غله به صورت الهه‌ی واحدی کردند و فکر الهه‌ی دوم شاید متأخرتر بوده است.

در نگاه به مراسم ویژه‌ی فصل خرمن و برداشت محصول که در صفحات پیشین بررسی کردیم ملاحظه می‌شود که به طور کلی دو دریافت متمایز از روح غله در آن‌ها وجود دارد. بعضی از این آیین‌ها روح غله را موجود در غله و بعضی دیگر آن را در خارج از آن تصور می‌کنند. به این ترتیب وقتی بافه‌ی خاصی از محصول را روح غله می‌نامند و به آن لباس می‌پوشانند و حرمت قائل می‌شوند، آشکار است که گمان می‌برند روح در خود غله حضور دارد. اما وقتی گفته می‌شود که روح با حلول در غله موجب رشد و نمو آن می‌شود یا کشت و محصول کسانی را که با آنان سرِ عناد و کینه دارد می‌پوساند و تباه می‌کند ظاهراً تصور این است که روح جدا از غله است هرچند که بر آن تسلط دارد. در صورت اخیر روح غله در مرحله‌ی مناسبی است که به صورت خدای غلات درآید، اگر قبلاً درنیامده است. از این دو دریافت، آن‌که روح غله را ماندگار در غله می‌داند مسلماً قدیم‌تر است زیرا به نظر می‌رسد که فکرِ جاندار بودنِ طبیعت به واسطه‌ی وجود ارواح در آن به طور کلی مقدم بر این فکر است که ارواح از بیرون آن را کنترل می‌کنند. در یک کلام، جان‌گرایی مقدم بر خداباوری است. در آیین‌های جشن خرمنِ روستاییان اروپا ظاهراً روح غله زمانی ماندگار در خود غله و زمانی خارج از آن تصور می‌شود. از سوی دیگر در اساطیر یونان دمتر بیشتر خداواره‌ی غلات است تا روحِ ماندگار آن. آن روند فکری که منجر به تغییر از یک نحوه‌ی دریافت به نحوه‌ی دیگر می‌شود انسان‌انگاری است یا نسبت دادنِ تدریجیِ صفات انسانیِ هرچه بیشتر به ارواحِ درونمان است. با درآمدن انسان از عالم بربریت، میل به انسانی شدن خدایان او نیز قدرت می‌گیرد و خدایان هرچه انسانی‌تر می‌شوند فاصله‌شان با اشیای طبیعی که زمانی صرفاً به صورت روح و جان در آن‌ها اقامت داشتند بیشتر می‌شود. اما انسان‌های یک نسل در رستن از وحشیگری و فراتر رفتن از آن، حرکت یکسان نداشتند و اگرچه خدایانِ انسان‌گونه‌ی جدید نیازهای مذهبیِ انسان‌های پیشرفته‌تر را احتمالاً برمی‌آورند، افراد عقب‌مانده‌ترِ جامعه همچنان به تصوراتِ جان‌گرایانه‌ی قدیم چنگ می‌زنند و همان را ترجیح می‌دهند. اکنون که روح هر شیء طبیعی همچون غله کیفیات انسانی یافته و از شیء جدا شده و به صورت خداواره‌ای درآمده است که آن را در کنترل خود دارد، خود شیء دیگر با از دست‌دادن روح خود بی‌جان گشته است؛ این را می‌توان نوعی خلأ روحی تلقی کرد. اما توهمات عامه که تاب چنین خلأیی را ندارد و به عبارت دیگر قادر نیست چیزی را بی‌جان تصور کند بلافاصله موجود اسطوره‌ایِ جدیدی خلق و شیء خالی را با آن پُر می‌کند. بدین‌سان همان شیء طبیعی در اساطیر با دو موجود جداگانه نموده می‌شود: نخست با

همان روح قدیم که اکنون از آن جدا شده و به مرتبه‌ی خدایی رسیده و دوم با روح جدیدی که توهمات عامّه مجدداً آفریده است تا جای خالیِ روح قدیم را که به مرتبه‌ی عالی‌تری صعود کرده است با آن پُر کند. مثلاً در دین ژاپنی شخصیتِ شمسیِ اما تراسو الهه‌ی بزرگ خورشید بسیار پرابهام است و از این رو مردم خورشید را مجدداً با نام نیکی ـ رین ساما «شخصیتِ خورشید ـ چرخنده» و اُتنتوساما« شخصیتِ راه ـ خجسته ـ آسمانی» مجسم کرده‌اند. امروزه در نظر ژاپنی‌های عادی، به خصوص برای زنان و کودکان، خورشید حقیقی همان اُتنتوساما است که فاقد جنسیت و عاری از اسطوره است و پرستشی رسمی در مورد آن لازم نیست و در عین حال موجود اخلاقی و ارزشی پنداشته می‌شود که نیکوکاری را پاداش و تبهکاری را عقوبت می‌دهد و سوگندهایی را که به نام وی ادا می‌شود به اجرا درمی‌آورَد. در چنین مواردی مسئله اساطیر این است که با وجود دو تجسّم جداگانه از یک شیء واحد چه می‌توان کرد؟ رابطه‌ی آن‌ها را با یکدیگر چه‌طور باید تنظیم کرد و هر دو را در نظام اساطیر چگونه باید جا داد؟ وقتی روح قدیم یا خدای جدید خالق یا مولّد شیء مورد نظر انگاشته می‌شوند مسئله به آسانی قابل حل است زیرا گمان بر این است که شیء را روح قدیم به وجود آورده و روح جدید به آن جان بخشیده است و روح اخیر به عنوان جان آن شیء هم‌چنین باید وجود خود را مدیون روح قدیم باشد و بدین‌سان روح قدیم نسبت به روح جدید تولیدکننده است نسبت به تولیدشده؛ یعنی در اساطیر مثل والد است به کودک. و اگر هر دو روح را مؤنث تصور کنیم، ارتباط‌شان رابطه‌ی مادر و دختر خواهد بود. بدین نحو، تخیّلِ اسطوره‌ای با شروع از تجسمِ واحد زنانه‌ی غلات به مرور زمان بایستی به تجسم دوگانه‌ی غلات به صورت مادر و دختر رسیده باشد. شتابزدگی خواهد بود اگر تأکید ورزیم که پدید آمدن اسطوره‌ی دمتر و پرسفونه دقیقاً و حتماً بدین صورت بوده است اما به نظر می‌رسید این حدس مشروع باشد که دوگانه شدن خدایان که دمتر و پرسفونه نمونه‌ای از آن است، گاهی ممکن است به نحوی که گفتیم صورت گرفته باشد. مثلاً در بین خدایانِ جفتی که در بخش پیشین این اثر بدان‌ها پرداختیم، زمینه‌هایی وجود دارد که ایزیس و خدای شوی‌وارش اُزیریس را تجسم‌های غلات تصور کنیم. در فرضیه‌ای که عرضه شد ایزیس می‌تواند روح غله‌ی قدیم و ازیریس روح جدید آن باشد و رابطه‌اش با روح قدیم را به صورت‌های گوناگونْ رابطه‌ی برادر، شوهر و فرزند پسر دانسته‌اند. چرا که البته اساطیر همواره همزیستی دو خدا را به چندین طریق مختلف توجیه و تبیین می‌کند. با این همه نباید فراموش کرد که این توضیح پیشنهادی از خدایان جفتی همچون دمتر و پرسفونه یا ایزیس و اُزیریس صرفاً جنبه‌ی حدسی دارد و با قید درست یا غلط بودن ارائه می‌شود.

نمونه‌ای از این دوگانگی در ژاپن که دو خدای خورشید جداگانه وجود دارند.

شاید تجسم یونانی غلّه به صورت مادر و دختر (دمتر و پرسفونه) نمونه‌ای از آن دوگانگی‌های اساطیری باشد.

فصل ۱۹

آواز دروگران

۱

مرگ و رستاخیز، حادثه‌ی اصلی در اسطوره‌ی پرسفونه یا در اسطوره‌های آدونیس، آتیس، اُزیریس و دیونیزوس.

کوششی کرده بودیم تا نشان دهیم که در غله‌ی مادر و خرمنِ دختر در اروپای شمالی سرنمونِ دمتر و پرسفونه را داریم. اما یک ویژگیِ اساسی هنوز لازم است تا این همانندی را کامل کند. حادثه‌ی اصلی در اساطیر یونان مرگ و رستاخیزِ پرسفونه است. همین مورد است که همراه با خصلت آن الهه به عنوان سرپرست نباتات، آن اسطوره را با آیین‌های آدونیس، آتیس، اُزیریس و دیونیزوس پیوند می‌دهد، و به دلیلِ همین مورد است که آن اسطوره در بحث ما از خدای میرا جایی پیدا می‌کند. بنابراین فقط این می‌مانَد که ببینیم آیا مفهومِ مرگ و رستاخیزِ سالیانه‌ی یک خدا، که در این پرستش‌های پرشکوهِ یونانی و شرقی در چنان منزلتِ والایی ظاهر می‌شود، در آیین‌های روستاییِ دروگران و موکارانِ کشتزارها و تاکستان‌ها نیز ریشه یا همانندی دارد یا خیر.

مراسم رایج برداشتِ محصول و انگورچینی در مصر، سوریه و فریگیه‌ی باستان.

به بی‌اطلاعیِ کلّی خود از خرافات و رسوم عامیانه‌ی باستان قبلاً اذعان کرده‌ایم. اما ابهامی که بدین‌سان در خصوصِ نخستین سرچشمه‌های دینِ باستان وجود دارد خوشبختانه در این مورد خاص تا حدودی رفع شده است. پرستش ازیریس، آدونیس و آتیس چنان‌که دیدیم به ترتیب در مصر، سوریه، و فریگیه صورت می‌گرفت؛ و در هر یک از این کشورها می‌دانیم که مراسم خاصی برای برداشت محصول و انگورچینی رایج بود که شباهت آن‌ها با یکدیگر و با آیین‌های ملّی برای خودِ مردمان باستان نیز شگفت‌انگیز بود و در قیاس با جشن‌های خرمن در میان روستائیان و بربرهای نوین، به نظر می‌رسد که بر منشأ آیین‌های مورد بحث نیز پرتوی می‌افکنَد.

مانه‌روس آواز حزن‌انگیزِ دروگرانِ مصری.

پیش‌تر، با استناد به دیودوروس، گفته شد که در مصر باستان دروگران معمولاً هنگام درویدن نخستین بافه‌های محصول نوحه می‌کردند و ایزیس را به عنوان الهه‌ای که کشف غلات را مدیون او بودند فرا می‌خواندند.* آواز حزن‌انگیزی را که دروگران مصری می‌خواندند یا نالشی را که می‌کردند یونانیان مانه‌روس نامیدند و در وجه تسمیه‌اش این

قصه را ذکر می‌کردند که مانه‌روس تنها پسرِ نخستین فرمانروای مصر بود که کشاورزی را ابداع کرد و به مرگی نابهنگام مُرد و به همین سبب مردم عزادارش بودند. با این حال به نظر می‌رسد که نامِ مانه‌روس تلفظِ نادرستِ ما ـ نه ـ هرا، «به خانه بیا» است که در بسیاری از آثار مصری از جمله در مرثیه ایزیس در «کتاب مردگان» مشاهده شده است. از این رو می‌توان گمان کرد که نالشِ ما ـ نه ـ هرا را دروگران هنگام دروکردنِ ساقه‌های غلات همچون مرثیه‌ی مرگِ روح غلات (ایزیس یا ازیریس) و چون دعایی برای بازگشت وی ادا می‌کرده‌اند.

لینوس یا ایلینوس، آوازی محزون به هنگام انگورچینی در فنیقیه.

در فنیقیه و غرب آسیا آوازی محزون از آن‌گونه که غله دروندگانِ مصری می‌خواندند، هنگام انگورچینی و شاید (اگر از روی شباهت داوری کنیم) در برداشت خرمن نیز، خوانده می‌شد. این آواز فنیقی را یونانیان لینوس یا آیلینوس می‌نامیدند و همچون مانه‌روس نوحه‌ای در مرگ جوانی موسوم به لینوس می‌دانستند. بنا به روایتی لینوس را شبانی بزرگ کرد اما سگانش او را پاره کردند، اما همچون مانه‌روس، به نظر می‌رسد که نامِ لینوس یا آیلینوس ناشی از اشتباه لفظی بوده است و چیزی جز ***آی‌لانو*** نیست که به معنی «وای بر ما» است که احتمالاً فنیقی‌ها به هنگام نوحه بر آدونیس ادا می‌کرده‌اند حداقل سافو ظاهراً آدونیس و لینوس را یکی دانسته است.

لیت‌یرسس، آوازی که به هنگام درو و خرمن‌کوبی در فریگیه خوانده می‌شد. افسانه‌ی لیت‌یرسس.

در فریگیه چنین آوازی را که برداشت‌کنندگانِ محصول هم هنگام درو و هم خرمن‌کوبی می‌خواندند، لیت‌یرسس می‌گفتند. به روایتی لیت‌یرسس پسر نامشروعِ میداس، شاهِ فریگیه بود و در سلینیا اقامت داشت. او دروگر غله بود و اشتهای زیادی داشت. وقتی غریبه‌ای اتفاقاً وارد مزرعه می‌شد یا از کنارش می‌گذشت لیت‌یرسس خوراک و نوشیدنی فراوانش می‌داد و سپس به مزارع واقع در کناره‌ی **میاندرش** می‌برُد و وادارش می‌کرد دوش به دوش وی درو کند. سرانجام، بنا بر عادت، او را در میان بافه‌ی درو شده قرار می‌داد، سرش را با داس می‌برید و بدنش را پیچیده در سنبله‌های غله دور می‌انداخت. اما روزی هرکول* با او به درو پرداخت و سرش را با داس برید و جسدش را به رودخانه انداخت. همچنان‌که طبق روایت هرکول او را به همان شیوه‌ای کشته است که او دیگران را می‌کشت (چنان‌که تزیوس، سیلیس و اسکیرون را) می‌توان استنباط کرد که لیت‌یرسس عادت داشته است جسدهای قربانیانش را به رودخانه بیندازد. به روایت دیگری، لیت‌یرسس، پسر میداس، عادت داشت که مردم را به مسابقه‌ی دروگری با خود وامی‌دارد و اگر بر آنان چیره می‌شد می‌کُشت‌شان؛ اما روزی با دروگر ماهرتری روبه‌رو شد و به دست او کشته شد.

به نظر می‌رسد که داستانِ لیت‌یرسس بازتابِ یک رسمِ کهنِ برداشتِ

زمینه‌هایی برای این گمان وجود دارد که در این قصه‌های لیت‌یرسس، با توصیف رسم برداشت محصول روبه‌روییم که بنا بر آن، آدم‌ها به خصوص بیگانگانی را که از کنار مزرعه می‌گذشتند، معمولاً تجسم روح غله می‌انگاشتند و به همین عنوان دروگران

محصول در فریگیه است که در ضمن آن بیگانگان را به عنوان تجسم روح غلّه می‌کشتند.

می‌گرفتندشان، لای بافه‌ی ساقه‌های غله می‌نهادند و سرشان را می‌بریدند و جسدشان را به ساقه‌های غلات می‌بستند و چون افسون باران به آب می‌انداختند. دلایل چنین انگاره‌ای عبارت است از، نخست، شباهت قصه‌ی لیت‌یرسس با رسمِ برداشت محصول در میان کشاورزان اروپا و دوم، کثرت انسان‌های قربانی که اقوام وحشی برای برانگیختنِ باروریِ مزرعه‌ها پیشکش می‌کرده‌اند. این قراین را به ترتیب بررسی خواهیم کرد، و از نخستین آن شروع می‌کنیم.

مسابقه‌ی دروگران، بافه‌بندها، و خرمن‌کوب‌ها بر سر این‌که در کارشان نفر آخر نباشند.

دیدیم که در اروپای نوین کسی که آخرین بافه‌ی محصول را درو می‌کند یا می‌بندد یا خرمن می‌کند غالباً با رفتار ناخوشایند رفقا و همقطارانش مواجه می‌شود. مثلاً او را در میان آخرین بافه‌ی محصول می‌بندد و راهش می‌برند یا توی گاری‌اش می‌نشانند، می‌زنندش، با آب خیسش می‌کنند، توی زباله‌ها می‌اندازندش و از این قبیل. یا اگر از این مضحکه‌بازی دربرود، دست‌کم مورد تمسخر قرار می‌گیرد یا فکر می‌کنند که در عرض سال جاری حتماً با بدبیاری و ناکامی روبه‌رو می‌شود. از این رو دروگران طبعاً خوش ندارند آخرین دروگرِ کشت باشند یا آخرین ضربه‌ها را در خرمن‌کوبی بزنند یا آخرین بافه‌ی محصول را ببندند و نزدیکی‌های پایان کار این اکراه رقابتی بین کشاورزان ایجاد می‌کند و هرکس می‌کوشد کارش را هرچه سریع‌تر و زودتر تمام کند تا از مورد تمسخر گشتن و رفتار ناهنجاری که با آخرین نفر می‌شود در امان بماند. مثلاً در حوالی دانتزیگ وقتی غله‌ی زمستانی را درو می‌کنند و غالباً به صورت بافه‌هایی می‌بندند، حصّه‌ای را که هنوز بسته نشده است به طور مساوی بین زنان بافه‌بند تقسیم می‌کنند تا کار را پایان دهند. انبوهی از دروگران، بچه‌ها و بیکاره‌ها گرد می‌آیند تا مسابقه را تماشا کنند. با فریادِ «پیرمرد را بگیر» زنان به کار می‌چسبند و با حداکثر سرعتی که می‌توانند مشغول بستن سهم تعیین‌شده‌ی خود می‌شوند. تماشاگرها کاملاً مراقبند و زنی که نتواند با بقیه همراهی کند و به این سبب آخرین بافه را ببندد باید «پیرمرد» را (یعنی آخرین بافه‌ای که به صورت مردی ساخته شده است) به انبار ببرد و به صاحب زمین بدهد و بگوید «پیرمرد را برایت آوردم». آن روز سرِ شام، پیرمرد را دور میز جا می‌دهند و غذای فراوانی به او می‌دهند که چون نمی‌تواند بخورد، نصیب زنی می‌شود که او را آورده است. سپس پیرمرد را می‌برند توی محوطه و همگان گرداگرد او به رقص و پایکوبی می‌پردازند، یا آن‌که زنی که آخرین بافه‌ی محصول را بسته است با پیرمرد مشغول رقص می‌شود و دیگران دورشان حلقه می‌زنند. آنگاه همگی به نوبت یک دور با پیرمرد می‌رقصند. هم‌چنین زنی که آخرین بافه‌ی را بسته است تا فصل خرمن بعدی خود نیز «پیرمرد» نام می‌گیرد و اغلب از روی تفریح و شوخی به او می‌گویند «نگاه کن، پیرمرد دارد می‌آید.» در ناحیه‌ی میتل‌مارکِ پروس پس از دروکردن چاودار، وقتی می‌خواهند آخرین بافه‌ها را ببندند، بافه‌بندها در دو ردیف روبه‌روی هم می‌ایستند، در جلوی هر زنی مقداری

چاودار درو‌شده و ریسمانی برای بستن آن قرار دارد. وقتی علامت دادند همه شروع به بستن ساقه‌های دروشده‌ی چاودار می‌کنند و آخرین نفری که کارش را تمام می‌کنند مورد تمسخر دیگران قرار می‌گیرد. از آن گذشته بافه‌ی او را به شکل آدمکی درست می‌کنند که «پیرمرد» خوانده می‌شود و او باید آن را به حیاط طویله ببرد و در آن‌جا همه‌ی دروگران دورشان حلقه می‌زنند و به رقص و پایکوبی می‌پردازند. سپس پیرمرد را به خانه‌ی صاحب زمین می‌برند و به او می‌دهند و می‌گویند «پیرمرد را برای ارباب آوردیم. آن را باید داشته باشد تا یکی تازه‌تر گیرش بیاید.» آنگاه پیرمرد را روی شاخه درختی قرار می‌دهند و مدت مدیدی آن‌جا می‌ماند و همیشه وسیله‌ی خنده و تفریح است. در اشباخِ باواریا وقتی کار درو نزدیک به اتمام است دروگران می‌گویند «حالا پیرمرد را گیر می‌آریم.» هرکسی می‌کوشد سهم درو خود را زودتر تمام کند و به کسی که آخرین حصه‌ی محصول را درو می‌کند تبریک گفته و شادمانه می‌گویند «تو پیرمرد را گیر آوردی.» گاهی نقاب سیاهی به صورت دروگر می‌بندند و لباس زنانه تنش می‌کنند و اگر دروگر زن باشد لباس مردها را می‌پوشد. آن‌گاه می‌رقصند. سر شام به پیرمرد دو برابر دیگران غذا می‌دهند. هنگام خرمن‌کوبی نیز مراسم مشابهی برگزار می‌شود، کسی که آخرین ضربه را می‌زند صاحب «پیرمرد» خواهد بود. سرِ شامِ خرمن‌کوبان، او باید با ملاقه غذا بخورد و زیاد بنوشد. علاوه بر این او را به انحای گوناگون اذیت و آزار می‌کنند تا آن‌که مجبور می‌شود با مشروب و آبجو از همه پذیرایی کند و از تمسخر و آزار بیشتر رها گردد.

تصور می‌رود که روح غله هنگام درو یا خرمن‌کوبی کشته می‌شود.

در گذر به دومین مورد از مقایسه‌ی داستان لیت‌یرسس و آیین‌های برداشت محصول در اروپا، اکنون باید توجه کنیم که در اروپا غالباً معتقدند روح غله به هنگام درو یا خرمن‌کوبی کشته می‌شود. در رومسدال و دیگر جاهای نروژ وقتی خرمن تمام می‌شود می‌گویند «بابا خرمن کشته شد.» در بعضی نقاط باواریا می‌گویند مردی که هنگام خرمن‌کوبی آخرین ضربه را می‌زند باباگندم یا باباجو... را کشته است. در کانتونِ تیلوت در لوترینگن، هنگام خرمن‌کوبی مردها در حالی که مشغول کارند می‌گویند «داریم پیرزن را می‌کُشیم! داریم پیرزن را می‌کُشیم!» اگر پیرزنی در خانه باشد به او هشدار می‌دهند که مراقب خود باشد وگرنه کُشته خواهد شد. نزدیکیِ راگنیت در لیتوانی آخرین حصّه‌ی محصول را سرِ زمین رها می‌کنند و می‌گویند «پیرزن (بوبا) است که آن‌جا نشسته.» سپس دروگرِ جوانی داسش را تیز می‌کند و با یک ضربه‌ی شدید آن را درو می‌کند. آن وقت می‌گویند که او «سرِ بوبا را بریده است» و صاحب زمین از او تشکر می‌کند و زنش کاسه‌ی آبی بر سرش می‌ریزد. بنا بر گزارشی دیگر هر دروگرِ لیتوانیایی می‌کوشد کارش را زودتر تمام کند زیرا پیرزنْ چاودار در آخرین ساقه‌های محصول جای دارد و هرکس که آن را درو کند پیرزنْ چاودار را می‌کُشد و با کُشتن او برای خودش دردسر درست می‌کند. در ویلکیشکن در ناحیه‌ی تیلسیت کسی که

آخرین ساقه‌ها را درو می‌کند قاتلِ «ننه‌چاودار» نامیده می‌شود. باز در لیتوانی گمان بر این است که روح غله هنگام خرمن‌کوبی و هم‌چنین وقت درو کُشته می‌شود. وقتی نوبت کوبیدن آخرین حصّه‌ی خرمن فرا می‌رسد همه‌ی خرمن‌کوبان ناگهان چند قدم عقب می‌روند چنان‌که گویی کسی به آنان فرمان داده باشد. سپس همه به‌کار می‌پردازند و با بیشترین سرعت ممکن شانه‌های خرمن‌کوبی‌شان را به‌کار می‌اندازند تا هرچه زودتر به آخرین بافه‌ی خرمن برسند. در این موقع با خشم و شور بدان حمله می‌کنند و به جدّ و عصبیت بارانِ ضربه‌ها را پشت سر هم بدان فرو می‌بارند تا آن‌که سرگروه خرمن‌کوبان فرمان «ایست!» می‌دهد. کسی را که پس از فرمان ایست شانه‌ی خرمن‌کوبی‌اش بر بافه‌ی محصول فرود آمده باشد در میان می‌گیرند و فریاد می‌زنند که «او ننه‌چاودار را کشته است.» آن شخص به تاوان این کار همه‌ی گروه را باید به مشروب میهمان و دعوت کند و همچون مردی که آخرین حصه‌ی محصول را درو می‌کند، او را «قاتل ننه‌چاودار» می‌نامند. گاهی در لیتوانی روح غلهٔ مقتول را با آدمکی مجسم می‌کنند. بدین‌سان، از ساقه‌های غله عروسکی می‌سازند و لباسش می‌پوشانند و در خرمن‌جا زیر توده‌ی غله‌ای که آخر از همه باید کوبیده شود قرار می‌دهند. هرکس که آخرین ضربه را بعد از این بر توده خرمن بزند «ننه‌چاودار را کشته است.» قبلاً با نمونه‌هایی از سوزاندنِ عروسک که نماینده‌ی روح غله است برخورد کرده‌ایم، در رایدینگِ یورکشر رسمی هست موسوم به «سوزاندنِ عجوزه» که در آخرین روز خرمن اجرا می‌شود. مشتی از محصولِ کشت را در سرِ زمین در آتشِ کاه‌بن می‌سوزانند، نخود را در آتش برشته می‌کنند و با مقدار زیادی آبجو می‌خورند و جوان‌ها، پسر و دختر از روی آتش می‌پرند و با سیاه‌کردن سر و صورت یکدیگر شادی و تفریح می‌کنند. نیز گاهی روح غله به صورت سردی مجسم می‌شود که زیر آخرین توده‌ی غله جای دارد. وقتی آن غله را می‌کوبند مردم می‌گویند که «دارند پیرمرد را می‌کُشتند.» دیدیم که گاهی همسر کشاورز را همراه با آخرین بافه‌ی محصول زیر دستگاه خرمن‌کوبی می‌اندازند تا مثلاً همراه خرمن کوبیده شود و بعد وانمود می‌کنند که دارند با خرمن بوجارش می‌کنند و به بادش می‌دهند. در وُلدرزِ تیرول، کاه و سپوس غله را به پشت گردن مردی که آخرین ضربه را در خرمن‌کوبی زده است می‌چسبانند و حلقه‌ای از کاه بر سرش می‌گذارند. اگر بلندقد باشد گمان می‌رود که رشد ساقه‌های کشت در سال آینده خوب خواهد بود. سپس او را در بندیلی می‌پیچند و به آب می‌اندازند. در کارینتیا، دست و پای خرمن‌کوبی را که آخرین ضربه را زده و آن که آخرین بافه‌ی محصول را در محوطه‌ی خرمن‌کوبی باز کرده است با بافه‌ای از پوشال می‌بندند و بر سرشان تاجی از کاه می‌گذارند. سپس آن دو را رو در رو به هم می‌بندند، توی سورتمه‌ای جایشان می‌دهند و در کوچه‌های دهکده می‌گردانند و سرانجام توی

نمایش روح غله در هیئت مردی که با غله کوبیده می‌شود.

رودخانه می‌اندازند. رسمِ انداختنِ نماینده‌ی روح غله به درون رودخانه، همچون خیس‌کردن او با آب، طبق معمول، افسونِ باران است.

روح غله در هیئتِ رهگذر بیگانه یا مهمانی که وارد خرمن‌جا می‌شود و او را لای بافه‌ی محصول می‌پیچند.

تا این‌جا از نمایندگان روح غله سخن گفتیم که عموماً مرد یا زنی بودند که دروگر، بافه‌بند، یا خرمن‌کوبِ آخرین حصه‌ی غله محسوب می‌شدند. اکنون به مواردی می‌پردازیم که روح غله یا به صورت عابری مجسم می‌شود که از کنار خرمن‌جا می‌گذرد (همچنان‌که در قصه‌ی لیت‌یرسس) و یا در هیئت مهمانی که وارد آن‌جا می‌شود. در سراسر آلمان معمول است که دروگران یا خرمن‌کوبان عابران بیگانه را می‌گیرند و دست و پایشان را با رشته‌ای بافته از ساقه‌ی غله می‌بندند تا مجبور شوند که تاوانی بدهند و وقتی خود صاحب زمین یا یکی از مهمانانش برای اولین بار وارد زمین یا خرمن‌جا می‌شود نیز همین معامله را با او می‌کنند. گاهی رشته را فقط به بازو یا پا یا گردن می‌بندند. اما گاهی رسم این است که او را توی بافه‌ی غله بپیچند. مثلاً در سولورِ نروژ هرکس وارد زمین شود، اعم از ارباب یا رهگذری بیگانه، او ار توی بافه‌ی محصول می‌پیچند و باید تاوانی بدهد تا آزادش کنند. در منطقه‌ی سوست وقتی کشاورز زمیندار برای اولین بار به کتان‌کاران سرمی‌زند او را سر تا پا توی ساقه‌های کتان می‌پیچند. رهگذران را نیز زنان دوره می‌کنند، در ساقه‌های کتان می‌پیچند و مجبورش می‌کنند که مشروب بخرد. در نوردیلینگن بیگانگان را با رشته‌های کاهی می‌بندند و توی بافه‌ی غلات قرار می‌دهند تا مجبور شوند تاوان بپردازند. در بین آلمانی‌های هاسلبرگ در بوهمیای غربی به محض این‌که آخرین حصه‌ی محصول غله‌ی کشاورزی را در خرمن‌جا کوبیدند، او را توی آن می‌پیچند و وادارش می‌کنند که برای رهاکردن خود نان شیرینی بدهد. در آنهالت وقتی ارباب یا یکی از بستگانش، مباشر یا حتی بیگانه‌ای برای اولین بار پس از آغاز درو وارد کشتگاه می‌شود، زنِ سردروگر رشته‌ای بافته از ساقه‌ی غله یا گُلبندی ساخته از گل و بوته‌ی غله به بازویش می‌بندد و او ملزم است با دادن عوض و تاوانی خود را آزاد کند. در ایالت پوتانژ در نرماندی هنوز تظاهر به بستن ارباب در لای آخرین بافه‌ی گندم می‌کنند یا حداقل حدود ربع قرن پیش چنین کاری می‌کردند. این کار را فقط زن‌ها انجام می‌دهند. خود را روی ارباب می‌اندازند، دست و پا و تنش را می‌گیرند و بر زمینش می‌افکنند و به آخرین بافه‌ی گندم تکیه‌اش می‌دهند. سپس تظاهر می‌کنند که دارند می‌بندندش و شرایطی راکه در سر شامِ برداشت محصول باید رعایت شود به او اعلام می‌کنند. وقتی او شرایط را پذیرفت رهایش می‌کنند تا بلند شود.

مراسم بومیانِ تاراهومار هنگام بیل‌زنی، شخم‌زنی و برداشت محصول.

مراسم تقریباً مشابهی را بومیان تاراهومار در مکزیکو نه فقط در فصل خرمن بلکه در هنگام شخم‌زنی نیز انجام می‌دهند. «وقتی کار بیل‌زنی و وجین‌کردن تمام شده است، کارگرها صاحب زمین را می‌گیرند و دست‌هایش را از پشت ضربدری می‌بندند، همه‌ی آلات و ابزار یعنی بیل و کج‌بیل را به پشتش بار می‌کنند و با طناب می‌بندند. سپس دو ردیف

می‌ایستند و ارباب بین‌شان قرار می‌گیرد و این‌طوری رو به خانه می‌نهند. در یک زمان دو مرد که جلوی هر صف‌اند حدود سی یارد به سرعت جلوتر می‌دوند و ضربدری از کنارِ هم رد می‌شوند، سپس دوان برمی‌گردند و طول صف را طی می‌کنند و در ته صف دوباره ضربدری می‌دوند و سرانجام در ته صفِ خودشان می‌ایستند. این دو وقتی در ته صف مشغول عبور ضربدری از یکدیگرند با کف دست بر دهان می‌زنند و ولوله می‌کنند. وقتی سر جای خود ایستادند دو مردِ بعدی همین عمل را شروع می‌کنند، همان‌طور می‌دوند و بعد از آن‌ها نیز جفت‌های بعدی همین کار را می‌کنند و درِ همین حین البته گروه همچنان به پیش می‌رود. کمی مانده به آبادی، می‌ایستند و به دو نفر جوان برخورد می‌کنند که دستمال‌های سرخی را مثل پرچم بر سر چوب‌ها کرده و در دست دارند. پدر خانواده که هنوز کت‌بسته و بیل و کج‌بیل بر پشت است، تنها به پیش می‌رود و جلوی در خانه‌اش زانو می‌زند. پرچم‌دارها، چوب‌هایشان را بالا سرش تکان می‌دهند و زنانِ خانه بیرون می‌آیند و زانوی چپ‌شان را بر زمین می‌زنند، نخست رو به شرق، سپس به دیگر جهات اصلی، غرب، جنوب و شمال. در همین احوال پرچم‌ها را جلوی خانه تکان می‌دهند. سپس پدر برمی‌خیزد و مردم بر او گرد می‌آیند و آنگاه او نخست طبق رسم معمول به زنان سلام می‌دهد و می‌گوید «کویرا!» «یا «کویروا!» سپس همه به درون خانه می‌روند و او سخنانی می‌گوید و از همه به خاطر کمک‌شان تشکر می‌کند و یادآور می‌شود که بدون آن‌ها نمی‌توانست از پسِ کارها برآید. آن‌ها در واقع یک سال زندگیِ او را سامان داده‌اند و او حالا می‌خواهد به آن‌ها پاداش و هدیه‌ای بدهد. آنگاه به هر نفر یک کدوی صراحی پر از نوشابه می‌دهد و کسی را از میان‌شان مأمور می‌کند که ظرف هرکس را باز هم پُر کند. همین مراسم پس از شخم‌زنی و پس از برداشت محصول نیز تکرار می‌شود. در مورد اول مرد کت‌بسته یوغ شخم‌زنی را بر پشت می‌گیرد و در مورد دوم چیزی بارش نمی‌کنند.»

نظاهر دروگران به کُشتنِ کسی با داس‌هایشان.

شاهدی که ذکر کردیم کافی است تا نشان دهد که دروگران اروپای امروز همچون لیت‌یرسس باستان، رهگذرِ بیگانه را می‌گرفتند و لای آخرین بافه‌ی محصول می‌پیچیدند. نمی‌توان انتظار داشت که این شباهت تا آن‌جا کامل باشد که آنان نیز سرِ رهگذر را قطع کنند ولی اگر این عمل را انجام نمی‌دهند، گفتار و رفتارشان حداقل حاکی از آن است که می‌خواهند چنین کنند. مثلاً در مکلنبورگ در روز اول درو اگر ارباب یا بانو یا بیگانه‌ای وارد زمین شود یا صرفاً از آن‌جا عبور کند همه‌ی کارگران به او خیره می‌شوند و داس‌هایشان را تیز می‌کنند و دندان به هم می‌فشارند گویی که برای درویدن و بریدن آماده می‌شوند. سپس زنی که سردسته‌ی دروندگان است پا پیش می‌گذارد و رشته‌ای بر بازوی چپ او می‌بندد. آن شخص باید با دادن غرامتی خود را آزاد سازد. در نزدیکی راتزبورگ وقتی ارباب یا سرکرده‌ای وارد زمین می‌شود یا از کنارش می‌گذرد همه‌ی کشتگران دست از کار می‌کشند

و دسته‌جمعی و پیشاپیشِ همه دروگران با داس‌هاشان در دست، به طرفش می‌روند. به او که می‌رسند زن و مرد جلوش صف می‌بندند. مردانِ دسته داس‌هایشان را درست همچون وقتی که بخواهند داس‌های خود را تیز کنند، به زمین فرو می‌کنند. سپس کلاه از سر برمی‌دارند و بر داس‌هاشان می‌آویزند در حالی که سردسته‌شان جلوتر می‌ایستد و شروع به سخن می‌کند. وقتی حرفش تمام شد همگی داس‌های خود را در وقت معینی با سر و صدا تیز می‌کنند آن‌گاه کلاه بر سر می‌گذارند. بعد دو نفر از زن‌های بافه‌بند جلو می‌آیند یکی‌شان ارباب یا بیگانه را با رشته‌های پوشال یا پارچه‌ای ابریشمی می‌بندد و دیگری خطابه‌ی مقفایی می‌خواند. در بعضی نقاط پومرانیا هر رهگذری را متوقف می‌کنند و برای این کار راهش را با رشته‌ای پوشالی سد می‌کنند. دروگران دور او حلقه می‌زنند و داس‌هاشان را تیز می‌کنند در حالی که سردسته‌شان می‌گوید:

مردها حاضرند،
داس‌ها کج‌اند،
غله ریز و درشت دارد
آقا باید درو کند.

کشتنِ نماینده‌ی انسانیِ روحِ غله.

بدین‌گونه، در آیین‌های برداشت محصول در اروپای نوین با کسی که آخرین حصه‌ی غله را درو می‌کند، می‌بندد یا در خرمن می‌کوبد. چون تجسم روح غله رفتار می‌کنند و او را در آخرین بافه و آخرین ساقه‌های کشت می‌پیچند، کشتن‌اش را با ابزار کشاورزی تقلید می‌کنند و سرانجام توی آبش می‌اندازند. این مطابقت‌ها با داستان لیت‌یرسس ظاهراً ثابت می‌کند که این داستان توصیف اولیه و اصلیِ یک آیین برداشت محصول در فریگیه است. اما چون در آیین‌های مشابه کُشتن نماینده‌ی انسانیِ روح غله لزوماً حذف می‌شود یا حداکثر تقلید آن اجرا می‌شود مطلوب است که نشان دهیم در جامعه‌ی اولیه انسان‌ها به عنوان آیینی مربوط به کشاورزی کشته می‌شدند تا به باروری مزارع کمک کرده باشند. نمونه‌های زیر این مهم را انجام می‌دهد.

۲

قربانی‌کردنِ انسان به خاطر باروریِ کشت در آمریکای جنوبی و مرکزی.

بومیان گوایاکیل در اکوادور هنگام کاشتن زمین‌هایشان خون انسان و قلب مردان را پیشکش می‌کردند. قوم گانار (اکنون کوئنکا در اکوادور) هر سال یکصد کودک را سر خرمن قربانی می‌کردند. شاهانِ کیتو، اینکاهای پرو و مدت مدیدی اسپانیایی‌ها نمی‌توانستند جلوی این مراسم را بگیرند. در یکی از جشن‌های خرمن در مکزیک هنگامی که نوبر فصل را به خورشید پیشکش می‌کردند، مجرمی را بین دو سنگ عظیم قرار می‌دادند و با به هم زدن

بدن مجرم در آن میان له می‌شد. باقیمانده‌ی او را دفن می‌کردند و جشن و پایکوبی برپا می‌شد. این مراسم قربانی را «به هم خوردنِ سنگ‌ها» می‌نامیدند. دیدیم که مکزیکی‌های باستان نیز در همه‌ی مراحل رشد ذرت انسان قربانی می‌کردند و سن قربانی‌ها با سنّ ذرت مطابقت می‌کرد: هنگام کاشت، کودک نوزاد، هنگام جوانه‌زدن ذرت، پسر و به همین ترتیب با رسیدن و بارآمدن آن پیرمردی را قربانی می‌کردند. بی‌تردید مطابقت سنّ قربانیان با چگونگی رشد ذرت برای افزودن بر تأثیر قربانی رعایت می‌شد.

قوم پاونی هر سال انسانی را در بهار به هنگام کشت زمین‌های خود قربانی می‌کردند. معتقد بودند که ستاره‌ی ناهید یا پرنده‌ی خاصی که پیک آن ستاره است چنین فرمان داده است. آن پرنده را خشک می‌کردند و چون طلسمی مجرب نگه می‌داشتند. آنان تصور می‌کردند که قربانی‌نکردن موجب نابودی کامل محصول ذرت و لوبیا و کدوتنبل می‌شود. قربانی، مرد یا زنی اسیر بود. به او لباس پر زرق و برق می‌پوشاندند، با بهترین غذاها پروارش می‌کردند و سخت مراقب بودند که از سرنوشت خود آگاه نشوند. چون خوب پروار می‌شد در میانه‌ی جماعت به چوبه دارش می‌بستند، رقصی پرهیبت اجرا می‌شد و سپس سرش را با تبرزین می‌شکافتند و تنش را آماج تیرها می‌کردند. به گزارش بازرگانی سپس زن‌ها گوشت بدنش را می‌کندند و با آن بیل‌هایشان را چرب می‌کردند. اما بازرگان دیگری که در مراسم حضور داشته است این قسمت را انکار می‌کند. بلافاصله پس از انجام مراسم قربانی، مردم برای کاشت به مزارع می‌رفتند. در گزارشی قربانی‌کردن یک دختر سیوکس به دست قوم پاونی در آوریل ۱۸۳۷ یا ۳۸ ثبت شده است. دخترک چهارده پانزده ساله بود و شش ماه تحت مراقبت خاص قرار داشت. دو روز پیش از مراسم قربانی او را همراه همه‌ی بزرگان و جنگجویان محل از کلبه‌ای به کلبه‌ی دیگر می‌بردند و در هر خانه‌ای تکه چوبی و کمی رنگ به او داده می‌شد که او نیز به جنگجوی کنار خود می‌داد. به همین ترتیب به درِ کلبه‌ها می‌رفت و همان چوب و رنگ به او داده می‌شد. در ۲۲ آوریل همراه جنگجویان دهکده که هرکدام دو تکه چوب از دخترک گرفته بودند. او را به قربانگاه می‌بردند. بدنش را که نیمی سرخ و نیمی سیاه رنگ کرده بودند به نوعی صلابه می‌کشیدند و مدتی روی آتش ملایم تفت می‌دادند، سپس آن‌قدر تیرش می‌زدند تا بمیرد. گوشت تنش را که هنوز گرم بود تکه‌تکه از استخوان جدا می‌کردند، توی سبدهای کوچکی می‌گذاشتند و به مزرعه‌ی ذرت مجاور می‌بردند. آن‌جا رییس قبیله تکه‌ای گوشت از سبدی برمی‌داشت و می‌فشرد تا قطره خونی از آن بر دانه‌های تازه برداشت شده‌ی ذرت بچکد، بقیه نیز چنین می‌کردند تا آن‌که همه دانه‌ها خونی شود سپس دانه‌ها را زیر خاک می‌نهادند. بنا به گزارشی دیگر بدن قربانی را به صورت نوعی خمیر درمی‌آوردند و نه فقط به ذرت که

به سیب‌زمینی، لوبیا و سایر دانه‌ها نیز می‌زدند تا بارور گردند. با این قربانی امیدوار بودند که محصول فراوان برداشت کنند.

یک ملکه‌ی آفریقای غربی در ماه مارس مرد و زنی را قربانی می‌کرد. رعایایش آن‌ها را با بیل و کج‌بیل می‌کشتند و جسدشان را در وسط مزرعه‌ای تازه شخم شده دفن می‌کردند.

«تلالوک را در مکزیک به عنوان خدای رعد و برق و طوفان که مقدم بر باران بارورکننده‌اند پرستش می‌کردند. در جای دیگری همسر او اگزوچی کوئت‌زال که در منطقه‌ی تلاکس‌کالان به ماتلالکوئه‌یه یا «بانویی با جلیقه آبی‌رنگ» مشهور بود چنین حرمت و منزلتی داشت و بسیاری از کشورهای آمریکای مرکزی خصوصاً برای او نذر و نیاز می‌کردند. هر سال هنگامی که چوب ذرت که هنوز سبز و لطیف است می‌خواهد برسد و به بار آید، چهار دختر جوان را از اشرافی‌ترین خانواده‌های محل برای الهه قربانی می‌کردند. به آن‌ها لباس جشن و سرور می‌پوشاندند گُلتاج بر سرشان می‌نهادند و با تخت روان‌های پرجلال و شکوه به کنار نهر متبرک می‌آوردند که مراسم قربانی در آن‌جا اجرا می‌شد. کاهنان رداهای بلند مواج بر تن و تاج‌های پَردار مزین بر سر، پیشاپیش تخت‌ها بخوردان‌ها را دودکنان در دست داشتند. شهر الوپانگو که به خاطر معبدش شهره بود نزدیک دریاچه‌ای به همان نام قرار داشت و معنی نامش به جوانه‌ی نورس ذرت اشاره دارد (الوتل «جوانه‌ی ذرت نورس»). این معبد وقف الهه اگزوچی کوئت‌زال بود و قربانی‌های جوان را با افکندن آنان از بالای پرتگاه به اعماق دره به او پیشکش می‌کردند. در لحظه اجرای این مراسم غیرانسانی، کاهنان به نوبت با آن چهار دوشیزه سخن می‌گفتند تا ترس از مرگ را از ذهن آنان بزدایند. آن‌ها تصور روشنی از خوشی‌ها و نعمت‌هایی که قربانیان در نزد خدایان می‌یافتند برای آنان می‌دادند و توصیه می‌کردند که در آن‌جا این دنیا را که پشت سر نهاده‌اند فراموش نکنند و در وصول به ابدیت که در شرف سفر به آن بودند محصول سال بعد را برکت دهند.»

قربانی‌کردنِ انسان برای محصول در آفریقا.

در لاگوسِ گینه رسم بود که هر سال دختر جوانی را به منظور اطمینان از خوب بودن محصول بلافاصله پس از اعتدال بهاری زنده زنده به صلابه کشند و روی آتش بسوزانند. در دو طرف او بزها و گوسفندهای قربانی را نیز همراه با سیب‌زمینی و ذرت و بارهنگ و موز بر دیرک‌ها قرار می‌دادند. دختران قربانی را در حرمسرای سلطان به این منظور تربیت می‌کردند و جادوگزان قبیله ذهن آن‌ها را چنان آماده می‌کردند که با شادمانی به سوی سرنوشت خود می‌شتافتند. مراسم مشابهی هر سال در بنینِ گینه برگزار می‌شد. ماریموها از قبایل بچوانا انسانی را برای محصول قربانی می‌کنند. قربانیِ منتخب معمولاً کوتاه و تنومند است. او را دستگیر می‌کنند یا مدهوش ساخته به مزرعه می‌برند و آن‌جا در میان گندمزار

می‌کشند تا به صورت «بذر» به کار رود (خودشان چنین می‌گویند)، پس از آن‌که خونش در زیر آفتاب دلمه شد، آن را همراه با استخوان پیشانی و گوشت چسبیده به آن و مغز می‌سوزانند و خاکسترش را به مزارع می‌پاشند تا بارور گردد. بقیه‌ی جسد را می‌خورند. بگوبوهای میندانائو از جزایر فیلیپین پیش از کشت برنج انسانی را قربانی می‌کنند. قربانی برده‌ای است که توی جنگل تکه تکه‌اش می‌کنند. بومیان بانتوک در لوزون یکی از جزایر فیلیپین شکارچیان پراشتیاقِ کلّه‌ی انسانند. فصول عمده‌ی شکار کلّه فصل کاشت برنج و فصل رسیدن برنج است. برای آن‌که محصول خوبی به دست آید به هر مزرعه باید حداقل یک کلّه انسان در فصل کشت و یکی در فصل برداشت برسد. شکارچیان کلّه دوتایی یا سه‌تایی بیرون می‌روند و در کمین شکار، چه زن و چه مرد، می‌نشینند. سر و دست‌ها و پاهای او را می‌بُرند و با شتاب به دهکده می‌آورند و مردم با سرور و شادی از آن‌ها استقبال می‌کنند. جمجمه‌ها را اول روی شاخه‌های دو سه‌تا درخت خشکیده‌ای که در میدانچه‌ی هر دهکده‌ای هست و در اطراف آن سنگ‌های تختی برای نشستن قرار دارد به نمایش می‌گذارند. سپس مردم دور آن‌ها به پایکوبی می‌پردازند و جشن می‌گیرند و باده می‌نوشند. وقتی گوشت و پوست جمجمه فرو ریخت مردی که سر را بریده است کله را به خانه می‌بَرَد و به یادگار نگه می‌دارد و همراهانش نیز همین کار را با دست‌ها و پاها می‌کنند. آپویائوها از دیگر قبایل لوزون رسم‌هایی شبیه این دارند. واسیگی‌های تپه‌های اوساگارا در آفریقای شرقیِ تحت سلطه‌ی آلمان سالی یک بار در موعد خرمن که زمان بذرپاشی نیز هست (زیرا واسیگی‌ها سالی دو بار، یک بار در سپتامبر و بار دیگر در فوریه، کشت می‌کنند) انسانی را به صورت غریبی قربانی می‌کردند. مراسم جشن معمولاً در سپتامبر یا اکتبر برگزار می‌شد. قربانی دختری بود که تازه بالغ شده بود. او را به بالای تپه‌ای می‌بردند که جشن آن‌جا برگزار می‌شد و در آن محل او را بین دو شاخه‌ی درخت لت و پار می‌کردند. مراسم قربانی در سرِ هر سالی صورت نمی‌گرفت و منبع خبرم نتوانست هدف از آن را بگوید اما می‌توان حدس زد به خاطر ضمینان از خوبی محصول در سال بعد بوده است.

قربانی‌کردن انسان به خاطر محصول در بین شان‌های هندوچین و ناگاها و سایر قبایل هند.

شان‌های هندوچین هنوز به تأثیر قربانی انسانی در خوب شدن محصول معتقدند به درجه‌ای که بر این اساس کمتر از بعضی قبایل همین منطقه عمل می‌کنند. عملکردشان معمولاً این است که در جشن عمومی کسی را مسموم کنند که عموماً در فاصله‌ی بین ماه مارس و مه برگزار می‌شود. در قبیله‌ی لوتاناگا یکی از فراوان قبایل وحشیِ ساکن در دره‌های ژرف هزارپیچ که از دره‌ی غنی براهماپوترا سر می‌گیرند* و کوهستان‌ها را درمی‌نوردند، رسم است که سر و دست‌ها و پاهای هر کسی را که می‌بینند بِبُرند این سرْ و دست‌های بریده را بر سر چوبی سرِ مزرعه‌ی خود نصب کنند تا خوب بودن محصول امسالشان تضمین شود. آن‌ها با اشخاصی که چنین معامله‌ای با آن‌ها می‌کنند هیچ کینه‌ای

ندارند. وقتی پوست پسرکی را زنده زنده می‌کَنند، تکه تکه‌اش می‌کنند و گوشتش بین همه‌ی اهالی دهکده تقسیم می‌شود و هرکس سهم خود را توی غله‌اش قرار می‌دهد تا دافع چشم‌زخم و ضامن باروری و فراوانیِ محصول باشد. آنگامی‌ها دیگر قبیله‌ی همین ناحیه نیز سر و دست‌ها و پاهای رهگذران را با همان هدف و نیت والا می‌بُرند. کودولو قبیله‌ی کوه‌نشین در نزدیکی ویزاپاگاتام در مدرس برای برخورداری از محصول فراوان قربانیان خود را به خدایی موسوم به جانکاری پیشکش می‌کردند. مراسم عموماً در روز یکشنبه پیش و پس از جشن پونگال برگزار می‌شد. غالباً قربانی را می‌خریدند و تا زمانِ مراسم او آزاد بود که در دهکده گردش کند، هرچه می‌خواهد بخورد و بنوشد و حتی با هر زنی که برخورد کرد همبستر شود. در روز موعود او را مست به پیش بُت می‌بردند و در حالی که یکی از اهالی ده سوراخی در شکمش ایجاد کرده بود و خون را بر پیکر بُت می‌مالید، مردم آن نواحی و ده‌های اطراف بر سرش می‌ریختند و تکه تکه‌اش می‌کردند. هرکس که توفیق می‌یافت تکه‌ای از گوشت تن او را به چنگ آورَد، آن را با خود می‌بُرد و به بُت‌های دهکده‌ی خود پیشکش می‌کرد. گُندهای هندوستان از نژاد دراویدی پسران برهمن را می‌دزدند و نگهداری می‌کنند تا در مناسبت‌های مختلف یعنی هنگام کاشت و برداشت قربانی کنند. پس از مراسمی ظفرنمون، یکی از پسرها را با تیر زهرآگین می‌کشند و سپس خونش را بر زمینِ شخم زده یا بر خرمن می‌پاشند و گوشت تنش را فرو می‌بلعند. اوراثون‌های چوتاناگپور الهه‌ای به نام آناکواری را می‌پرستند که ضامن فراوانی محصول و ثروتمند شدن مردمان است، اما برای ترغیب وی به این کار باید برایش انسان قربانی کرد. با وجود مراقبت حکومت بریتانیا، می‌گویند هنوز این مراسم مخفیانه برگزار می‌شود. قربانی‌ها ولگردان و آوارگانِ مفلوکی هستند که ناپدیدشدن‌شان توجهی برنمی‌انگیزد. ماه‌های آوریل و مه زمانی است که آدم‌دزدان برای شکار بیرون می‌آیند. در این ایام بیگانه‌ها تنها بیرون نمی‌روند و کسی نمی‌گذارد بچه‌اش به جنگل برود یا گله بچراند. وقتی آدم‌دزد کسی را شکار کرد، گلویش را می‌بُرد و قسمت بالای انگشتِ وسط و بینی او را با خود می‌بَرَد. الهه در خانه‌ی مردی اقامت می‌کند که قصد دارد برای او قربانی کند و به این وسیله محصول مزرعه‌اش دو برابر گردد. الهه در خانه‌ی او در هیئت کودک خردسالی است. وقتی صاحبخانه محصول برنج پوست‌کنده‌اش را به دست آورد، الهه را برمی‌دارد و بر توده‌ی برنج می‌غلتانَد تا دو برابر شود. اما دیری نمی‌گذرد که الهه بی‌تاب می‌شود و فقط با خونِ قربانیان جدیدی می‌توان تسکین‌اش داد.

اما بهترین موردِ قربانی‌کردن انسان برای ازدیاد محصول را در میان خوندها، قوم دیگری از نژاد دراویدیِ بنگال، یافته‌اند. اطلاع ما در این خصوص از گزارش‌های کتبی افسران انگلیسی فراهم شده است که در حوالی اواسط قرن نوزدهم به سرکوبی آنان

می‌پرداختند. قربانی‌ها به الهه‌ی زمین، تاری‌بنو یا براپنو تقدیم می‌شد و گمان می‌رفت که موجب محصول خوب و مصونیت از همه‌ی بیماری‌ها و مصایب مـی‌گردد، بـه ویـژه در هنگام کشتِ زردچوبه ضرورت آن بیشتر بود و خوندها می‌گفتند که بدون پاشیدن خـونْ زردچوبه‌ی حاصلْ آن رنگ سرخ را نمی‌داشت. قربانی یا به گفته‌ی خودشان، مریا، فقط در صورتی مورد قبول الهه قرار می‌گرفت که خریده شده یا اصلاً قربانی به دنـیا آمـده یـعنی پدرش نیز قربانی بوده یا این‌که پدر یا ولی‌اش او را وقف این هدف کرده باشد. خوندهای درمانده غالباً بچه‌هایشان را برای قربانی شدن می‌فروشند و «سـعادتِ ابـدیِ روح آنـان را مسلم و مرگشان را در راه بشریتْ بزرگ‌ترین افتخار ممکن می‌دانند.» مردی از قبیله‌ی ***پانوآ*** ـ دیده‌اند که به ***خوندی*** ناسزا می‌گفت و سرانجام تف به صورتش افکنده بود زیـرا خـوند فرزندش را که پانوآ می‌خواست با او ازدواج کند برای قربانی شدن فروخته بود. خوندهای دیگری که این صحنه را می‌دیدند فوراً پیش آمدند و برای تسکین خاطر مردی که فرزندش ـ فروخته بود گفتند «بچه‌ات مرده تا جهان زنده بمانَد و الهه‌ی زمینْ خودش این آب دهن ـ ز صورتت خواهد زدود.» قـربانیان را غـالباً پـیش از قـربانی شـدن سـال‌ها نگـهداری می‌کردند. آنان را متبرک می‌دانستند و به مهر و عطوفت فراوان با آنان رفتار می‌کردند. آن‌ها ـ دیگران متمایز بودند و هر جا می‌رفتند پذیرفته می‌شدند. جوانِ مریا چون به سن بـلوغ می‌رسید همسری اختیار می‌کرد که خود نیز معمولاً مریا یا قربانی بود، و هر دو با هم تکه ـمینی و حصه‌ای از محصول داشتند. اولادشان نیز قـربانی مـی‌بود. انسـان‌های قـربانی را ـ ـ طوایف یا دهکده‌ها و روستاها چـه در جشـن‌های ادواری و چـه در مـناسبت‌های ـ ـنی، به الهه‌ی زمین پیشکش می‌کردند. قربانیان ادواری را قبیله‌ها و طـایفه‌ها عـموماً چـ ـ ترتیب می‌دادند که هر بزرگ خاندانی مـی‌توانست دست‌کـم یک بـار در سـال تکـه ـ ـتی برای زمین‌هایش و معمولاً به هنگام برداشت محصول عـمده‌اش، فـراهـم داشـته ـ ـ.

ـحوه‌ی اجرای مراسم قربانیِ قبیله‌ای این‌گونه بـود: ده دوازده روز پـیش از بـرگزاری ـ ـ ـ تراشیدن موهای قربانی او را نذر می‌کردند. تا آن موقع گذاشته بودند موی قربانی ـ ـ شود. مرد و زن گرد می‌آمدند تا شاهد اجرای مراسم باشند. کسی غایب نبود زیرا عقیده ـ ـ که قربانی به خاطر بشریت فدا می‌شود. چند روز به عیش و عشرت می‌گذشت. در ـ ـ پیش از مراسم، قربانی لباس نو در بر با تشریفات پرابهتی همراه بـا نـوای مـوسیقی و ـ و شادی از دهکده به بیشه‌ی مریا به راه می‌افتاد که درخـتستانی انـبوه در مـجاورت ـ ـ بود و تبر به خود ندیده بود. آن‌جا قربانی را به دیرکی می‌بستند که گاهی بین دو گیاه ـ ـ قرار داشت. سپس روغن و چربی و زردچوبه بر او می‌مالیدند و با گُل می‌آراستند ـ ـ حرمت که تمیزدادنش از پرستش آسان نیست» در سرتاسرِ روز بر او روا می‌شد. در

این موقع سخت تلاش می‌کردند که کوچک‌ترین یادبودی از شخص او به دست آورند: مشتی خمیر زردچوبه که با آن تدهین‌اش کرده بودند یا قطره‌ای از آب دهانش را مخصوصاً زن‌ها، چون سعادتی عظیم محترم و گرامی می‌داشتند. جمعیت با نوای موسیقی در اطراف دیرک به رقص و شادی می‌پرداخت و خطاب به زمین می‌گفت «ای خداوند، این قربانی را به تو پیشکش می‌کنیم. به ما محصول فراوان، هوای مساعد و سلامت عطا کن» سپس رو به قربانی می‌کردند و می‌گفتند: «تو را به بهایی خریدیم و اینک طبق رسم و آیین قربانی‌ات می‌کنیم و گناهی بر ذمه‌ی ما نیست.»

در آخرین بامداد، عیش و نوش از سر گرفته می‌شد و تا نیمروز می‌پایید، که در طول شب‌دوش نیز به ندرت متوقف شده بود، و با به سر رسیدنش جمعیت برای اجرای مراسم قربانی روان می‌شد. قربانی را دوباره به روغن می‌آغشتند و هرکس جاهای روغن‌خورده را دست می‌زد و به سر می‌کشید. در بعضی جاها قربانی را در دهکده دور می‌گرداندند و بر درِ خانه‌ها می‌بردند. بعضی‌ها کمی از موهایش را می‌خواستند و بعضی التماس می‌کردند که قطره‌ای از آب دهانش بدهد که بر سر کَشند. از آن جایی که قربانی نمی‌بایست در بند می‌بود و نشانه‌ای از مقاومت نیز بروز می‌داد استخوان‌های دست‌ها و در صورت لزوم پاهایش را می‌شکستند، اما غالباً با تخدیر قربانی با تریاک، این احتیاط‌ها لزومی نمی‌داشت. نحوه‌ی کشتنش نیز در جاهای مختلف فرق می‌کرد. یکی از رایج‌ترین شیوه‌ها ظاهراً خفه کردن بوده است.

۳

کشتن انسان به عنوان نماینده‌ی ررح غله در خرمن‌جا.

اکنون به داستان لیت‌یرسس بازمی‌گردیم، دیدیم که در جامعه‌ی اولیه انسان را معمولاً برای سرعت بخشیدن به رشد و نمو غلات می‌کشته‌اند. بنابراین غیرمحتمل نیست که فکر کنیم زمانی برای مقصود مشابهی در فریگیه و اروپا کشته می‌شده است و وقتی افسانه فریگیه‌یی و رسوم مردم اروپا با مشابهت نزدیکی با یکدیگر، این نتیجه را القا می‌کنند که انسان بدین‌سان کشته می‌شده، مجبور می‌شویم، دست‌کم به طور موقت، این نتیجه را بپذیریم. علاوه بر این، هم داستان لیت‌یرسس و هم آیین‌های برداشت محصول اروپا در این دلالت یکسانند که فرد قربانی به عنوان روح غله کشته می‌شده است و این دلالت هماهنگی دارد با این نظر که بعضی از وحشیان ظاهراً برای بارور شدن کِشت قربانی می‌کرده‌اند. پس به طور کلی جا دارد فکر کنیم که نماینده‌ی روح غله هم در فریگیه و هم در اروپا هر سال در خرمن‌جا کشته می‌شد. قبلاً زمینه‌هایی به دست دادیم که بر مبنای آن‌ها بتوان معتقد بود در اروپا نیز نماینده‌ی روح درخت را هر سال به قتل می‌رساندند.

قربانی‌یی که نماینده‌ی روح غله است شاید عابری بیگانه یا دروگر، بافه‌بند یا خرمن‌کوبِ آخرین بوده است.

برای این پرسش که نماینده‌ی روح غله چه‌طور انتخاب می‌شد، قبلاً پاسخی داده‌ایم. هم داستان لیت‌یرسس و هم رسم رایج در اروپا حاکی است که بیگانگان عابر را تجلی‌های روح غله می‌دانسته‌اند که در حال گریز از میان غله‌ی در حال درو یا در حال کوبیده شدن است و به همین عنوان او را می‌گرفتند و می‌کشتند. اما این تنها پاسخی نیست که از شواهد برمی‌آید. طبق افسانه‌ی فریگیه‌یی قربانیان لیت‌یرسیس صرفاً عابران بیگانه نبودند بلکه افرادی بودند که او در مسابقه‌ی درو شکست‌شان داده و سپس در میان ساقه‌های غله نهاده و سرش را بریده بود. این می‌رساند که نماینده‌ی روح غله شاید از طریق مسابقه در خرمن‌جا انتخاب می‌شده است و در آن‌جا فرد بازنده مجبور می‌شد محکومیت مرگبارش را بپذیرد. این تصور را رسوم و آیین‌های برداشت محصول در اروپا تأیید می‌کند. حال، از آن‌جا که خرمن‌کوبِ آخرین حصّه‌ی محصول را صرفاً در نقش نماینده یا تجسم روح غله به طور تقلیدی می‌کُشند، و از آن‌جا که همان نقش نماینده (چنان‌که دیدیم) به دروگر و بافه‌بند و هم‌چنین خرمن‌کوبِ آخرین حصه‌ی غله داده می‌شود و از آن‌جا که همان اکراه از جانب کارگران مزرعه ابراز می‌شود که در کار خود نفر آخر باشند، می‌توان این حدس را زد که عموماً نیز تظاهر به کشتن دروگر و بافه‌بند و هم‌چنین خرمن‌کوبِ آخرین حصّه‌ی محصول به عمل آمده است، و در عهد باستان همین کُشتن حقیقتاً رخ می‌داد. این حدس را این خرافه‌ی عام تقویت می‌کند که هرکس آخرین قسمتِ غله را درو کند زودتر می‌میرد. گاهی تصور می‌کنند که هرکس آخرین قسمت غله را به صورت بافه درآورَد و ببندد در عرض سال بعد می‌میرد. علت برگزیدنِ دروگر، بافه‌بند یا خرمن‌کوبِ آخرین غله به عنوان نماینده‌ی روح غله شاید همین باشد. تصور این است که روح غله تا جایی که بتواند در کشتزار پنهان می‌شود و در برابر دروگران و بافه‌بندان و خرمن‌کوبان به هنگام کار عقب‌نشینی می‌کند اما وقتی سرانجام ناگزیر در آخرین قسمت درو شده‌ی محصول یا در آخرین بافه‌ی آن یا آخرین قسمت خرمنِ کوبیده شده گیر می‌افتد، لزوماً به صورتی غیر از ساقه‌های غله درمی‌آید؛ و روح غله‌ی آواره و گیر افتاده چه شکلی می‌تواند به خود گیرد طبیعی‌تر از شکلِ کسی که به غله‌ای که جایگاه وی (یعنی روح غله) بوده است نزدیک‌تر باشد؟ پس شخص مورد نظر لزوماً دروگر، بافه‌بند یا خرمن‌کوبِ آخرین قسمت محصول است. بنابراین آن شخص را به عنوان خود روح غله می‌گیرند و به این عنوان با او رفتار می‌کنند.

شاید آن قربانی که هر سال به جای روح غله کشته می‌شد خودِ پادشاه بوده است.

بدین‌سان کسی که به عنوان نماینده‌ی روح غله در خرمن‌جا کُشته می‌شد می‌توانسته است عابر بیگانه یا آخرین دروگر یا بافه‌بند یا خرمن‌کوبی باشد که دست از کار می‌کشد. اما احتمال سومی هم هست که افسانه‌ی قدیمی و آیین متداول امروزی هر دو حاکی از آنند. لیت‌یرسس نه‌تنها بیگانگان را کُشت بلکه خود نیز کشته شد و ظاهراً

به همان طریقی که خودش دیگران را کشته بود یعنی با پیچیدن در لای ساقه‌های غله و زدن گردن و افکندن به رودخانه؛ و تلویحاً برمی‌آید که لیت‌یرسس در وطن خودش چنین سرانجامی یافت. همین‌طور چنین برمی‌آید که در آیین‌های امروزیِ برداشت محصول، تظاهر به کُشتن درست همان‌قدر در مورد خود صاحب زمین (کشاورز یا ارباب) صورت می‌گرفت که در مورد بیگانگان. حال وقتی به یاد می‌آوریم که می‌گفتند لیت‌یرسس پسرِ پادشاه فریگیه بوده و این‌که در گزارشی خود وی پادشاه خوانده می‌شود، و وقتی خبرِ کشته شدن او، ظاهراً به عنوان نماینده‌ی روح غله، را با این‌ها درمی‌آمیزیم به این حدس راه می‌بریم که در این‌جا با یادگار دیگری از رسم کُشتن یکی از آن شاهان آسمانی یا روحانی در هر سال روبه‌روییم که می‌دانیم در بسیاری از نقاط غرب آسیا و به خصوص در فریگیه رایج و متداول بوده است. چنان‌که دیدیم، این رسم ظاهراً در نقاط مختلف چندان تغییر و تبدیل یافته بود که پسر پادشاه به جای پادشاه کشته می‌شد. قصه‌ی لیت‌یرسس، دست‌کم در یکی از روایت‌هایش، می‌تواند بازمانده و یادگاری از صورتِ بسیار تغییریافته‌ی آن رسم و آیین باشد.

ارتباط لیت‌یرسس با آتیس: شاید هر دو اصلاً روح درخت بوده‌اند یا اولی روح غله و دیگری روح درخت بوده است.

اکنون در بازگشت به رابطه لیت‌یرسسِ فریگیه با آتیسِ فریگیه می‌توان به یاد آورد که در پسینوس ــ جایگاه سلطنت کاهنانه ــ ملاحظه می‌شود که کاهن اعظم هر سال در نقش آتیس، خدای نباتات، کشته می‌شد و آتیس را براساس مرجعی باستانی «ساقه‌ی درو شده‌ی غله» می‌نامیدند. بدین‌سان، آتیس را به عنوان تجسم روح غله که هر سال در وجود نماینده‌اش کشته می‌شد می‌توان نهایتاً با لیت‌یرسس یکی دانست و خود این لیت‌یرسس صرفاً سرنمونی روستایی است که دین رسمیِ آتیس از آن پدید شد. شاید چنین بوده است اما از سوی دیگر مشابهت رسم رایج اروپایی حاکی است که در میان قومی واحد دو خدای متمایز برای نباتات ممکن است انسان‌های نماینده‌ای به طور جداگانه داشته باشند که هر دو در نقشِ خدایان در موعدهای مختلفی از سال کشته شوند. چراکه در اروپا، چنان‌که دیدیم، به نظر می‌رسد معمولاً کسی در نقش روح درخت در بهار و کس دیگری در نقشِ روح غله در پاییز کشته می‌شد. شاید در فریگیه نیز چنین بوده است. آتیس خصوصاً خدای درخت بود و ارتباطش با غله شاید صرفاً همچون گسترش قدرت روح درخت بوده است چنان‌که در رسومی مانند harvest-May (محصول بهاری) دیده می‌شود. هم‌چنین، به نظر می‌رسد که نماینده‌ی آتیس در بهار کشته می‌شد، حال آن‌که لیت‌یرسس باید در تابستان یا پاییز، بسته به فصل خرمن در فریگیه، کشته شده باشد. پس به طور کلی در عین حال که موجه نیست لیت‌یرسس را سرنمونِ آتیس بدانیم، ولی این دو را می‌توان محصولات همسانِ یک تصور مذهبی واحد تلقی کرد و نسبت به هم وضعی دارند که در اروپا «پیرمردِ» جشن خرمن نسبت به «وحشی مرد» یا «برگ مرد» و از این قبیل دارد. این هر دو روح یا خداواره‌ی نبات و

انسان‌های نماینده‌ی لیت‌یرسس و آتیس هر سال کشته می‌شدند.

رویش بودند و نمایندگانِ هر دو را هر سال می‌کشتند. اما در عین آن‌که پرستش آتیس به منزلت دینی رسمی عروج کرد و به ایتالیا بسط یافت آیین‌های لیت‌یرسس ظاهراً هرگز از محدوده‌ی زادبوم خود یعنی فریگیه برون نرفته و خصلت آیین‌های روستایی را همواره حفظ کرده است که روستاییان در خرمن‌جا اجرا می‌کردند.

روح غله (اُزیریس) هر سال با یک انسان قربانی نمایش داده می‌شد.

شواهد بسیار زیادی در دست است که در مصر روح غله‌ی مقتول، یعنی اُزیریسِ متوفا، را در وجود یک انسان قربانی نمایش می‌دادند که دروگران در خرمن‌جا می‌کشتندش و بر مرگش نوحه می‌کردند. یونانیان به سبب تعبیر غلط آن را مانروس نامیدند زیرا افسانه‌ی بوسیریس ظاهراً یادآور قربانی کردن انسان‌هاست که مصریان زمانی در خصوص پرستش اُزیریس به آن دست می‌زدند. می‌گویند بوسیریس پادشاهی مصری بوده است که همه‌ی بیگانگان را در محراب زئوس قربانی می‌کرد. منشأ این رسم را به یک قحطی نسبت می‌دادند که مدت ۹ سال سرزمین مصر را در کام خود فرو برد. یک پیشگوی قبرسی به بوسیریس اطلاع داد که اگر هر سال یک نفر برای زئوس قربانی شود قحطی به پایان می‌رسد. از این رو بوسیریس رسم قربانی‌کردن انسان را پدید آورد. اما وقتی هرکول به مصر آمد و به محرابش آوردند تا قربانی‌اش کنند، بندهای خود را گسیخت و بوسیریس و پسرش را کُشت. پس این‌جا افسانه‌ای داریم که در مصر هر سال انسانی برای جلوگیری از نابود شدن محصول قربانی می‌شد و این باور با آن همراه است که قربانی‌نکردن موجب بروز و گسترش ناباروری خواهد بود که هدف از قربانی کردن انسان جلوگیری از آن است. نام بوزیریس در حقیقت نام یک شهر، pe-Asar، یعنی «خانه‌ی اُزیریس» بود و وجه تسمیه‌اش آن است که گور اُزیریس در آن‌جا قرار داشت. در واقع چند صاحب‌نظر بلندپایه‌ی معاصر معتقدند که بوزیریس زادگاه اصلی اُزیریس بود و دین و پرستش او از آن‌جا به سایر نقاط مصر گسترش یافت. می‌گفتند قربانی‌کردن انسان برای گور او بود و قربانیان مردان سرخ‌مو بودند و خاکسترشان را با شانه‌ی بوجار به همه جا می‌پراکندند. سنّتِ قربانی‌کردن انسان بر گور اُزیریس را وجود یادمان‌ها تأیید می‌کند، زیرا «در معبد دِندِره با تمثال انسانی روبه‌رو می‌شویم با کله‌ی خرگوش که با خنجر زخم خورده و در جلوی ازیریس خنتی ـ آمنتیو به دیرکی بسته شده، و هوروس بر مجسمه‌ای از دوران بطلمیوسی در کارناک نقش شده است که در حال کشتن موجودی است با کله‌ی خرگوش و دست و پا بسته، در برابر تابوت اُزیریس که به شکل هارپوکرات نموده شده است. این‌که این موجودات واقعاً انسان هستند و کله‌ی حیوانی را به خود بسته‌اند، از روی مجسمه‌ی دیگری در دِندِره معلوم می‌شود، در این‌جا مردی زانو بر زمین زده است که سرِ عقاب دارد و بال‌هایی در روی شانه‌هایش دیده می‌شود. در جای دیگری یک کاهن سرِ شغال دارد و سرِ خودش از پشت صورتک معلوم است. علاوه بر این، دیودوروس می‌گوید که شاهان مصر در ایام قدیم سر و سینه‌ی شیر یا

گاو یا اژدها به خود می‌پوشیدند که نشان می‌دهد این‌گونه تغییر چهره و به جلد دیگر رفتن رسم رایجی بوده است.»

شبیه کردنِ انسان‌های قربانی به غله‌ای که نماینده‌اش بودند.

در قالب بحث فوق می‌توان درباره‌ی قصه‌ی مصریِ بوزیریس توضیح سازگار و محتملی داد. ازیریس، روح غله، هر سال در جشن خرمن در وجود بیگانه‌ای به نمایش درمی‌آمد که به خاطر موی سرخش نماینده‌ی مناسبی برای غله‌ی رسیده بود. این مرد را در نقشِ نمایندگی‌اش در محوطه‌ی خرمن می‌کُشتند و دروگران برایش عزاداری می‌کردند و در عین حال دعا می‌کردند که روح غله احیا شود و در سال بعد با قدرت و نیروی بیشتری بازگردد (ما ـ نی ـ را = مانروس). سرانجام، قربانی یا قسمتی از او را می‌سوزاندند و خاکسترش را با شانه‌ی بوجار بر مزارع می‌پاشیدند تا حاصل‌خیز و بارور گردند. رومیان آدمک‌های موسرخ را در بهار قربانی می‌کردند تا به تصور خودشان اثر سوء و زیانبارِ ستاره‌ی نحس را خنثی کنند و معتقد بودند که به این ترتیب محصول خوب رشد می‌کند و فراوان می‌شود. در شهر حران باستانی انسان‌ها را برای خورشید، ماه و سیارات قربانی می‌کردند. قربانی‌ها براساس شباهت و قرابت فرضی‌شان به اجرام آسمانی انتخاب می‌شدند. مثلاً کاهنان، سرخپوش و آغشته به خون، مردی سرخ‌مو و گونه سرخ را در معبدی که به رنگ سرخ درآمده و آرایه‌های سرخ بر آن آویخته بود برای «مریخ سیاره‌ی سرخ» قربانی می‌کردند. این و سایر موارد شبیه‌سازیِ قربانی به خدا یا به پدیده‌ی طبیعی‌یی که او نماینده‌اش بود، نهایتاً مبتنی بر جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی است با این تصور که هدف مورد نظر را به وسیله‌یِ یک قربانی که شبیه آن است سهل‌تر و بهتر می‌توان تأمین کرد.

کلید ورود به آیینِ سرّیِ اُزیریس نوحه‌های دروگران برای مرگِ سالیانه‌ی روح غله است.

بدین‌سان، اگر درست گفته باشم، کلید ورود به آیین سرّی اُزیریس را آن نوحه و ناله‌ی اندوهبارِ دروگران مصری به دست می‌دهد که تا دوران رومیان می‌شد هر سال در مزرعه‌ها و کشتگاه‌ها شنید که از مرگ روح غلات، سرنمونِ روستاییِ ازیریس، خبر می‌داد. چنان‌که دیدیم، نوحه‌های مشابهی نیز در فصل خرمن از همه‌ی خرمن‌جاها و کشتگاه‌های غرب آسیا به گوش می‌رسید. مردمان باستان این‌ها را ترانه و آواز می‌نامند اما از تحلیل نام‌های لینوس و مانروس چنین برمی‌آید که احتمالاً فقط از چند کلمه تشکیل می‌شد که به صورت کشدار و آهنگینی ادا می‌شدند که از مسافت دور شنیده می‌شد. این‌گونه ناله‌های آهنگین و پرطنین و کشدار وقتی با چند صدای قوی همسرایی می‌شد باید تأثیر شدیدی می‌داشت و بعید بود عابری که اتفاقاً از آن اطراف می‌گذشت متوجه و مجذوب آن نشود. این صداها چون به کرّات ادا می‌شد احتمالاً از بسی دور نیز قابل تشخیص بود اما برای یک سیاح یونانی در آسیا یا مصر واژه‌های بیگانه معمولاً معنایی نمی‌توانست داشت و بعید نیست که آن‌ها را نام کسی فرض کرده باشد که دروگران صدایش می‌زدند.

«فریاد گلو» به هنگام برداشت محصول در دوُن‌شایر.

تا همین اواخر دروگرانِ دوُن‌شایر چنین آوازهایی می‌خواندند و در سرِ زمین مراسمی اجرا می‌کردند دقیقاً شبیه مراسمی که، اگر اشتباه نکنم، آیین‌های از یریس از آن برخاسته بود. این آواز و مراسم را ناظری در نیمه‌ی نخست قرن نوزدهم چنین وصف کرده است: «پس از آن‌که گندم به تمامی درو شد، در اغلب مزارعِ شمالِ دوُن، دروکاران مراسمی موسوم به crying the neck (فریاد گلو) اجرا می‌کنند. بعید می‌دانم که این مراسم در مزرعه‌های بزرگ این منطقه از کشور فراموش شود. نحوه‌ی اجرای آن بدین‌گونه است. پیرمردی یا کس دیگری کاملاً آشنا به مراسمی که در این موعد (که کارگران و دروکاران آخرین مزرعه‌ی گندم را درو می‌کنند) توی بافه‌های دروشده می‌گردد و بافه‌ی کوچکی از بهترین خوشه‌های گندم را برمی‌دارد، آن را دقیق و جمع و جور می‌بندد و کاه و پوشال و ساقه‌ها را با سلیقه خاصی می‌آراید. آن را «گلوی»ی گندم (the neck) یا سنبله‌ی گندم (wheaten-ears) می‌نامند. پس از تمام شدن درو و پس از آن که کوزه‌ی آب یک دورِ دیگر گشت، دروگران، بافه‌بندها و زنان حلقه می‌زنند. مردی با «گلو» در بغل آن وسط می‌ایستد و بسته را محکم با دو دست می‌گیرد. نخست خم می‌شود و آن را نزدیک زمین می‌برد و دیگران که حلقه زده‌اند کلاه از سر برمی‌دارند، خم می‌شوند و کلاه‌ها را نزدیک زمین می‌برند. سپس همه با هم با آهنگ و کشدار فریاد می‌زنند «گلو!» و همراه با آن آهسته بلند می‌شوند و دست‌ها و کلاه‌ها را بالای سر می‌برند. مردی که «گلو» را در دست دارد نیز آن را بالا می‌برد. این عمل را سه بار تکرار می‌کنند. سپس همان‌طور کشدار و آهنگین سه بار فریاد می‌زنند «way yen!». آخرین فریاد با همان حرکاتی همراه است که با فریاد «گلو» همراه بود... پس از آن که بدین‌گونه سه بار «گلو» و «way yen» را تکرار کردند همگی یکباره خنده‌ی بلند و شادمانه‌ای سر می‌دهند و کلاه‌ها را بالا می‌اندازند و شروع به جست و خیز و احتمالاً بوسیدن دخترها می‌کنند. یکی‌شان سپس «گردن» را برمی‌دارد و به سرعت هرچه تمام‌تر به سوی آبادی می‌دود که آن‌جا زن شیرفروش یا یکی از زنان جوان آبادی با سطل آبی در دست جلوی در ایستاده است. اگر کسی که «گردن» را در دست دارد بتواند به طوری که دیده نشود، یا آشکارا از راهی جز در که دخترک جلوی آن ایستاده است وارد خانه شود، در این صورت حق دارد دختر را ببوسد، در غیر این صورت معمولاً دخترک با سطل آب که در دست دارد خیسش می‌کند. در آن غروب آرام و دل‌انگیز پاییزی «فریاد گلو» از دوردست‌ها تأثیر غریبی دارد بسی شگفت‌تر از صدای اذان[1] که لرد بایرون چنان می‌ستایدش و آن را به همه‌ی ناقوس‌های دنیای مسیحیت ترجیح می‌دهد.»*

در رسم پیشگفته مقدار خاصی از سنبله‌ی غلات و معمولاً آخرین سنبله‌هایی که باقی

۱. در اصل «صدای مؤذنِ ترک». ــ م.

مانده است گلوی روح غلّه تصور می‌شود که سرانجام با درو شدن این سنبله‌ها در واقع گردنش قطع می‌شود. همین‌طور در شراپ‌شایر نامِ «گلو» یا «گلوی نره غاز» را معمولاً هنگامی که همه‌ی محصول درو می‌شود به آخرین ساقه‌های باقیمانده‌ی کشت در وسط مزرعه اطلاق می‌کنند. آن‌ها را با هم می‌بندند و دروگران ده بیست قدم عقب‌تر می‌ایستند و داس‌هایشان را به سوی آن می‌اندازند. هرکس که آن را بِبُرد می‌گویند گلوی یارو را بریده است. «گلو» را به همسر ارباب صاحب مزرعه می‌دهند و او باید آن را برای خوش‌یمنی تا خرمن سال بعد در خانه نگه دارد. در نزدیکی تره‌وِس مردی که آخرین سنبله‌های کشت را درو می‌کند «گلوی بز را می‌بُرد». در فاسلینِ گرلاک (دومبارتن‌شایر) آخرین ساقه‌های باقی‌مانده‌ی غله را گاهی «کلّه» می‌نامیدند. در اوریچِ فریزلند مردی که آخرین قسمت کشت را درو می‌کند «دم خرگوش را درو می‌کند.» دروگرانِ فرانسوی، هنگام درویدن آخرین گوشه‌ی مزرعه گاهی می‌گویند «گربه را از دمش گرفته‌ایم.» در بریسه (بورگونی) آخرین بافه‌ی محصول را مثل روباه درست می‌کردند. با چند ساقه‌ی غله دمی برایش می‌گذاشتند و هر دروگری چند گام عقب‌تر می‌رفت و داسش را به سوی آن می‌انداخت. کسی که آن را می‌برید «دُمِ روباه را بریده» بود و همه به افتخارش فریاد می‌زدند «!you cou cou». این نمونه‌ها جایی باقی نمی‌گذارد که در معنای «گلو» در دوُن‌شایر و ناحیه کورنوال در خطاب به آخرین حصه‌ی محصول تردید کنیم. روح غله به صورت انسان یا حیوان تصور می‌شود و آخرین حصه‌ی محصول بخشی از بدن آن است ــ مثلاً گلو یا سر یا دمش. گاهی چنان‌که دیده‌ایم، آخرین غله را بند ناف می‌دانند. و سرانجام این‌که رسم دوُن‌شایر در خیس‌کردن کسی که «گلو» را به آبادی می‌آورَد افسون باران است که نمونه‌های بسیاری از آن را ملاحظه کرده‌ایم.

دروکردن «گلو» در شراپ‌شایر.

فصل ۲۰

روح غله به صورت حیوان

۱

تجسم روح غله به صورت حیوان.

در نمونه‌هایی که در توضیح معنای اصطلاح «گلو» آوردم که به آخرین حصه‌ی محصول اطلاق می‌شد، روح غله به صورت حیوان مثل غاز، بز، گربه و روباه ظاهر می‌شود. این نکته وجه جدیدی از روح غله را نشان می‌دهد که اکنون باید بررسی کنیم. با این کار نه‌تنها نمونه‌های تازه‌ای از کشتن خدا خواهیم داشت بلکه امید می‌رود که بتوانیم بعضی از ابهامات باقی‌مانده در اسطوره‌ها و پرستش آدونیس، آتیس، اُزیریس، دیونیزوس، دمتر و ویربیوس را نیز روشن سازیم.

در بین حیوانات زیادی که تصور می‌رود روح غله به هیئت آنان درمی‌آید می‌توان گرگ، سگ، خرگوش، روباه، خروس، غاز ماده، بلدرچین، گربه، بز، گاو (نر و ماده)، خوک و اسب را نام برد. تصور بر این است که روح غله غالباً به یکی از این اَشکال در غلات حضور دارد و در آخرین ساقه‌های محصول گرفتار یا کشته می‌شود. با درو شدن غله حیوان از جلوِ دروگران می‌گریزد و اگر دروگری در سرِ زمین بیمار شود گمان می‌رود که ندانسته به روح غله برخورده و بدین‌گونه این مزاحم حرمت‌شکن را تنبیه کرده است. مثلاً می‌گویند «چاودار ـ گرگ گرفتدش»، «خرمن ـ بز بهش زده»، کسی را که آخرین غله را درو می‌کند یا آخرین سنبله‌ها را می‌بندد به نام آن حیوان، چاودار ـ گرگ، چاودار ـ خوک، لوبیا ـ بز و مانند آن صدا می‌کنند و گاهی سر تا سر آن سال این نام رویش می‌مانَد. هم‌چنین حیوان را معمولاً با آدمکی ساخته از آخرین ساقه‌های محصول یا از چوب و مانند آن مجسم می‌کنند و با شادی و پایکوبی با آخرین گاری خرمن به خانه می‌آورند. حتی آن‌جا که بافه‌ی محصول را به صورت حیوان نمی‌سازند آن را غالباً چاودار ـ گرگ، خرگوش، بز و مانند آن خطاب می‌کنند. معمولاً تصور می‌رود هر محصولی حیوان خاص خود را دارد که با آخرین سنبله‌ها گرفتار می‌شود و بسته به نوع کشت چاودار ـ گرگ، جو ـ گرگ، نخود ـ گرگ یا سیب‌زمینی ـ گرگ نامیده می‌شود. اما گاهی شکل حیوان را هنگام دروکردن آخرین حصه‌ی

محصولِ زمین و گرفتار شدنش یک بار برای همیشه می‌سازند. گاهی گمان می‌رود حیوان با آخرین ضربه‌ی داس کشته شده است اما بیشتر گمان می‌رود مادام که خرمن‌کوبی ادامه دارد حیوان زنده است. از این رو کسی که آخرین ضربه‌ی خرمن‌کوب را می‌زند گرفتارکننده‌ی ماده خوکِ غله، سگ خرمن و امثال آن محسوب می‌شود. وقتی خرمن‌کوبی تمام شد، آدمکی به شکل حیوانی درست می‌کنند و همراه خرمن‌کوب به زمین و مزرعه‌ی همسایه می‌فرستند که خرمن‌کوبی هنوز در آن‌جا ادامه دارد. این باز حاکی از آن است که تصور می‌شود روح غله در هر جایی که خرمن باشد حضور دارد. گاهی خودِ آخرین خرمن‌کوب نماینده‌ی آن حیوان است و اگر آدم‌های مزرعه‌ی همسایه که هنوز خرمن می‌کنند او را بگیرند با او مثل حیوانی که نماینده‌اش است رفتار می‌کنند و مثلاً توی خوکدانی حبسش می‌کنند و او را با اصواتی صدا می‌کنند که در مورد خوک به‌کار می‌رود و از این قبیل. اکنون این مفاهیم کلی را با شواهد و نمونه‌ها توضیح می‌دهیم.

روح غله به صورت گرگ یا سگ.

بررسی را با روح غله که به صورت گرگ یا سگ مجسم می‌شود شروع می‌کنیم. این بیشتر در فرانسه، آلمان و کشورهای اسلاو معمول است. وقتی باد ساقه‌های کشت غله را چون موج دریا به حرکت درمی‌آورد روستایی‌ها غالباً می‌گویند «گرگ از روی یا از توی کشت عبور می‌کند»، «چاودار ـ گرگ در روی کشتزار می‌تازد»، «گرگ توی زمین است»، «سگ دیوانه توی کشتزار است»، «سگ گنده آن‌جاست.» وقتی بچه‌ها می‌خواهند برای چیدن جوانه‌ها یا چیدن گُل غلات به کشتزار بروند به آن‌ها گفته می‌شود چنین نکنند زیرا «سگ گنده توی کشتزار است» یا «گرگه توی کشتگاه نشسته و تکه تکه‌ات می‌کند»، «گرگه می‌خوردت». گرگی که بچه‌ها را از آن می‌ترسانند مثل گرگ معمولی نیست و اغلب گرگ غله، لوبیا ـ گرگ و مانند آن نامیده می‌شود و مثلاً می‌گویند «چاودار ـ گرگ میاد می‌خوردت»، «چاودار ـ گرگ میاد می‌بردت» و از این قبیل. با این حال همه‌ی مشخصات ظاهری گرگ را داراست. مثلاً در ناحیه‌ی فیلن هوف (پروس شرقی) وقتی روستاییان ببینند گرگی توی زمین می‌دود دقت می‌کنند که دمش را بالا گرفته یا دمش پایین است. اگر پایین باشد دنبالش می‌روند و می‌خواهند که برکتشان دهد و حتی چیزی و مائده‌ای از خود به جا بگذارد. اما اگر دمش بالا باشد دشنامش می‌دهند و سعی می‌کنند بکُشندش. در این‌جا گرگ روح غله‌ای است که قدرت باروری‌اش در دُم اوست.

سگ و گرگ هر دو در مراسم برداشت محصول تجسم روح غله محسوب می‌شوند. در بعضی نقاط سیلزی کسی که آخرین ساقه‌های غله را درو می‌کند یا می‌بندد سگ ـ گندم یا سگ ـ لوبیا نامیده می‌شود. اما در مراسم برداشت محصول در شمال شرق فرانسه تصور سگ ـ غله مشهودتر است. آن‌جا وقتی دروکار به سبب بیماری، خستگی یا تنبلی نتواند با دروگر همراهش همپایی کند می‌گویند «سگ سفید بهش زده»، «ماده سگ سفید رفته تو

تنش» یا «ماده سگ سفید گازش گرفته». دروُسِگس مِوسم برداشت محصول را «سگ خرمن» می‌نامند و می‌گویند کسی که آخرین حصه‌ی یونجه یا گندم را درو می‌کند «سگ را می‌کُشد». در ناحیه‌ی لونس له سولنیه در ژورا آخرین ساقه‌های کشت را ماده‌سگ می‌نامند. در ناحیه‌ی وردون اصطلاحِ رایج برای پایان یافتن درو این است که «دارند سگ را می‌کشند»، و در اپینال می‌گویند مثلاً «سگ ـگندم را می‌کُشیم»، یا «چاودار ـسگ را کُشتیم» و غیره. در لورن به کسی که آخرین غله را می‌کوبد می‌گویند «دارد سگ خرمن را می‌کُشد». در دوکسِ تیرول به مردی که آخرین ضربه‌ی خرمن‌کوبی را می‌زند می‌گویند «دارد سگ را می‌کوبد». در آنبرگن نزدیک اشتاد این آدم را مثلاً سگ ذرت، ماده سگ چاودار و غیره می‌نامند.

در مورد گرگ هم چنین است. در سیلزی وقتی دروگران به دور آخرین قسمت محصول گرد می‌آیند تا درواش کنند می‌گویند که می‌خواهند «گرگه را بگیرند». در نقاط مختلف مکلنبرگ که اعتقاد به غله ـگرگ مخصوصاً رایج است، هرکسی بیم دارد که دروگر آخرین حصه‌ی غله باشد زیرا می‌گویند که گرگ آن‌جاست. از این رو هر دروگری سعی دارد آخرین دروگر نباشد و هر زنی نیز بیم دارد که آخرین حصه‌ی محصول را ببندد زیرا «گرگ توی آن است». به این ترتیب هم بین دورگران و هم بافه‌بندها رقابتی هست که آخرین نفر نباشند. در آلمان معمول است که بگویند «گرگ توی آخرین بافه‌ی محصول است». در بعضی جاها مثلاً به دروگر می‌گویند «مواظب گرگه باش»، یا می‌گویند «توی غله دنبال گرگ است». در مکلنبرگ آخرین حصه‌ی غله را که باقی مانده است گرگ می‌نامند و مردی که آن را درو کند «گرگ را گرفته» است و گرگ نیز بسته به نوع محصول، چاودار ـگرگ، جو ـگرگ و غیره است. دروگرِ آخرین حصه‌ی کشت را گرگ یا مثلاً چاودار ـگرگ می‌نامند و در بسیاری از نقاط مکلنبرگ چنین کسی باید به این حیوان تظاهر کند و مثلاً نشان دهد که می‌خواهد سایر دروگرها را گاز بگیرد یا مثل گرگ زوزه بکشد. آخرین حصه‌ی محصول را هم‌چنین گرگ یا مثلاً چاودار ـگرگ یا لوبیا ـگرگ می‌نامند و در مورد زنی که آن را می‌بندد می‌گویند «گرگ دارد گازش می‌گیرد»، «باید گرگ را بگیرد». علاوه بر این خود او را نیز گرگ می‌نامند و می‌گویند «تو گرگی» و این زن باید یک سال تمام این نام را تحمل کند. گاهی بسته به محصول موجود، او را چاودار ـگرگ یا لوبیا ـگرگ و غیره می‌نامند. در جزیره‌ی روگن نه فقط زنی را که آخرین حصه‌ی کشت را می‌بندد گرگ می‌نامند بلکه وقتی به خانه می‌رسد بانوی خانه و سرپرستِ زن‌ها را گاز می‌گیرد و در برابر آن تکه گوشت بزرگی انعام می‌گیرد. با این حال هیچ‌کس دوست ندارد گرگ باشد. یک زنِ واحد ممکن است چاودار ـگرگ، لوبیا ـگرگ، گندم ـگرگ و غیره باشد، اگر تصادفاً آخرین بافه‌های این محصولات کار او باشد. در بویر در ناحیه‌ی کُلْنی مرسوم بود که آخرین بافه‌ی کشت را به شکل گرگ درست

کنند. آن را تا تمام شدن خرمن در انبار نگهداری می‌کردند. سپس پیش صاحب زمین می‌آوردند و او می‌بایست آبجو یا کنیاک بر آن بپاشد. در برونشویتنِ مکلنبرگ زن جوانی که آخرین حصه‌ی گندم را می‌بست مقداری از سنبله‌های گندم را برمی‌داشت تا با آن گندم ـ گرگ درست کند. این تمثال دو فوت طول و نیم فوت بلندی داشت و پاهای حیوان را با ساقه‌های کلفت و دُم و یال آن را با سنبله‌ی گندم درست می‌کردند. این گندم ـ گرگ را زن جوان پیش سر دروگر در دهکده می‌بُرد و آن را بر جای بلندی در مهمان‌خانه‌ی منزل قرار می‌دادند و مدت مدیدی آن‌جا می‌ماند. در بسیاری از نقاط آخرین بافه را که گرگ نامیده می‌شود به شکل آدم می‌سازند و لباس می‌پوشانند. این حاکی از درآمیختن تصور روح غله به صورت انسان و تصور آن به صورت حیوان است. عموماً گرگ را با آخرین گاری و با شادی و فریاد به خانه می‌آورند. به این لحاظ خودگاری با بارش را هم گرگ می‌نامند.

هم‌چنین تصور می‌کنند که گرگ توی غله در انبار مخفی می‌شود تا آن‌که با ضربه‌های شانه‌ی کاه‌کش از توی آخرین بافه بیرون می‌آید. مثلاً در وانزلبن نزدیک مکلنبرگ پس از خرمن‌کوبی روستاییان دسته‌جمعی راه می‌افتند و پیشاپیش‌شان مردی زنجیری است که توی ساقه و پوشال پیچیده شده و گرگ نامیده می‌شود. او نماینده‌ی روح غله است که هنگام فرار از غله‌ی کوبیده شده گرفتار شده است. در ناحیه‌ی تره‌وِس تصور می‌کنند که غله ـ گرگ هنگام خرمن‌کوبی کُشته می‌شود. مردان آخرین حصه‌ی خرمن را می‌کوبند تا به صورت کاه درآید. بدین طریق فکر می‌کنند غله ـ گرگ که در آخرین بافه وجود داشت حتماً کشته شده است.

در فرانسه نیز غله ـ گرگ در سرِ زمین ظاهر می‌شود. برای همین به دروگرِ آخرین حصه‌ی کشت می‌گویند «باید گرگه را بگیری». در نزدیکی شامبری دورِ آخرین ساقه‌های باقیمانده حلقه می‌زنند و فریاد می‌کنند «گرگ همین‌جاست». در فینیستر وقتی درو نزدیک به اتمام است سردروگر فریاد می‌زند «گرگ آن‌جاست، باید بگیریمش»، همه مشغول درو می‌شوند و کسی که قبل از همه کارش را تمام می‌کند فریاد می‌زند «گرگ را گرفتم». در گویان وقتی آخرین حصه را درو کردند قوچی را دور زمین می‌گردانند که «گرگ مزرعه» نامیده می‌شود. شاخ‌های آن را با حلقه‌های گل و سنبله می‌آرایند و تن و گردنش نیز با گلبند و نوارهای رنگین تزیین می‌شود. همه‌ی دروگران سرودخوانان پشت سر قوچ راه می‌افتند. سپس قوچ را در سرِ زمین می‌کُشند. در این ناحیه از فرانسه آخرین بافه‌ی کشت را conjoulage می‌نامند که در گویش محلی به معنی قوچ است. بنابراین کشتن قوچ نماینده‌ی مرگ روح غله است که تصور می‌رود در آخرین حصه‌ی کشت جای دارد. اما دو دریافت متفاوت از روح غله ــ به صورت گرگ و قوچ ــ با هم درمی‌آمیزد.

گاهی این تصور وجود دارد که گرگِ گرفتار در آخرین حصه‌ی کشت زمستان را در انبار

غله زنده است و آماده است که در بهار به صورت روح غله کارش را از سر گیرد. بدین ترتیب در وسط زمستان وقتی دراز شدن روزها خبر از آمدن بهار می‌دهد، گرگ دوباره خودی نشان می‌دهد. در لهستان مردی با پوست گرگ بر سر در جشن کریسمس پیدایش می‌شود، یا افرادی پوست گرگ پُر از کاه را می‌آورند و پول جمع می‌کنند. شواهدی هست که نشان می‌دهد در قدیم رسم بود که مردی پوشیده از برگ و بوته‌ی درخت خودی نشان می‌داد و او را گرگ می‌نامیدند و رفقایش که او را هدایت می‌کردند به جمع‌آوری پول می‌پرداختند.

روح غله به صورت خروس.

شکل دیگری که روح غله غالباً به خود می‌گیرد شکل خروس است. در اتریش بچه‌ها را از گشت و گذار در مزرعه می‌ترسانند، زیرا خروسِ غله آن‌جاست و چشم‌هاشان را درمی‌آورَد. در شمال آلمان می‌گویند «خروسی توی آخرین ساقه‌های کشت است» و هنگام دروکردن آخرین حصه‌ی محصول دروگران فریاد می‌زنند «حالا خروس را بیرونش می‌کنیم». وقتی درو تمام شد می‌گویند «خروسه را گرفتیم». در برالرِ ترانسیلوانیا وقتی دروگران به آخرین حصه‌ی کشت می‌رسند بانگ می‌زنند «الان خروس را می‌گیریم». در فرشتنوالد آخرین بافه را که می‌بندند، ارباب خروسی را آزاد می‌کند که توی سبدی آورده است و می‌گذارد که در کشتگاه بگردد. دروگران دنبالش می‌کنند تا مگر بگیرندش. در جای دیگری دروگران همه سعی می‌کنند آخرین ساقه‌ی کشت را صاحب شوند و کسی که به آن توفیق می‌یابد باید چون خروس بخواند و خودش خروس نامیده می‌شود. در بین وندها رسم است یا رسم بوده است که ارباب خروس زنده‌ای را زیر آخرین ساقه‌های کشت که هنوز در مزرعه به جاست پنهان کند و وقتی محصول برداشت شد دروگری که آن بافه را پیدا می‌کند خروس را صاحب می‌شود، به شرط این‌که بتواند بگیردش. این مراسم جشن خرمن را پایان می‌داد و آن را «خروس گرفتن» می‌گفتند و آبجویی که در این موقع به دروگران داده می‌شد به «آبجو خروس» مشهور بود. آخرین بافه را خروس، بافه‌ی خروس، غله‌ی خروس، مرغ خرمن و مرغ پاییز می‌خوانند. بسته به نوع محصول نام خروس هم فرق می‌کند. در وُنشنسولِ تورینگن آخرین بافه را به شکل خروس درست می‌کنند و خروسِ خرمن می‌نامند. نقش خروسی ساخته از چوب یا مقوا یا ساق و برگ غله یا از گل را پیشاپیش گاری محصول می‌برند، به خصوص در وستفالی که خروس در منقارش انواع محصول کشاورزی دارد. گاهی نقش خروس را به بالای ستون بهاری یا دیرکِ بهاران می‌بندند که در آخرین گاریِ محصول قرار دارد. در جای دیگر خروس زنده‌ای یا نقش آن را به تاجی آراسته با محصولِ به دست آمده می‌بندند و بر بالای ستون حمل می‌کنند. در گالیس و جای دیگر این خروس زنده را به گُلبندی از گل و بوته‌ی غلات می‌بندند و آن را سردسته‌ی زنانِ کشتگر روی سرش می‌گذارد و پیشاپیش دسته حرکت می‌کند. در سیلزی

خروس زنده‌ای را توی بشقابی بـه اربـاب پـیشکش مـی‌کنند. شـامِ بـرداشت مـحصول را خروس خرمن، خروسِ کاه‌بن و غیره می‌نامند و دیس اصلیِ شام، دست‌کم در بعضی جاها، خروس است. اگر گاریچی گاری خرمن را چپه کند می‌گویند «خروس خـرمن را بـه هـم ریخت» و از خروس یعنی شامِ برداشت محصول محروم می‌شود. گاری خرمن بـا نـقش خروس بر روی آن، پیش از رفتن به انبار، خانه را دور می‌زند سپس نقش خروس را به روی درِ خانه یا کنارش یا به سردر میخکوب می‌کنند و تا خرمن بعدی آن‌جا می‌مانَد. در فریزلند شرقی کسی که آخرین ضربه را هنگام خرمن‌کوبی می‌زند مرغِ قُدقُدی نامیده می‌شود و تو گویی که مرغ باشد جلویش دانه می‌ریزند.

هم‌چنین روح غله را در هیئت خروس مـی‌کُشند. در جـاهایی از آلمـان، مـجارستان، لهـستان و پیکاردی دروگران خروس زنده‌ای را در قسمتی از کشتزار که قرار است آخر سـر درو شود پنهان می‌کنند و توی زمین دنبالش می‌کنند یا خروس را تا گردن زیر خاک می‌کنند و سپس با داس سرش را می‌زنند. در بسیاری از نقاط وستفالی وقتی دروکاران نقش چوبیِ خروس را به ارباب می‌دهند او در عوض خروس زنده‌ای به آن‌ها می‌دهد که با داس یا شلاق می‌کشندش یا با خنجر کهنه‌ای سرش را می‌بُرند یا برای بازی دخترها در انبار می‌اندازند یا به آشپز می‌دهند که بپزد. اگر خروس خرمن به هم نریخته باشد ـ یـعنی اگـر گـاری چـپه نشود ـ دروکاران حق دارند خروسِ توی حیاط را با سنگ بزنند و بکُشند یا سرش را ببُرند. آن‌جا که این رسم منسوخ شده است، هنوز رسـم است کـه زن اربـاب یـا کشـاورز بـرای دورکاران سوپ مرغ درست کند و کلّه‌ی خروس را که برای درست کردن سوپ کشته است به آن‌ها نشان دهد. در ناحیه‌ی کلوزنبرگ در ترانسیلوانیا خروسی را تا گردن در مزرعه خاک می‌کنند. سپس مرد جوانی داس را برمی‌دارد و با یک ضربه سرِ خروس را می‌زند. اگر نتواند چنین کند او را در سراسر آن سال خروس قرمز می‌نامند و مردم می‌ترسند محصولِ سـال آتی بد باشد. در نزدیکی اودوارلی در ترانسیلوانیا خـروس زنـده‌ای را بـه آخـرین بـافه‌ی محصول می‌بندند و با سیخ می‌کشند. سپس پوستش را می‌کنند: گوشت را دور می‌اندازند اما پوست و پرها را تا سال بعد نگه می‌دارند و در بـهار دانـه‌ی حـاصل از آخـرین بـافه‌ی محصول را با پرهای خروس مخلوط می‌کنند و به زمینی که قرار است آماده‌ی کشت شود می‌پاشند. هیچ چیز یکی بودنِ خروس را با روح غله از این روشن‌تر نمی‌سازد. خروسی که به آخرین بافه‌ی کشت می‌بندند و می‌کشَند به منزله‌ی غله است و مرگش معادل درویـدنِ غله است. با نگه داشتن پرهایش تا فصل بهار و سپس آمیختن آن با دانه و بـذر حـاصل از همان بافه‌ی آخر که مرغ را بدان بسته بودند و پاشیدن پرها و دانه‌ها به خاک مزرعه همسانیِ مرغ با غله مجدداً مورد تأکید قـرار مـی‌گیرد و قـدرت شـتاب‌دهنده و بـاورکننده‌ی آن، به عنوان تجسم روح غله، به ساده‌ترین و روشن‌ترین شیوه نشان داده می‌شود. بدین‌سان،

روح غله در هیئت خروس هنگام خرمن کشته می‌شود، اما در بهار زندگی و فعالیت جدید می‌یابد. نیز، یگانگیِ خروس با غله، نه با وضوح کمتری، در رسمِ خاک‌کردنِ خروس در مزرعه و بریدن سرش (همچون جوانه و سنبله‌های غله) با داس هویدا است.

روح غله به صورت خرگوش.

دیگر تجسم رایجِ روح غله خرگوش است. در گالووِی، درویدنِ آخرین حصه‌ی به جا مانده‌ی غله را «دروکردنِ خرگوش» می‌نامند که به این صورت است: وقتی سایر جاهای کشتزار درو شد مقداری از آن را به عنوان خرگوش نگه می‌دارند. آن را سه قسمت می‌کنند و می‌بافند و سنبله‌ها را در نقطه‌ای می‌بندند و گره می‌زنند. دروگرها سپس چند قدم عقب می‌روند و هرکس به نوبت داس خود را به سوی «خرگوش» می‌اندازد تا آن را قطع کند و بیندازد. ساقه را باید از زیر گره قطع کرد و دروگرها همچنان به انداختن داس ادامه می‌دهند تا آن‌که یکی موفق شود ساقه‌ها را از زیر گره قطع کند. سپس خرگوش را به خانه می‌برند و در آشپزخانه به زن آشپز می‌دهند که آن را از داخل روی در قرار می‌دهد. گاهی خرگوش را این‌طوری تا خرمن سال بعد نگه می‌دارند. در دهکده‌ی مینیگاف وقتی خرگوش را درو می‌کنند دروگران مجرد با همه‌ی سرعت به خانه می‌شتابند و آن‌که زودتر برسد نخستین کسی است که ازدواج می‌کند. در آلمان هم‌چنین یکی از نام‌های آخرین حصه‌ی محصول خرگوش است. مثلاً در بعضی از نقاط آنهالت وقتی همه جای کشتگاه درو شده و فقط اندکی از آن درو نشده مانده است می‌گویند «خرگوش به زودی پیدایش می‌شود» یا دروگران به یکدیگر می‌گویند «ببین خرگوشه چطوری جست و خیزکنان می‌آید». در پروس شرقی می‌گویند خرگوش در آخرین حصه‌ی غله جای دارد و باید آخرین دروگر بیرونش کند. هرکسی به سرعت کار می‌کند و نگران است که مبادا بیرون‌کردن خرگوش به گردن او بیفتد، زیرا کسی که این کار را بر عهده می‌گیرد یعنی موظف است که آخرین ساقه‌ها را درو کند مورد تمسخر دیگران قرار می‌گیرد. در اوریچ، چنان‌که دیدیم، «بریدن دم خرگوش» کنایه از دروکردن آخرین بخش محصول است. در آلمان، سوئد، هلند، فرانسه و ایتالیا معمولاً درباره‌ی کسی که آخرین حصه‌ی کشت را درو می‌کند می‌گویند «دارد خرگوشه را می‌کُشد». در نروژ کسی که مأمور «کشتن خرگوش» است باید «خون خرگوش» را به شکل کنیاک به رفقایش بدهد که بنوشند. در لزبوس وقتی دروگران در دو مزرعه‌ی همسایه مشغول کارند، هر گروهی سعی می‌کند کارش را زودتر تمام کند و خرگوش را به مزرعه‌ی دیگر براند. گروهی که به این کار توفیق یابد معتقد است که سال بعد محصول خوبی خواهد داشت. بافه‌ی کوچکی از غله درست می‌کنند و تا جشن خرمن سال بعد در کنار تصویر مقدس قرار می‌دهند.

روح غله به صورت گربه.

هم‌چنین روح غله گاهی به شکل گربه درمی‌آید. در نزدیکی کیل به بچه‌ها هشدار می‌دهند که توی مزرعه‌ها نروند زیرا «گربه توش هست». در آیزناخِ اوبرلند می‌گویند

«غله ـ گربه میاد می‌بردت»، «غله ـ گربه توی غله هست». در بعضی نقاط سیلزی هنگام برداشت آخرین حصه‌ی محصول می‌گویند «گربه را گرفتیم» و هنگام خرمن کسی را که آخرین ضربه‌ها را می‌زند گربه می‌نامند. در ناحیه‌ی لیونز آخرین بافه‌ی کشت و شام برداشت محصول را گربه می‌نامند. در منطقه‌ی وسول وقتی آخرین بخش محصول را برداشت می‌کنند می‌گویند «گربه را از دمش گرفتیم». در بریانشون در دوفینه هنگام آغاز درو گربه‌ای را با گُل و نوارهای رنگی و سنبله‌های محصول می‌آرایند. اگر دروگری هنگام کار زخمی شود گربه را وامی‌دارند که زخم را لیس بزند. در پایان درو گربه را دوباره می‌آرایند. سپس می‌رقصند و شادی می‌کنند. در گرونبرگ دروگری که آخرین غله را برداشت می‌کند گربه‌نره (tom cat) خوانده می‌شود. او را در ساقه‌های محصول و شاخ و برگ می‌پیچند و دُم بلندی برایش درست می‌کنند. گاهی مردی هم همراه اوست که مثل او لباس پوشیده و او را ماده‌گربه می‌نامند. وظیفه‌ی آن‌ها این است که هرکس را که می‌بینند دنبال کنند و با چوب بلندی بزنندشان. در نزدیکی آمی‌ینز وقتی کار درو تمام شود می‌گویند «دارند گربه را می‌کُشند» و وقتی آخرین بخش محصول نیز برداشت شد گربه‌ای را در حیاط می‌کُشند. هنگام خرمن‌کوبی در بعضی نقاط فرانسه گربه‌ی زنده‌ای را در زیر آخرین بسته‌ی غله که باید خرمن شود قرار می‌دهند و هنگام کار با شانه‌ی خرمن‌کوبی می‌کشند. سپس در روز یکشنبه به عنوان غذای روز تعطیلی می‌پزند و می‌خورند. در کوهستان وُس‌گِس مراسم برداشت محصول را «گرفتن گربه»، «کشتن سگ» و به ندرت «گرفتن خرگوش» می‌نامند. می‌گویند گربه، سگ یا خرگوش با خوب یا بد بودن محصول چاق یا لاغر می‌شوند. می‌گویند کسی که آخرین حصه‌ی محصول را برداشت می‌کند، گربه یا خرگوش را می‌گیرد یا سگ را می‌کُشد.

روح غله به صورت بز.

هم‌چنین، روح غله اغلب به شکل بز ظاهر می‌شود. در بعضی نقاط پروس وقتی ساقه‌های کشت در زیر باد خم می‌شوند، مردم می‌گویند «بزها دارند یکدیگر را دنبال می‌کنند»، «باد بزها را توی زمین به حرکت درمی‌آورد»، یا «بزها دارند می‌چرند»، و محصول بسیار خوبی پیش‌بینی می‌کنند. هم‌چنین می‌گویند «چاودار بز توی کشتزار نشسته». به بچه‌ها می‌گویند توی مزرعه‌ی فلان نروند زیرا فلان بز آن‌جا کمین کرده است و می‌گیردشان یا می‌کُشد. وقتی دروگری مریض می‌شود یا از دیگران عقب می‌ماند می‌گویند «بزِ خرمن بهش زده». در ناحیه‌ی برونسبرگ (پروس شرقی) هنگام برداشت محصول عجله می‌کنند تا «بز خرمن نزندشان». در اُفوتنِ نروژ هر دروگری موظف است سهم تعیین‌شده‌اش را درو کند. وقتی دروگری در وسط مزرعه از بقیه عقب بماند و دیگران کارشان را تمام کرده باشند می‌گویند «توی جزیره گیر کرده»، و اگر مرد باشد صدای فراخواندن نره بز و اگر زن باشد صدای فراخواندن ماده بز را درمی‌آورند. در نزدیکی

اشترابینگ در باواریای سفلیٰ دربارەی مردی که آخرین بخش کشت را درو می‌کند می‌گویند «بز غله را گرفته است». علاوه بر این، دو تا شاخ به آخرین بافەی کشت نصب می‌کنند و آن را «بز شاخدار» می‌نامند. در کروتزبرگ پروس شرقی به زنی که آخرین بخش کشت را می‌بندد می‌گویند «بز توی آن نشسته». در گابلینگنِ سوابیا وقتی آخرین بخشِ کشت درو می‌شود دروگران نقش بزی را روی چوب می‌کَنند و به دماغ آن سنبلەی غله می‌چسبانند و با گل و بوته تزیین می‌کنند. آن را در سرِ زمین نصب می‌کنند و بزِ غله می‌نامند. وقتی کار درو نزدیک به پایان است هر دروگری می‌کوشد کارش را زودتر تمام کند و اگر نفر آخر باشد بز غله را به او می‌دهند. هم‌چنین آخرین حصەی محصول را نیز بز می‌نامند. به این ترتیب در درەی وایزنتِ باواریا آخرین حصەی محصول را بُز نام می‌دهند و ضرب‌المثلی دارند که می‌گوید «هر زمینی باید بزی داشته باشد». در اسپاخ بروکن در هس آخرین حصەی محصول را بز می‌خوانند و کسی که آن را درو می‌کند مورد تمسخر دیگران قرار می‌گیرد. در دورنِ بوچیگ و نواحی موسباخ در بادن آخرین بافەی کشت را نیز بز می‌نامند. گاهی آن را به شکل بز درست می‌کنند و می‌گویند «بز تویش نشسته». هم‌چنین کسی که آخرین حصه را درو می‌کند و می‌بندد بز نامیده می‌شود. به این ترتیب در بعضی از نقاط مکلنبرگ به زنی که آن را می‌بندد می‌گویند «بز خرمن را گرفته». نزدیک اولزن در هانوور، جشن خرمن با «آوردنِ بز خرمن» شروع می‌شود و منظور از آن این است که زنی را که آخرین بافەی کشت را بسته است توی ساقه و سنبله‌های غله بپیچند و گلبندی از سنبله‌ها بر سرش بگذارند و توی گاری به آبادی ببرند. در آن‌جا مردم حلقه می‌زنند و پایکوبی می‌کنند. در لونبرگ نیز زنی را که آخرین بافه را بسته است با تاجی از سنبل و ساقەی غله می‌آرایند و بز غله می‌نامند. در مونزنهایمِ بادن دروگری را که آخرین حصەی کشت را درو کرده است بز غله می‌نامند. در ایالت سن‌گالِ سویس کسی را که آخرین حصەی کشت را درو کرده است یا آخرین گاری خرمن را به انبار می‌بَرد بز خرمن، بز غله یا فقط بز می‌نامند. در ایالت تورگو نیز چنین است و به گردن او زنگوله‌ای می‌اندازند که پیشاپیش مردم، خیس از مشروب، ظفرمندانه راه می‌افتد. در منطقەی استیریا نیز مردی که آخرین بخش غله را برداشت می‌کند بز غله نام دارد. مرسوم است مردی که بز غله نامیده می‌شود سراسر آن سال این لقب را تا فصل خرمنِ دیگر با خود داشته باشد.

بنا به نظری دیگری، روح غله که به صورت بز یا صورت دیگری گرفتار شده است زمستان را در انبار سرمی‌کند. هر مزرعه‌ای به نوعی روح غله را مجسم می‌کند. اما به باوری دیگر، روح غله فقط نگهبان و خداوارەی غلەی یک مزرعه نیست بلکه به مطلقِ غلات تعلق دارد. بنابراین وقتی غلەی یک مزرعه درو شده باشد روح به مزرعەی دیگری می‌رود که هنوز محصول‌اش بر زمین است. این رأی حاصلِ مراسم خرمنی است که سابقاً در اسکای

برگزار می‌شد. زمینداری که زودتر درو را تمام کرده باشد مرد یا زنی را با بافه‌ای به پیش زمیندار همسایه می‌فرستد که کارِ درو را تمام نکرده است. او نیز به نوبه‌ی خود وقتی کارش را تمام کرد بافه‌ای را به مزرعه‌ی همسایه‌ی دیگری می‌فرستد که هنوز مشغول درو است و به این ترتیب بافه‌ی غله مزرعه‌ها را دور می‌گردد تا آن‌که همه کشتزارها درو شود. این بافه را goabbir bharagh می‌نامند که به معنی بزِ چلاق است. این رسم ظاهراً هنوز وجود دارد زیرا گزارش فوق دیری نیست که از اسکای رسیده است. روح غله احتمالاً چلاق دانسته می‌شود زیرا در حین درو آسیب می‌بیند. گاهی پیرزنی که آخرین بافه را به خانه می‌آورَد باید از یک پا بلنگد. اما گاهی معتقدند که روح غله در شکل بز باید در سرِ زمین هنگام درو با داس از پا درآید، مثلاً در ناحیه‌ی برن‌کستل در موزل، دروگران برای تقسیم کار قرعه می‌کشند. اولی دروگر خط اول و آخری دروگرِ ته نامیده می‌شود. اگر دروگری از دروگر دیگری جلو بزند و مسیری منحنی طی کند به نحوی که دروگرِ آهسته کار در تکه‌ای از کشتزار تنها بماند، این تکه از کشت را بز می‌نامند و مردی که به خاطرش به این صورت بز را درو می‌کنند سرتاسر روز مورد مسخره و تفریح یا رانش قرار می‌گیرد. وقتی دروگرِ ته آخرین بخشِ کشت را درو می‌کند می‌گوید «دارم سرِ بز را می‌بُرم». در ناحیه‌ی گرنوبل پیش از تمام شدن درو بز زنده‌ای را با گل و بوته و نوار رنگی می‌آرایند و توی زمین رها می‌کنند. دروگران دنبالش می‌کنند و می‌کوشند بگیرندش. وقتی گرفتند، همسر زمیندار آن را محکم می‌گیرد و زمیندار سرش را می‌بُرد. گوشت بز را صرف تهیه شام برداشت محصول می‌کنند. تکه‌ای از گوشت را قورمه می‌کنند و تا خرمن بعدی نگاه می‌دارند که بز دیگری ذبح می‌شود. سپس همه‌ی دروگران از گوشت بز می‌خورند. در همان روز پوست بز را به شکل ردا درمی‌آورند و اگر باران بیاید یا هوا خراب شود زمیندار که با دیگران کار می‌کند باید آن را در هنگام برداشت محصول بپوشد ــ اما اگر دروگری در پشت خود دردی احساس کند، زمیندار پوستین را به او می‌دهد تا بپوشد. علت این امر ظاهراً آن است که درد پشت را از ناحیه‌ی روح غله می‌دانند و به وسیله‌ی او نیز درمان می‌شود. همین‌طور در جاهای دیگر می‌بینیم که وقتی دروگری هنگام کار زخمی می‌شود، گربه‌ای را به عنوان نماینده‌ی روح غله وامی‌دارند که آن را بلیسد. دروگرانِ استونیایی فکر می‌کنند مردی که آخرین بخش کشت را درو می‌کند پشتش درد می‌گیرد، ظاهراً برای آن‌که گمان می‌رود روح غله موجب این درد می‌شود و برای درمان آن دروگران ساکسونی در ترانسیلوانیا کمر خود را با اولین ساقه‌هایی که درو می‌کنند می‌بندند. این‌جا نیز روح غله درمان‌کننده و حافظ است اما این خصوصیت را در شکلِ اصلیِ گیاهی‌اش دارد نه در شکل گربه یا بز.

علاوه بر این، تصور می‌رود که روح غله در شکل بز گاهی توی انبار سر می‌کند تا آن‌که به وسیله شانه‌ی خرمن‌کوبی بیرون رانده شود. مثلاً در بادن آخرین بافه‌ای را که انبار می‌کنند بز غله می‌نامند. نیز نزدیکی مارکتل در باواریای علیا این بافه را بز پوشالی یا فقط بز می‌نامند. آن را روی تل بزرگی در جای بازی می‌گذارند و دو ردیف آدم رو در روی هم مشغول کوبیدن‌اش می‌شوند و آواز می‌خوانند و می‌گویند که بز پوشالی را توی ساقه‌های غله می‌بینند. آخرین بز، یعنی آخرین بافه، را با گل‌های صحرایی و بنفشه می‌آرایند و به آن نان شیرینی می‌بندند. آن را درست وسط تل قرار می‌دهند. بعضی از دروگران و خرمن‌کوبان به آن هجوم می‌برند و لت و پارش می‌کنند، بعضی دیگر با شانه‌ی خرمن‌کوبی چنان بی‌محابا به آن می‌زنند که گاهی همدیگر را زخمی می‌کنند و سر می‌شکنند. در اوبرینتالِ تیرول آخرین خرمن‌کوب را بز می‌نامند. در هازلبرگِ بوهم غربی مردی که آخرین ضربه‌ی خرمن‌کوبی را می‌زند بز غله نامیده می‌شود. در تتنانگِ وُرتمبرگ خرمن‌کوبی که آخرین ضربه را به آخرین بافه‌ی غله می‌زند بز غله نامیده می‌شود و می‌گویند «او نره‌بز را بیرون رانده است». کسی که پس از باز شدن آن بافه آخرین ضربه را به آن می‌زند ماده‌بز نامیده می‌شود. در این رسم تصور این است که توی غله یک جفت روح غله‌ی نر و ماده وجود دارد.

هم‌چنین، روح غله‌ای را که در شکل بز هنگام خرمن‌کوبی گرفتار می‌شود به محض اتمام کار به مزرعه‌ی همسایه می‌فرستند که هنوز کار خرمن‌کوبی‌اش تمام نشده است. در فرانش‌کُنته، به محض اتمام کار خرمن‌کوبی، جوان‌ها بزی پوشالی را در حیاط همسایه که کارش تمام نشده است بر پا می‌دارند. همسایه درعوض باید به آن‌ها پول و شراب دهد. در الوانگنِ ورتمبرگ، تمثال بز را از آخرین بافه‌ی غله به هنگام خرمن‌کوبی درست می‌کنند. جای پاهایش چهارتا چوب و دوتا چوب برای شاخ‌هایش قرار می‌دهند. مردی که آخرین ضربه را با شانه‌ی خرمن‌کوبی‌اش به خرمن زده است باید بز را به انبار همسایه که در حال خرمن‌کوبی است ببرد و روی زمین انبار بیندازد. اگر او را در حین کار بگیرند، بز را به پشتش می‌بندند. رسم مشابهی نیز در ایندرسدرف در باواریای علیا هست. مردی که بز پوشالی را در انبار همسایه قرار می‌دهد صدای بز درمی‌آورَد. اگر بگیرندش، صورتش را سیاه می‌کنند و بز را به پشتش می‌بندند. در ساوِرنِ آلزاس وقتی کشاورزی در کار خرمن‌کوبی یک هفته یا بیشتر از همسایه‌ی خود عقب‌تر است، پوست بز یا روباه انباشته از کاهی را جلوِ درِ خانه‌اش قرار می‌دهند.

گاهی تصور می‌رود که روح غله در شکل بز باید هنگام خرمن‌کوبی کشته شود. در ناحیه‌ی ترونشتاینِ باواریای علیا فکر می‌کنند بز غله در آخرین بافه‌ی محصول قرار دارد. در ساختن مجسمه‌ای شن‌کشِ کهنه‌ای را جای دُمش و قابلمه‌ی کهنه‌ای را به جای سر جاسازی می‌کنند. بعد به بچه‌ها گفته می‌شود که بز غلّه را بکُشند.

روح غله
به صورت گاو.

شکل دیگری که روح غله به خود می‌گیرد گاو نر یا ماده است. وقتی باد بر ساقه‌های کشت می‌وزد، در کونیتز واقع در پروس غربی می‌گویند «ماده گاو توی زمین است». در بعضی نقاط پروس شرقی وقتی کشت‌زار در جایی انبوه و متراکم باشد می‌گویند «نره گاو توی کشتزار هست». وقتی کشاورزی از پا افتاده باشد و بلنگد، در منطقه‌ی گرودنزِ پروس غربی می‌گویند «نره گاو بهش زده». در لورن می‌گویند «نره گاو دارد». معنی هر دو گفته آن است که او ندانسته به روح غله‌ی آسمانی برخورده است و او این مزاحم بی‌محابا را تنبیه کرده است. مثلاً در نزدیکی شامبری وقتی دروگری خود را با داسش زخمی می‌کند می‌گویند «نر گاو زخمش زده است». در ناحیه‌ی بونزلائو (سیلزی) آخرین بافه‌ی محصول را گاهی به شکل نرگاو شاخدار از پوشال درست می‌کنند و با ساقه‌های غله می‌آرایند و پیرمرد می‌نامند. در بعضی جاهای بوهم آخرین بافه را به شکل آدم می‌سازند و بوفالوگاو می‌نامند. این موارد حاکی از درآمیختن شکل انسانی و حیوانیِ روح غله است. این آمیختگی شبیه کشتن قوچ تحت نام گرگ است. در سوابیا آخرین بافه‌ی کشت را در روی زمین گاو می‌نامند. مردی که آخرین حصه‌ی کشت را درو می‌کند «گاو را گرفته» است و خودش را هم گاو یا غله گاو می‌نامند. در سرِ شام دسته گل و دسته‌ای سنبله‌ی غله به او می‌دهند و بیش از هرکس دیگری می‌تواند مشروب بخورد اما در عین حال مورد تمسخر و خنده‌ی بقیه قرار می‌گیرد و برای همین کسی دوست ندارد گاو شود. گاهی گاو را با آدمکِ زنی ساخته شده از سنبله‌ی غله و گل غله مجسم می‌کردند، آن را مردی که آخرین حصه‌ی کشت را درو کرده بود به خانه‌ی کشاورز می‌بُرد. بچه‌ها پشت سرش می‌دویدند و همسایه‌ها به او می‌خندیدند تا آن که کشاورز گاو را از او می‌گرفت. این‌جا نیز درآمیختنِ شکل انسانی و شکل حیوانیِ روح غله آشکار است. در نقاط مختلف سویس دروگری که آخرین سنبله‌های غله را درو می‌کند گاو ـ گندم و غیره نامیده می‌شود و مورد تمسخر و خنده قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، در روزنهایم باواریای علیا وقتی کار برداشتِ کسی عقب افتاده باشد، همسایه‌ها در زمین او نرگاوی پوشالی برپا می‌کنند و همین نام را به آن می‌دهند. این مجسمه‌ی بزرگِ گاوی است که از ساقه و کاه و چوب ساخته می‌شود و آن را با گل و بوته و سنبله می‌آرایند و بر آن شعری در تمسخر صاحب زمین می‌نویسند.

هم‌چنین روح غله به شکل نرگاو یا ماده‌گاو را در سرِ زمین به هنگام پایان کارِ درو می‌کُشند. در پویلی نزدیک دژون وقتی می‌خواهند آخرین بخش کشت را درو کنند نرگاوی آراسته با گل و نوار رنگی و سنبله غله را دور زمین می‌گردانند و همه‌ی دروگران رقصان و پایکوبان پشت سرش راه می‌افتند. سپس مردی که به صورت شیطان درآمده است آخرین ساقه‌ها را درو می‌کند و بلافاصله گاو نر را می‌کُشد. قسمتی از گوشت حیوان را در سر شام می‌خورند و قسمتی را قورمه کرده تا نخستین روز بذرباشی در بهار نگه می‌دارند. در

پون‌آموسون و جاهای دیگر در شب آخرین روز درو گوساله‌ای آراسته با گل و بوته و سنبله را سه بار دور حیاط می‌گردانند. گوساله را یا سگی دنبال می‌کند و می‌گردانَد یا مردها با چوبی می‌رانند یا خود زنِ کشاورز طنابی به گردنش می‌اندازد و می‌کشد. گوساله‌ای که برای این مراسم انتخاب می‌شود حیوانی است که در بهار آن سال در آن مزرعه زاییده شده است. همه‌ی دروگرها با داس‌ها و ابزارهایشان دنبال گوساله راه می‌افتند. سپس رهایش می‌کنند که فرار کند، دروگرها دنبالش می‌کنند و هر کس بگیردش ارباب گوساله نامیده می‌شود. سرانجام او را با تشریفات می‌کُشند. در لونویل مردی که این قصابی را می‌کند تاجر یهودیِ دهکده است.

گاهی روح غله خود را در بین بافه‌های انبارشده مخفی می‌کند و به صورت نرگاو یا ماده‌گاوی هنگام خرمن‌کوبی ظاهر می‌شود. مثلاً در وُرملینگنِ تورینگن مردی که آخرین ضربه‌ی خرمن‌کوبی را می‌زند گاو یا غله‌گاو نامیده می‌شود. او را در پوشال و کاه می‌پیچند. چوب‌هایی جای شاخ به سرش می‌زنند و دو پسربچه او را با ریسمان به سوی چاه می‌کِشند تا آب بخورد. توی راه مثل گاو ماغ می‌کشد و مدت‌ها گاو صدایش می‌کنند. در اوبرمدلینگن در سوابیا وقتی کار خرمن‌کوبی رو به پایان است هرکس مراقب است که آخرین ضربه را نزند. کسی که چنین کند «گاو را می‌گیرد»، که مجسمه‌ای پوشالی است و نیمتنه‌ی ژنده‌ای، کلاهی و جورابی به تن دارد. این را با طنابی کاهی به پشت او می‌بندند، صورتش را سیاه می‌کنند و با طناب کاهی به چرخ دستی می‌بندند و دور دهکده می‌گردانند. این‌جا نیز شاهد درآمیختگیِ شکلِ انسان و حیوانیِ روح غله‌ایم که در مراسم دیگر دیده بودیم. در ایالت شافهاوزن مردی که آخرین بخشِ غله را می‌کوبد گاو نامید می‌شود؛ در تورگو غله‌ـگاو و در زوریخ خرمن‌ـگاو نام می‌گیرد. در همین منطقه او را توی کاه و پوشال می‌پیچند و در باغ به درختی می‌بندند. در آراد مجارستان مردی که آخرین ضربه‌های خرمن‌کوبی را زده است در کاه و پوشال پیچیده می‌شود و پوست گاوی را با شاخ‌هایش بر سرش می‌گذارند. در پسنیتز در ناحیه‌ی درسدن مردی که آخرین ضربه را با شانه‌ی خرمن‌کوبی می‌زند ماده‌گاو نامیده می‌شود. او باید آدمکی پوشالی بسازد و جلوِ پنجره‌ی همسایه‌ای قرار دهد. این‌جا ظاهراً چون بسیاری موارد دیگر، روح غله به خانه‌ی همسایه‌ای برده می‌شود که کار خرمن‌کوبی‌اش را تمام نکرده است. مثلاً در هربرختینگنِ تورینگن آدمکِ پیرزن ژنده‌پوشی را در انبار کشاورزی می‌آویزند که کار خرمن‌کوبی‌اش عقب مانده است. مردی که آن را می‌آویزد، داد می‌زند «این گاو برای توست». اگر خرمن‌کوب‌ها بگیرندش، شب نگهش می‌دارند و به عنوان مجازات نمی‌گذارند در شام برداشت محصول شرکت کند. در این رسم‌ها آمیختگیِ شکل انسانی و حیوانیِ روح غله باز مشاهده می‌شود.

علاوه بر این، گاهی گمان می‌رود که روح غله به شکل گاو نر باید در هنگام خرمن‌کوبی

کشته شود. در اوکسر هنگام خرمن‌کوبی آخرین بافه‌ی غله دوازده بـار مـی‌گویند «داریـم نرگاو را می‌کشیم». در ناحیه‌ی بردو که قصابی در سرِ زمین بلافاصله پس از تمام شدن درو گاو نری را می‌کُشد، می‌گویند مردی که آخرین ضربه‌های خرمن‌کوبی را می‌زند «گـاو را می‌کُشد». در شامبری آخرین بافه را بافه‌ی نـرگاو جـوان مـی‌خوانـند و مسـابقه‌ای انـجام می‌گیرد که همه‌ی دروگران در آن شرکت می‌کنند. وقتی آخرین ضربه‌ی خرمن‌کوبی فرود می‌آید می‌گویند «نرگاو کشته شد»، و بلافاصله نـرگاوی واقـعی را دروگـری مـی‌کُشد کـه آخرین ضربه‌ی خرمن را فـرود آورده است. گـوشت گـاو را خـرمن‌کوب‌ها در سـرِ شـام می‌خورند.

دیدیم که گاهی تصور می‌شود روح غـله‌ی جـوان، کـه وظـیفه‌اش سـرعت بـخشیدن به غله‌ی سالِ پیش روست، به صورت بچه‌غله‌ای در هنگام برداشت محصول زاده می‌شود. همین‌طور در بری گاهی گمان می‌رود روح غله‌ی جوان به صورت گوساله در سـرِ زمـین به دنیا می‌آید، زیرا وقتی بافه‌بند رشته‌ی کافی در اختیار ندارد تا همه‌ی کشتِ دروشـده را ببندد، محصول گندمی را که باقی مانده است کنار مـی‌گذارد و مـاغ کشـیدن گـاو را تـقلید می‌کند. معنی‌اش این است که «بافه‌ی کشت گوساله‌ای زاده است». در پـوی‌دی‌دوم وقـتی بافه‌بندی نمی‌تواند با دروگری همپایی کند می‌گویند «دارد گوساله‌ای می‌زاید». در بعضی از نقاط پروس در چـنین مـواردی بـه آن زن مـی‌گویند «نـرگاو دارد مـی‌آید» و صـدای گـاو درمی‌آورند. در این مواقع آن زن را گاوِ غله یا روح غله‌ی پیر محسوب می‌کنند و گوساله را غله ـ گوساله یا روح غله‌ی جوان می‌نامند، در بعضی نقاط اتریش گمان می‌رود گوساله‌ای اسطوره‌ای (Muhkälbchen) در میان جوانه‌های نورسته‌ی غله در بهار دیـده مـی‌شود کـه بچه‌ها را می‌زند. وقتی سنبله‌های کشتزار در زیر باد موج می‌زند می‌گویند «گوساله پیدایش شده است». ظاهراً آن‌طور که مانهارت می‌گوید این گوساله‌ی بهاری همان حیوانی است که بعدها گمان می‌بردند به هنگام درو کشته می‌شود.

روح غله به صورت اسب یا مادیان.

گاهی روح غله به شکل اسب یا مادیانی ظاهر می‌شود. بین کالو و اشتوتگارت وقـتی ساقه‌های کشت در زیر باد خم می‌شوند مردم می‌گویند «اسب دارد می‌تازد». در بـولینگن نزدیکی رادلفـزل در بادن، آخرین بافه‌ی کشت را نریان غله می‌نامند. در هرتفوردشر، در پایان درو مراسمی برگزار می‌شود یا می‌شد که بـه «بـانگ مـادیان» مـوسوم است. آخـرین ساقه‌های غله را که روی زمین باقی مانده است به هم می‌بندند و مادیان می‌نامند، دروگران دورتر می‌ایستند و داس‌هایشان را به طـرف آن پـرت مـی‌کنند. کسـی کـه آن را قـطع کـند «به افتخارش هورا می‌کشند». پس از قطع شدن آن دروگران سه بار بـا صـدای بـلند فـریاد می‌کشند «گرفتمش!» دیگران سه بار پاسخ مـی‌دهند «چـی گـرفتی؟» ـ «مـادیان! مـادیان! مادیان!» ـ «مال کیه؟» ـ «مال فلانی» و نام صاحبش را می‌گویند. ـ «برای کی می‌فرستیش؟»

ـ«برای فلان‌کس»، و نام همسایه‌ای را می‌برند که کار درو را تمام نکرده است. در این رسم روح غله به شکل مادیان از مزرعه‌ای که درو را تمام کرده است به مزرعه‌ی دیگری منتقل می‌شود که کار درو را هنوز تمام نکرده است و بنابراین طبیعی است که روح غله در آن پناه گیرد. در شراپ‌شایر نیز رسم مشابهی هست. کشاورزی که درو را بعد از همه تمام می‌کند و از این رو نمی‌تواند مادیان را به جایی گسیل دارد مجبور است «آن را در زمستان نگه دارد». تعارف تمسخرآمیز مادیان برای همسایه‌ای که کارش عقب مانده بود گاهی با پذیرش تمسخرآمیز کمک او پاسخ داده می‌شد. مثلاً پیرمردی به پیشنهاددهنده می‌گفت «شام که خوردیم افساری می‌فرستم که بیاردش». در محلی معمولاً مادیان واقعی می‌فرستادند اما کسی که اسب را می‌بُرد در مزرعه‌ای که تحویل‌گیرنده‌ی اسب بود با رفتار ناخوشایند روبه‌رو می‌شد.

در منطقه‌ی لیل تصور روح غله به صورت اسب رایج است. وقتی کشتگری از کار خسته می‌شود می‌گویند «اسب خسته‌اش کرده است». نخستین بافه‌ی کشت که «پایمالِ اسب» نامیده می‌شود در انبار روی چوب شمشادی گذاشته می‌شود و جوان‌ترین اسب مزرعه باید پا بر آن بگذارد. دروگران دورِ آخرین ساقه‌های کشت می‌رقصند و فریاد می‌زنند «باقی‌مانده‌های اسب را بنگر». بافه‌ی آخرین ساقه‌ها را به جوان‌ترین اسبِ آبادی می‌دهند که بخورد. این جوان‌ترین اسبِ آبادی، به قول مانهارت، روح غله‌ی سال بعد است، کره اسبِ غله است که روحِ غله ـ اسبِ قدیم را با خوردن آخرین ساقه‌های غله به خود جذب می‌کند زیرا طبق معمولِ روح غله‌ی قدیم آخرین پناهگاهش را در آخرین بافه‌ی کشت می‌جوید. می‌گویند خرمن‌کوبِ آخرین بافه «اسب را می‌کوبد».

روح غله به صورت خوک.

آخرین تجسم روح غله که ملاحظه خواهیم کرد خوک (گراز یا خوک ماده) است. در تورینگن وقتی باد ساقه‌های جوان کشتزار را به حرکت درمی‌آورَد گاهی می‌گویند «گراز توی کشتزار است». در بین استونیایی‌های جزیره‌ی اوزل آخرین بافه را غله ـ گراز می‌نامند و به کسی که آن را می‌آورد با شادی و تحسین می‌گویند «غله ـ گراز را بر پشت داری!» او در جواب آوازی می‌خوانَد و آرزوی برکت برای محصول می‌کند. در کُلروینکل نزدیک گُسبورگ در پایان برداشت محصول، آخرین ساقه‌های باقیمانده‌ی کشت را همه‌ی دروگران به نوبت، یک یک، می‌چینند. کسی که آخرین ساقه را می‌چیند «ماده‌خوک را می‌گیرد». و همه به او می‌خندند. در سایر دهکده‌های سوابیا هم‌چنین دروکننده‌ی آخرین ساقه‌ها «خوک را می‌گیرد». در بولینگن نزدیک رادولفزل در بادن آخرین بافه را غله ـ خوک می‌گویند و در رودنباخِ بادن کسی که آخرین بافه را می‌آورَد غله ـ خوک نامیده می‌شود. در فرایدینگنِ سوابیا خرمن‌کوبی که آخرین ضربه را می‌زند غله ـ خوک نامیده می‌شود. او را غالباً توی بافه‌ی غله می‌بندند و با طنابی روی زمین می‌کشند. معمولاً در سوابیا کسی که

آخرین ضربه را در سرِ خرمن می‌زند خوک نامیده می‌شود. اما می‌تواند خود را از ناراحتیِ انگشت‌نما شدن برهاند و رشته‌ی کاهی را که نشانه‌ی خوک بودن اوست به مزرعه‌ی همسایه بدهد. از این رو به خانه‌ای می‌رود و طناب کاه را در آن می‌اندازد و فریاد می‌زند «ایناهاش، ماده‌خوک را آوردم». اهل خانه دنبالش می‌کنند و اگر بگیرندش، می‌زنند و چندین ساعت توی خوکدانی‌اش می‌اندازند و مجبورش می‌کنند «خوک» را بردارد و برود. در جاهای مختلف باواریای علیا کسی که آخرین ضربه را هنگام خرمن می‌زند باید «خوک را بیاورد»، یعنی یا نقش پوشالیِ خوک یا صرفاً مشتی طناب کاهی را با خود بیاورَد. او این‌ها را به مزرعه‌ای می‌بَرد که خرمن‌کوبی‌اش تمام نشده است و توی انبار می‌اندازد. اگر خرمن‌کوب‌ها بگیرندش، با او خشونت می‌کنند و می‌زنندش، صورتش را سیاه می‌کنند یا می‌آلایند، توی لجن و کثافت می‌اندازند خوک را به پشتش می‌بندند و از این قبیل. اگر حامل خوک زن باشد، گیسوهایش را می‌بُرند. در سر شام یا ناهار، برای کسی که خوک را آورده است توی بشقاب چندتا کوفته می‌گذارند که به شکل خوک درست شده است. وقتی زنِ آشپز کوفته‌ها را برایش کشید، همه‌ی حاضران در سر میز فریاد می‌کشند «سوز، سوز، سوز!» که گویی دارند خوک‌ها را صدا می‌کنند. گاهی پس از ناهار صورتِ آورنده‌ی خوک را سیاه می‌کنند و سوار گاری می‌کنند و توی آبادی می‌گردانند و تعدادی هم پشت سرشان فریاد می‌زنند «سوز، سوز، سوز!» انگار مشغول صدا کردن خوک‌اند. گاهی پس از گاری‌سواری در کوچه‌های دهکده او را توی لجن و کثافت می‌اندازند.

هم‌چنین روح غله به شکل خوک نقشی در موسم بذرپاشی دارد، همچنان‌که در برداشت محصول حضور دارد. در نواوتزِ کورلند وقتی برای نخستین بار در عرض سال جو می‌کارند، همسر کشاورز راسته‌ی خوک را با دُمش می‌جوشاند و برای بذرپاش در سرِ زمین می‌برَد. او از آن می‌خورَد اما دُم را درمی‌آورَد و در زمین خاک می‌کند. تصور این است که جوانه‌های کشت مثل دُم بلند می‌شوند. در این‌جا خوک روح غله است و گاهی گمان می‌رود نیروی بارورکننده‌اش خصوصاً در دُم او نهفته است. به عنوان خوک او را هنگام بذرافشانی خاک می‌کنند و به عنوان خوک در میان غله‌ی رسیده در هنگام برداشت محصول دوباره ظاهر می‌شود. زیرا در بین استونیایی‌های مجاور، چنان‌که دیدیم، آخرین بافه را گراز غله می‌نامند. رسومِ تقریباً مشابهی در آلمان وجود دارد. در ناحیه‌ی سالتز نزدیک ماینینگن یکی از استخوان‌های خوک را «یهودیِ شانه‌ی بوجار» می‌نامند. گوشتِ این استخوان را در سه‌شنبه‌ی اعتراف (Shrove) می‌جوشانند اما استخوان را توی خاکسترهایی می‌نهند که اهالی در روز پطرس قدیس (۲۲ فوریه) به هم هدیه می‌دهند و سپس با بذر مخلوط می‌کنند. در سرتاسر هس در ماینینگن و سایر نواحی، مردم در چهارشنبه‌ی خاکستر یا روز تطهیر مریم باکره (candlemas) سوپ نخود با استخوان دنده‌ی خوک می‌خورند. سپس

دنده‌ها را جمع می‌کنند و تا موسم بذرافشانی در اتاق می‌آویزند و در آن زمان آن‌ها را در زمین کاشته‌شده‌ی مزرعه خاک می‌کنند یا در کیسه‌ی بذر میان بذر کتان می‌گذارند. تصور این است که داروی مجربی برای از بین بردن حشرات است و باعث می‌شود که تخم کتان بلند و پربار بروید.

اما تجسم روح غله به صورت خوک در هیچ جایی چون مراسم «گراز کریسمس» واضح و نمایان نیست. در سوئد و دانمارک رسم است که روز «یول» (کریسمس) نانی به شکل گراز بپزند که آن را گرازِ یول می‌نامند. غله‌ی حاصل از آخرین بافه اغلب برای پختن آن صرف می‌شود. گراز یول سرتاسر جشن را روی میز قرار دارد. اغلب آن را تا موسم بذرافشانی در فصل بهار نگه می‌دارند و در آن زمان قسمتی از آن را با بذر مخلوط می‌کنند و قسمتی را به شخم‌زن و اسب‌ها و گاوهای شخم‌زن می‌دهند تا بخورند و بدین صورت محصول فراوان و بارور گردد. در این رسم، روح غله که در آخرین بافه نهان است، در میانه‌ی زمستان به شکل گرازی که از غله‌ی آخرین بافه‌ی کشت درست شده است ظاهر می‌شود و تأثیر سرعت‌دهنده‌اش در رویش غله از درآمیختن قسمتی از گرازِ یول با بذر و دادنِ قسمتی دیگر به مرد شخم‌زن و چارپایان او برای خوردن معلوم می‌شود. همین‌طور دیدیم که غله ـ گرگ در میانه‌ی زمستان ظاهر می‌شود، یعنی در زمانی که سال رو به بهار می‌رود. سابقاً در عید کریسمس گرازی واقعی و ظاهراً مردی را نیز در نقش گراز یول قربانی می‌کردند. این را دست‌کم شاید بتوان از کریسمسی که هنوز در سوئد رسم است استنباط کرد. مردی را که یک دسته کاه در دهان دارد در پوستی می‌پیچند، طوری که کاه مثل موهای زبر گراز به نظر می‌رسد. خنجری می‌آورند و پیرمردی با صورتِ سیاه‌شده تظاهر به کشتن او می‌کند.

در شب کریسمس در بعضی نقاط جزیره‌ی استونیایی اوزل نان شیرینیِ درازی می‌پزند که دو سرش بالاست و آن را گرازِ کریسمس می‌نامند و تا صبح روی میز می‌مانَد و سپس آن را بین چارپایان تقسیم می‌کنند. در سایر جاهای جزیره گراز کریسمس نان شیرینی نیست بلکه بچه‌خوکِ زاده شده در ماه مارس است که زنِ خانه پنهانی پرورش می‌کند و معمولاً بی‌آن‌که سایر اعضای خانواده بدانند، در شب کریسمس بچه‌خوک را نهانی می‌کُشند و کباب می‌کنند و بر چهارپایش روی میز می‌گذارند که همین‌طور چند روز همان‌جا می‌ماند. در سایر نواحی جزیره نیز، هرچند نان کریسمس نه نام و نه شکل گراز را دارد، آن را تا صبح سال جدید نگه می‌دارند و سپس نصفش را بین اعضا و همه‌ی چارپایان خانواده تقسیم می‌کنند و نصف دیگر آن را تا موسم بذرافشانی آتی نگه می‌دارند و سپس به همین گونه، صبح، بین آدم‌ها و حیوان‌ها تقسیم می‌کنند. نیز در سایر نقاط استونی، گراز کریسمس با همین اسم از نخستین غله‌ی حاصل تهیه می‌شود که شکل مخروطی دارد و صلیبی با

استخوان خوک بر آن نصب می‌کنند، آن را کنار شمعی روی میز می‌گذارند و سرتاسر موسم جشن در آن‌جا می‌مانَد. صبح سال نو و در عید تجلی (Epiphany)، پیش از برآمدنِ آفتاب، تکه‌ای از نان شیرینی را نمک می‌زنند و به چارپایان می‌دهند. بقیه را تا روزی نگه می‌دارند که احشام برای اولین بار به چرای بهاری می‌رود. پس آن را توی کیسه‌ی چوپان یا گله‌چران می‌گذارند و شب بین چارپایان قسمت می‌کنند تا آنان را از جادو و گزند محفوظ دارد. در بعضی جاها گراز کریسمس را دروکاران و کشتگران و نیز حیوانات به هنگام کاشت جو می‌خورند تا برکت و فراوانی محصول تضمین شود.

۲

خصلتِ آیینیِ شامِ برداشتِ محصول.

تا این‌جا از تجسم‌های حیوانیِ روح غله که در آداب و رسوم مردمان اروپای شمالی دیده می‌شود سخن گفتیم. این آداب و رسوم خصلت آیینیِ شامِ برداشت محصول را توضیح می‌دهند. روح غله را در حیوانی مجسم می‌کنند، این حیوان آسمانی کشته می‌شود؛ و گوشت و خونش را کشتگران می‌خورند. بدین‌سان، خروس، خرگوش، گربه، بز و گاو را کشتگران به طور آیینی می‌خورند و خوک را به طور آیینی شخم‌زن‌ها در بهار می‌خورند. هم‌چنین نان و کوفته را به عنوان جانشین گوشت واقعیِ موجود آسمانی به شکل او درست می‌کنند و به طور آیینی می‌خورند. بدین‌سان، کوفته‌های خوک‌شکل را کشتگران و نان‌های گرازشکل (گرازِ کریسمس) را شخم‌زن و چارپایانش در بهار می‌خورند.

شباهتِ دریافتِ روح غله به شکل انسان و به شکل حیوان.

خواننده احتمالاً به تشابه کامل این دریافت از روح غله درِ شکل انسانی و حیوانی‌اش توجه کرده است. شباهت را می‌توان به اختصار بررسی کرد. وقتی کشتزار در باد موج می‌زند می‌گویند مادر ـ غله یا گرگ ـ غله و غیره از توی کشتزار غله می‌گذرد. بچه‌ها را از گردش در مزرعه‌ی غلات برحذر می‌دارند زیرا مادر ـ غله یا گرگ ـ غله و جز آن آن‌جاست. هنگام درویدنِ آخرین بافه یا کوبیدن آخرین غله گمان می‌رود که مادر ـ غله یا گرگ ـ غله حضور دارد. خودِ آخرین بافه‌ی کشت را مادر ـ غله یا گرگ ـ غله یا جز آن می‌نامند و نقش آن را به شکل زنی یا گرگی و جز آن می‌سازند. کسی را که آخرین ساقه‌های کشت را درو می‌کند، می‌بندد، یا خرمن می‌کند پیرزن یا گرگ یا جز آن می‌نامند، بسته به این‌که چه نامی به خودِ سنبله‌های غله داده باشند همچنان‌که در جاهایی آخرین ساقه‌های کشت را که به شکل انسان درست می‌کنند و دخترک و مادرِ ذرت و غیره می‌نامند، از خرمنی تا خرمن دیگر نگه می‌دارند تا تداومِ برکتِ روح غله تضمین شود، در جاهایی نیز خروس خرمن و در جاهای دیگری گوشت بز را به منظور مشابهی از یک خرمن تا خرمن دیگر نگه می‌دارند. همچنان‌که در جاهایی غله‌ی حاصل از مادر ـ غله را در بهار با بذر درمی‌آمیزند تا محصول

برکت یابد و فراوان شود، در جاهایی نیز پرهای خروس و در سوئد گرازِ کریسمس را تا بهار نگه می‌دارند و به همان منظور با بذر درمی‌آمیزند. همان‌طور که قسمتی از مادر ـ غله یا دخترک را در کریسمس به چارپایان یا در نخستین شخم به اسب‌ها می‌دهند، همین‌طور نیز قسمتی از گراز کریسمس را در بهار به اسب و گاوهای شخم‌زن می‌دهند. و بالاخره، مرگ روح غله را با کشتن یا تظاهر به کشتنِ نماینده‌ی انسان صورت یا حیوان صورت او نمایش می‌دهند و پرستندگانْ به طور آیینی یا گوشت و خون نماینده‌ی الوهیت و یا نانی را که شبیه اوست تناول می‌کنند.

سایر اشکال حیوانی که روح غله به خود می‌گیرد روباه، گوزن، گوسفند، خرس، خر، موش، بلدرچین، لک‌لک، قو و زغن‌اند. اگر بپرسند چرا فکر می‌کردند روح غله به شکل حیوانات متعددی ظاهر می‌شود می‌توان پاسخ داد که برای انسان اولیه ظهور ساده‌ی حیوانی یا پرنده‌ای در مزرعه‌ی غله احتمالاً کافی بود که ارتباطی مرموز بین آن موجود و غله تصور کند و وقتی به یاد می‌آوریم که در ایام کهن، پیش از حصارکشیدن زمین‌ها، هر نوع حیوانی احتمالاً می‌توانسته است به آن هجوم آوَرَد، جای تعجب نیست که روح غله حتی با حیوانات بزرگی چون اسب و گاو همذات پنداشته شده باشد که امروزه، مگر در موارد نادر، نمی‌توان دید که در مزرعه‌ی غله‌ای در انگلیس راه بروند. این توضیح را می‌توان با قدرت ویژه‌ای در وارسیِ این موارد عام به‌کار گرفت که تجسم حیوانیِ روح غله، ماندگار در آخرین باقیمانده‌ی غله پنداشته می‌شود. زیرا هنگام درو بعضی حیوانات وحشی مانند خرگوش و سنجاب و کبک عموماً با پیشرفت درو به آخرین جاهای درو نشده‌ی زمین رانده می‌شوند و در آن پناه می‌گیرند. این امر چنان به‌کرات رخ می‌دهد که دروگران و سایر افراد غالباً در اطراف آخرین قسمت درونشده‌ی زمین داس یا تفنگ در دست می‌ایستند تا با بیرون آمدن حیوانات از آخرین پناهگاهشان در میان بوته‌ها آنها را بکُشند. آن‌گاه، انسان بدوی که برایش تغییرات جادوییِ اَشکال کاملاً معتبر می‌نماید، کاملاً طبیعی می‌داند که روح غله، رانده از مأمن خود در دانه‌های رسیده‌ی غلات، بخواهد در شکل حیوانی که از آخرین جای درونشده‌ی زمین بیرون می‌زند و با ضربت داسِ دروگر می‌افتد، اقدام به فرار کند. بدین‌سان یکسان‌انگاریِ روح غله با یک حیوان شبیه یکسان‌پنداری اوست با عابر بیگانه. همچنان‌که ظهور ناگهانیِ فرد بیگانه‌ای نزدیک مزرعه‌ی در دستِ درو یا در محوطه‌ی خرمن برای انسان بدوی کافی است که او را روح غله‌ی در حال فرار از میان بوته‌های در دست درو یا ساقه‌های در حال کوبیده شدن بداند، ظهور ناگهانی حیوانی که از زیر بوته‌های غله بیرون می‌آید نیز کافی است که آن را روح غله‌ی در حال فرار از پناهگاه در هم ریخته‌اش تصور کند. این دو شناسایی چنان شبیه هم‌اند که به ندرت می‌توان برای توضیح‌دادن از هم تفکیک‌شان کرد. کسانی که برای توضیح شناسایی اخیر دنبال اصول

دیگری جز آن هستند که این‌جا عرضه شد، مجبورند ثابت کنند که نظریه‌شان شناسایی قبلی را نیز شامل می‌شود.

۳

خدایانِ باستانیِ نبات به صورت حیوانات.

این نکته، با آنکه می‌توان آن را توضیح داد، هنوز مطرح است که در فولکلور روستایی روح غله عموماً به شکل حیوان شناخته و نمایش داده می‌شد. آیا این نکته رابطه‌ی بعضی حیوانات را با خدایان باستانیِ نباتات، دیونیزوس، دمتر، آدونیس، آتیس و اُزیریس نشان نمی‌دهد؟

با دیونیزوس شروع می‌کنیم. دیده‌ایم که او را گاهی به صورت بز و گاهی به صورت گاو نر نشان می‌دادند. به صورت بز او را به ندرت می‌توان از خدایان کهتر مثل پان‌ها، ساتیرها و سیلنیوس‌ها تفکیک کرد که همگی با او مجاورت نزدیک دارند و کما بیش کاملاً به شکل بز نشان داده می‌شوند. مثلاً، پان همیشه در مجسمه و نقاشی با صورت و پاهای بز نشان داده می‌شود. ساتیرها با گوش‌های نوک تیز بُز و گاهی با شاخ‌های برون‌جسته و دم کوتاه نشان داده می‌شدند. گاهی صرفاً به عنوان بز از آن‌ها سخن گفته می‌شد و در نمایش‌ها بازیگران با پوشیدن پوست بز نقش‌شان را ایفا می‌کردند. سیلنیوس در هنر با پوست بز نشان داده می‌شود. علاوه بر این، فون‌ها، همتای ایتالیاییِ پان‌ها و ساتیرها، نیمه‌بز، با پاهای بز و شاخ‌های بز توصیف می‌شوند. هم‌چنین همه‌ی این خداواره‌های کهترِ بُزگونه کمابیش آشکارا خصلت خدایان جنگلی را دارند. مثلاً پان را مردم آرکادیا خدای جنگل می‌خواندند. سیلنیوس‌ها با پریچه‌های درخت همراه بودند. فون‌ها آشکارا خدایان جنگلی عنوان می‌شوند و این خصلت‌شان را می‌توان با همراهی یا حتی همسانی‌شان با سیلوانوس و سیلوانوس‌ها دریافت که چنان‌که از نامشان برمی‌آید ارواح جنگلی‌اند. و سرانجام، مجاورت ساتیرها با سیلنیوس‌ها، فون‌ها و سیلوانوس‌ها ثابت می‌کند که ساتیرها نیز خدایان جنگلی بوده‌اند. این ارواح بزگونه‌ی جنگل‌ها در فولکلور اروپای شمالی همتایانی دارند. مثلاً معتقدند ارواح جنگلی روسیه موسوم به Ljeschie (از Ljes به معنی جنگل) به صورت نیمه‌انسان اما با شاخ و گوش و پاهای بز ظاهر می‌شوند. Ljeschi می‌تواند به هر شکلی که می‌خواهد ظاهر شود. وقتی توی جنگل‌هاست قدش به بلندی درخت‌هاست، وقتی در چمنزاران است از چمن‌ها بلندتر نیست. بعضی از آن‌ها روح غله و جنگل‌هایند. پیش از درو به بلندی ساقه‌های غلات‌اند اما سپس به اندازه‌ی کاه بن و ته ساقه درمی‌آیند. این امر ــ چنان‌که قبلاً اشاره کردیم ــ پیوند نزدیکی بین روح درخت و روح غله پدید می‌آورَد و نشان می‌دهد که اولی چه به آسانی به صورت دومی درمی‌آید. همین‌طور فون‌ها

که هرچند روح جنگل‌اند، ولی گمان می‌رفت که موجب رشد کشتزاران می‌شوند. قبلاً دیدیم که چه زیاد روح غله در رسم‌های عامیانه به صورت بز دیده می‌شود. پس، به طور کلی، چنان‌که مانهارت می‌گوید، پان‌ها، ساتیرها و فون‌ها شاید به‌گروه در هم آمیخته‌ای از ارواح جنگل تعلق دارند که به صورت بز نشان داده می‌شوند. علاقه‌ی بزها به گشتن در بیشه‌ها و جنگل‌ها و کندن پوست درختان دلیل روشن و شاید کافی است بر این‌که چرا ارواح جنگل چنین به‌کرات به شکل بز تصور می‌شدند. ناهمگونی خدای نباتات که با گیاهان گذران می‌کند و تجسم گیاه است برای انسان بدوی شگفتی‌انگیز نیست. این ناهمگونی وقتی بروز می‌کند که خدا دیگر در خود نبات ماندگار نیست و صاحب و سرور آن محسوب می‌شود، زیرا تصور مالک بودن نباتات طبیعتاً به تصور گذران‌کردن از طریق آن منجر می‌شود. گاهی روح غله که در آغاز تصور می‌شد در خود غله ماندگار است مآلاً صاحب و مالک آن دانسته می‌شود که در درون آن زندگی می‌کند و با محروم شدن از آن دچار کمبود و فقر می‌شود. بدین‌سان غالباً «مرد فقیر» یا «زن فقیر» شناخته می‌شود. گاهی آخرین ساقه‌های کشت را برای «زن فقیر» یا «مرد فقیر» در مزرعه دست‌نخورده می‌گذارند.

بدین‌گونه به نظر می‌رسد نمایش ارواح جنگل به شکل بز هم رایج و هم، برای انسان بدوی، طبیعی بوده است. بنابراین وقتی می‌بینیم که دیونیزوس ـ خدای درخت ـ گاهی به شکل بز نموده می‌شود به ندرت می‌توانیم از این نتیجه اجتناب کنیم که این نمایش صرفاً بخشی از خصلت ویژه‌ی او به عنوان خدای درخت است و نباید با اختلاط دو اعتقاد دینی مشخص و مستقل توضیح داده شود که در یکی او اصلاً به صورت خدای درخت و در دیگری به صورت بز ظاهر می‌شود.

دیونیزوس را، چنان‌که دیده‌ایم، به شکل گاو نر نیز نشان داده‌اند. پس از مطالبی که آمد طبیعتاً انتظار داریم این گاو نر فقط جلوه‌ی دیگری از خصلت وی به عنوان خدای نباتات باشد، علی‌الخصوص که گاو نر تجسم عمومی روح غله در اروپای شمالی است و مجاورت نزدیک دیونیزوس با دمتر و پرسفونه در آیین‌های رمزی الیوسیس نشان می‌دهد که وی دست‌کم قرابت‌های کشاورزی نیرومندی داشته است.

«بوفونیا»، مراسم قربانی گاو نری برای زئوس پولیوس.

اگر بتوان نشان داد که در آیین‌های دیگری جز آیین‌های دیونیزوس مردمان باستان گاو نری را به عنوان نماینده‌ی روح نباتات قربانی می‌کردند، محتمل بودن این نظر تا حدودی بیشتر می‌شود. به نظر می‌رسد که این در مراسم قربانیِ آتنی‌ها موسوم به «قتل گاو نر» (بوفونیا)* صورت گرفته است. مراسم تقریباً در آخر ژوئن یا آغاز ژوئیه برگزار می‌شد یعنی در زمانی که خرمن‌کوبی در اتیکا تقریباً تمام شده بود. طبق روایات، مراسم برای رفع قحط و خشکسالی که آن سرزمین را فرا گرفته بود برگزار می‌شد. اجرای مراسم چنین بود.

جو و گندم یا نـانِ پـخته از آن را در مـحراب مـفرغینِ زئـوس پـولیوس در آکـروپولیس می‌نهادند. یک جفت گاو نر را وارد محراب می‌کردند و گاوی که به محراب می‌رفت و نان پیشکشی را می‌خورد قربانی می‌شد. تبر و خنجری راکه حیوان با آن ذبح می‌شد قبلاً با آبی خیسانده بودند که دخترانِ موسوم به «سقایان» می‌آوردند. سپس سلاح‌ها را تیز می‌کردند و به دست قصابان می‌دادند. یکی از آن‌ها با تبر گاو را می‌انداخت و دیگری با خنجر سرش را می‌برید. نخستین کس به محض این‌که گاو را می‌انداخت، تبر را رها می‌کرد و می‌گریخت و آن‌که سر گاو را می‌برید ظاهراً همان کار را می‌کرد. در این بین گـاو را پـوست مـی‌کندند و همگان از گوشتش می‌خوردند. سپس پوستش را با کاه مـی‌انـباشتند و روی چـهار پـایش می‌ایستاندند و به گاوآهنی می‌بستند که گـویی در حـال شـخم‌زدنِ مـزرعه بـاشد. سـپس محاکمه‌ای در دادگاهی باستانی به ریاست پادشاه (که چنین نامیده می‌شد) تشکیل می‌شد تا معلوم شود چه کسی گاو را کشته است. دخترانـی کـه آب آورده بـودند مـردانـی را مـتهم می‌کردند که خنجر و تبر را تیز کرده بودند؛ مردانی که خنجر و تبر را تیز کرده بودند کسانی را گناهکار می‌دانستند که این سلاح‌ها را به دست قصابان داده بـودند؛ آن‌هـایی کـه سـلاح به دست قصابان داده بودند قصابان را مقصر می‌دانستند؛ و قصابان خـنجر و تـبر را مـجرم می‌دانستند و سرانجام همان‌ها گناهکار تشخیص داده می‌شدند، محکوم می‌گشتند و به دریا می‌انداختندشان.

نام این مراسم قربانی ـ «***کشتنِ*** گاو نر» ـ و رنجی که هر فردِ دخیل در کُشتنِ گاو تحمل می‌کرد تا گناه را به گردن کس دیگری بیندازد، همراه با محاکمه و مجازات رسـمیِ تـبر یـا خنجر یا هردو، ثابت می‌کند که گاو نر در این‌جا نه صرفاً یک قربانی برای خدایی، بلکه خودْ موجودی متبرک شناخته می‌شد که کشتنش معصیت و قتل محسوب می‌شد. این نکـته از سخن وارو برمی‌آید که در اتیکا کشتن گاوی در سابق جزو گناهان کبیره محسوب می‌شد. نحوه‌ی انتخاب قربانی نشان می‌دهد گاوی که غله را می‌چشید خدای غله دانسته می‌شد که مال خود را تصاحب می‌کند. این تعبیر را رسمی تقویت می‌کند که ذیلاً شرح می‌دهیم. در بیوس در ناحیه‌ی اورلئانز، در بیست‌وچهارم یا بیست‌وپنجم آوریل مردی پوشالی موسوم به «***ماندارْد*** بزرگ» درست می‌کنند. می‌گویند ماندارد بزرگ اکنون مرده است و باید ماندارد تازه‌ای درست کرد، مرد پوشالی را با تشریفات لازم از دهکده عبور می‌دهند و سرانجام بر روی پیرترین درخت سیب می‌گذارند که تا موسم مـیوه‌چینی در آن‌جـا مـی‌مانَد و آن‌گـاه پایینش می‌آورند و توی رودخانه می‌انـدازنـد، یـا مـی‌سوزانـند و خـاکسـترش را در آب می‌ریزند، اما کسی که نخستین میوه را از درخت می‌چیند «ماندارْد بزرگ» لقب می‌گیرد. در این‌جا آدمک پوشالی موسوم به «ماندارد بزرگ» و نهاده بر پیرترین درخت سیب در بهار، نماینده‌ی روح درخت است که در زمستان مرده بود و با پیدا شدن شکوفه‌های سـیب بـر

شاخه‌ها دوباره زنده می‌شود. بدین‌سان کسی را که نخستین میوه را از درخت می‌چیند و از آن پس «ماندارد بزرگ» نامیده می‌شود باید نماینده‌ی روح درخت دانست. مردمان بدوی معمولاً اکراه داشتند که نوبر سالیانه‌ی هر محصولی را بچشند مگر آن که مراسمی اجرا می‌شد و آن را برای خوردن سالم و بی‌خطر می‌ساخت. علت این اکراه ظاهراً در این باور نهفته بود که نوبر تعلق به خدایان دارد یا اصلاً محتوی آن است. بنابراین وقتی انسان یا حیوانی را مشاهده می‌کردند که گستاخانه نوبر متبرک را می‌چشد طبیعتاً خدایی در هیئت انسان یا حیوانش می‌پنداشتند که مال خود را تصاحب می‌کند. موعد مراسم قربانیِ آتنی که با پایان فصل خرمن مصادف است می‌رساند که جو و گندمِ نهاده بر محراب محصول کشت بود که پیشکش می‌شد و خصلت آیینیِ طعامِ پس از آن ــ مشارکت همگانی در تناول گوشت حیوان متبرک ــ آن را همتای شامِ برداشت محصول در اروپای امروز می‌سازد که، چنان‌که دیدیم، در آن‌جا دروگران گوشتِ حیوانی را که نماینده‌ی روح غله است تناول می‌کنند. نیز، این‌که مراسم قربانی برای پایان‌دادن به قحط و خشکسالی برگزار می‌شد آن را به صورت جشن برداشت محصول درمی‌آورَد. رستاخیز روح غله را که با قراردادنِ گاو نرِ انباشته از کاه و بستن گاوآهن به آن نمایش داده می‌شد، می‌توان با رستاخیز روح درخت در وجود نماینده‌ی او «مرد وحشی» مقایسه کرد.

گاو نر در سایر نقاط جهان به صورت نماینده‌ی روح غله ظاهر می‌شود. در باسامِ گینه* دو گاو نر را هر سال برای خوب شدن محصول می‌کُشند. برای مؤثر گشتن مراسم قربانی لازم است که گاوها بگریند. از این رو زن‌های آبادی جلوِ گاوها می‌نشینند و می‌خوانند که «گاو خواهد گریست، آری خواهد گریست!» هرازگاهی یکی از زن‌ها پیش حیوان‌ها می‌رود و غذای تند چاشنی‌دار یا شراب تند پیششان می‌گذارد و به خصوص در چشمشان می‌چکاند. وقتی اشک از دیدگان گاوها سرازیر می‌شود، مردم می‌رقصند و آواز می‌خوانند که «گاوها می‌گریند! گاوها می‌گریند!» سپس دو نفر دم گاوها را می‌گیرند و با یک حرکت آن‌ها را می‌کَنند. گمان می‌رود که اگر دم‌ها با یک حرکت کنده نشوند در عرض آن سال بلای بزرگی نازل می‌شود. سپس گاوها را می‌کُشند و سرکرده‌ها گوشت‌شان را می‌خورند. در اینجا اشک گاوها، همچون اشک قربانیان خوندها و آزتک‌ها، احتمالاً افسون باران است. قبلاً دیده‌ایم که گاهی تصور می‌شود برکت روح غله در تجسم حیوانیِ آن در دُم قرار دارد و آخرین حصه‌ی محصول را گاهی دُم روح غله می‌دانند. در دین میترایی این مفهوم را در تندیس‌های متعددی به عیان مشاهده می‌کنیم که میترا را زانوزده در عقب گاو نری نشان می‌دهد در حالی که خنجری را در تهیگاه گاو فرو کرده است؛ در بعضی از این آثار دُم گاو نر به سه ساقه‌ی غلّه ختم می‌شود و در یکی از آن‌ها ساقه‌های غله به جای خون از جای زخم خنجر بیرون زده است. این‌گونه آثار مسلماً حاکی از آن‌اند که گاو نر، که به نظر می‌رسد ذبح

آن یکی از ویژگی‌های عمده‌ی آیین میترا باشد، دست‌کم در یکی از جنبه‌هایش مظهر روح غله محسوب می‌شده است.

در آیینی که در همه‌ی ایالت‌ها و مناطق چین در گرامی‌داشت فرارسیدن بهار اجرا می‌شود گاو نر باز هم صریح‌تر به عنوان تجسم روح غله نمایان می‌شود. در آغاز بهار، معمولاً در سوم یا چهارم فوریه، که آغاز سال نو چین نیز هست، والیِ شهر با تشریفات به دروازه‌ی شرقی شهر می‌رود تا برای دامدار آسمانی قربانی کند که در سرِ گاو نری بر بدن انسان مجسم می‌شود. تمثال بزرگی از گاو نر یا گاو ماده یا بوفالو برای این مناسبت می‌سازند و در بیرونِ دروازه شرقی می‌گذارند و در کنارش ادوات کشاورزی قرار می‌دهند. تمثال از تکه کاغذهای الوان تشکیل شده است که به دست آدم کور یا با نظر و راهنمایی احضارکننده‌ی ارواح روی صفحه‌ای چسبانده می‌شود. رنگ‌های کاغذ چگونگی سال آینده را نشان می‌دهد اگر قرمز غالب باشد، آتش‌سوزی زیاد خواهد بود؛ اگر سفید باشد، سالی پرباران و سیل در پیش است؛ و همین‌طور رنگ‌های دیگر. بزرگان آهسته دور گاو نر می‌گردند و در هر قدم با چوبدستی‌هایی به رنگ‌های مختلف محکم بر آن می‌زنند. درون تمثال پر از پنج نوع دانه‌ی غله است که وقتی تمثال بر اثر ضربات چوبدستی در هم شکست بیرون می‌ریزد. سپس تکه‌های کاغذ را آتش می‌زنند و بر سر تکه‌های مشتعل کاغذ کشمکشی درمی‌گیرد زیرا مردم معتقدند که هرکس یکی از آن‌ها را بردارد مسلماً در سَال آتی سعادتمند می‌شود. سپس بوفالوی زنده‌ای را می‌کُشند و گوشت آن بین بزرگان قسمت می‌شود. براساس گزارشی تمثال گاو را از گِل می‌سازند و پس از آن‌که والی بر آن ضربه زد، مردم سنگبارانش می‌کنند تا تکه تکه می‌شود «و سال پربرکتی را از آن انتظار دارند.» در این‌جا روح غله ظاهراً با گاو نرِ انباشته از غلات نمایش داده می‌شود و بنابراین تکه‌های آن را موجب باروری و برکت می‌دانند.

به طور کلی، می‌توان نتیجه گرفت که دیونیزوس هم به صورت بز و هم به صورت گاو نر اساساً خدای نباتات بود. رسوم چینی و اروپایی که ذکر کردم شاید بتواند رسمِ لت و پار کردنِ گاو نر یا بز زنده در آیین‌های دیونیزوس را روشن‌تر سازد. حیوان زنده را تکه‌تکه می‌کردند، هم‌چنان که خونِدها قربانی خود را لت و پار می‌کردند، تا به هر پرستنده تکه‌ای از اثرِ زندگی‌بخش و بارورکننده‌ی خداوند ارزانی گردد. گوشت او را به عنوان مائده‌ی مقدس خام می‌خوردند و می‌توان پنداشت که مقداری از آن را نگه می‌داشتند تا در خاک مزارع دفن کنند یا به صورت دیگری در راه القای اثرات تسریع‌کننده‌ی خدای نباتات بر ثمرات زمین به‌کار برند. رستاخیز دیونیزوس که در اسطوره‌ی او بیان می‌شود، شاید در آیین‌های او با پُرکردن پوست گاو قربانی و برپاداشتن آن، چنان‌که در ***بوفونیای*** آتنی، نمایش داده می‌شد.

۴

دمتر خوک و اسب.

در عین پرداختن به دمتر الههٔی غله، و به یادآوردنِ این‌که در فولکلور اروپا خوک تجسم معمولِ روح غله است، اکنون می‌توان پرسید که خوک با آن ارتباط نزدیکی که با دمتر داشت، آیا خود در آغاز الهه‌ای به شکل حیوان نبوده است؟ خوک برای او تقدس داشت، در هنر او را در حال حمل خوک یا همراه خوک نقاشی کرده‌اند و خوک را معمولاً در آیین‌های او قربانی می‌کردند و این دلیل را ذکر می‌کردند که خوک به غله آسیب می‌زند و بنابراین دشمن این الهه است. اما پس از آن‌که حیوانی خدا یا خدایی حیوان انگاشته شده است، گاهی، چنان‌که دیده‌ایم، پیش می‌آید که خدا صورت حیوانی‌اش را ترک کند و یکسره به هیئت انسان درآید؛ و این‌که پس حیوان که در آغاز در نقش خدا ذبح شده بود به صورت یک قربانی درمی‌آید که به خاطر دشمنی‌اش با خدا به او پیشکش می‌شود؛ به عبارت کوتاه، خدا به این سبب که دشمن خودش است قربانی خودش می‌شود. این برای دیونیزوس رخ داد و شاید برای دمتر نیز رخ داده است. و در واقع مراسم یکی از جشن‌های او ــ تسموفوریا* ــ این نظر را تأیید می‌کند که خوک در اصل تجسم خود الههٔی غله اعم از دمتر یا دختر و بدلش پرسفونه بود. تسموریای آتنی یک جشن پاییزی بود که در اکتبر فقط زن‌ها برپا می‌داشتند و گویا آیین نزول پرسفونه (یا دمتر) را به جهان زیرین با ماتم و عزاداری، و بازگشتش از جهان مردگان را با سرور و شادمانی نمایش می‌داده است. از این رو روز نزول (Descent) یا عروج (Ascent) را به گونه‌های مختلف به نخستین روز و kalligeneia (نیک‌زاد) را به روز سوم جشن اطلاق می‌کردند. در آن زمان مرسوم بود که در جشن تسموفوریا خوک، نان شیرینی و شاخه‌ی درخت بلوط را به «مغاک دمتر و پرسفونه» می‌نهادند که ظاهراً غارها یا سردابه‌های مقدسی بوده‌اند. می‌گویند در این غارها و زیرزمین‌ها مارهایی وجود داشت که نگهبان غارها بودند و بیشترِ گوشتِ خوک‌ها و نان شیرینی‌ها را که در آن‌جا گذاشته می‌شد می‌خوردند. بعدها ــ ظاهراً در جشن سال بعد ــ زنانی که «برون‌کش» نامیده می‌شدند، بقایای پوسیده‌ی خوک‌ها و شیرینی‌ها و شاخه‌های بلوط را بیرون می‌آوردند. این زن‌ها پس از رعایت قواعد تطهیر آیینی به مدت سه روز وارد غارها می‌شدند و با کف‌زدن مارها را دور می‌کردند، بقایای پوسیده را بیرون می‌آوردند و در محراب می‌نهادند. هرکس تکه‌ای از گوشت و شیرینی پوسیده را برمی‌داشت و همراه با بذر در مزرعه‌اش می‌کاشت، گمان می‌کردند که مسلماً محصول فراوانی برداشت می‌کرد.

در توضیح مراسم اولیه و باستانِ تسموفوریا این افسانه را نقل می‌کردند. هنگامی که پلوتو پرسفونه را ربود، خوک‌چرانی به نام یوبولیوس اتفاقاً در گوشه‌ای مشغول چراندن

خوک‌اش بود و خوکش در غاری فرو رفت که پلوتو با پرسفونه آن‌جا در دل زمین ناپدید شدند. در جشن تسموفوریا نیز به یاد ناپدید شدن خوکِ یوبولیوس خوک‌ها را هر سال در غارها می‌انداختند. از این قصه برمی‌آید که انداختن خوک‌ها در غار به هنگام تسموفوریا بخشی از نمایش دراماتیک نزول پرسفونه به جهان زیرین بود، و از آن‌جایی که ظاهراً تصویری از پرسفونه در میان نبوده است می‌توان چنین استنباط کرد که فروانداختن خوک‌ها نه‌چندان ملازمتِ نزول پرسفونه که خود نزول بود و، به عبارت کوتاه، خوک‌ها خودِ پرسفونه بودند. بعدها که پرسفونه یا دمتر (چون هردو یکی‌اند) هیئت انسانی یافتند دلیلی برای رسمِ انداختنِ خوک‌ها در غار به هنگام جشن باید پیدا می‌شد و بدین منظور گفتند که وقتی پلوتو پرسفونه را ربود اتفاقاً خوکی در آن نزدیکی می‌چرید که همراه او در اعماق زمین فرو رفت. قصه آشکارا کوششی اجباری و ناخوشایند است برای پل‌زدن بر شکافی که بین مفهوم قدیم روح غله به صورت خوک و مفهوم جدید آن به صورت الهه‌ای انسان‌گونه وجود دارد. آثاری از مفهوم قدیم‌تر در این قصه به جا مانده است که وقتی مادر غمدیده دنبال رد پایی از پرسفونه‌ی گمشده می‌گشت رد پای او را رد پای خوکی محو کرد؛ می‌توان حدس زد که در اصل، رد پای خوک رد پای خودِ پرسفونه و دمتر بوده است. نوعی آگاهی از پیوند نزدیک خوک با غله در این افسانه وجود دارد که یوبولیوسِ خوک‌چران برادرِ همان تریپتولموس بود که دمتر اولین بار راز غله را با او در میان گذاشت. در واقع طبق روایتی از همین داستان، خود یوبولیوس همراه برادرش تریپتولموس ارمغان غله را به عنوان پاداشی در مقابل فاش‌کردن سرنوشت پرسفونه به او دریافت داشت. هم‌چنین باید توجه کرد که در تسموفوریا زنان ظاهراً گوشت خوک را می‌خورده‌اند. این خوراک، اگر به خطا نرفته باشم، باید مائده یا ضیافتی قدسی بوده باشد: بندگان تن خداوند را تناول می‌کردند.

با چنین توضیحی تسموفوریا همانندهایی در رسم‌های عامیانه‌ی شمال اروپا دارد که پیش‌تر وصف شد. درست همچنان که در تسموفوریا ــ جشنی پاییزی به افتخار الهه‌ی غلات ــ بخشی از گوشت خوک را می‌خوردند و بخشی دیگر را تا سال بعد در غارها می‌نهادند و سپس بیرون می‌آوردند تا برای اطمینان از خوب شدن محصول با بذر درآمیزند و در مزارع بکارند، در ناحیه‌ی گرنوبل نیز بزی را در سر خرمن می‌کشتند و بخشی از آن را در شام برداشت محصول می‌خوردند و بخشی دیگر را نمک‌سود کرده تا خرمن بعدی نگه می‌داشتند، یا در پویلی نیز گاو نری در سر خرمن می‌کشتند، بخشی از آن را دروگران می‌خوردند و بقیه را نمک‌سود کرده تا روز اول موسم بذرپاشی در بهار نگه می‌داشتند، شاید برای این‌که با بذر بیامیزد یا برای آن‌که شخم‌زن‌ها بخورند یا هر دو کار انجام یابد؛ یا در اودوارلی پرهای خروسی را که در وقت دروکردن آخرین ساقه‌های کشت می‌کُشند تا بهار نگه می‌دارند و سپس با بذر می‌آمیزند و در کشتگاه می‌کارند، یا در هس و ماینینگن گوشت

خوک را در عید چهارشنبه‌ی خاکستر یا جشن تطهیر حضرت مریم می‌خورند و استخوان‌هایش را تا موسم کاشت نگه می‌دارند و آن‌گاه در زمین می‌کارند یا در کیسه‌ی بذر می‌ریزند و بالاخره غله‌ی حاصل از آخرین حصه‌ی کشت را تا کریسمس نگه می‌دارند و گراز کریسمس را با آن می‌پزند و بعد تکه‌تکه می‌کنند و با بذر می‌آمیزند و در بهار می‌کارند. بدین‌سان، کلی‌تر بگوییم، روح غله در پاییز در صورت حیوانی‌اش کشته می‌شود، بخشی از گوشتش را مؤمنان او به صورت مائده‌ی قدسی می‌خورند و بخش دیگر آن را تا موسم کاشت یا فصل خرمن سال بعد به عنوان ضمانت و وثیقه‌ی تداوم یا نوزایی قوّتِ روح غله نگه می‌دارند.

اگر افراد سخت‌گیر خرده بگیرند که یونانیان هرگز نمی‌توانسته‌اند دمتر و پرسفونه را به صورت خوک مجسم کنند، می‌توان پاسخ داد که در غار فیگالیا، در آرکادیا، دمتر سیاه را با سَر و یالِ اسب و تنِ زن نقش کرده‌اند. بین تصویر الهه به صورت خوک و تصویر او به صورت زنی با کلّه‌ی اسب به لحاظ بربریت چندان فاصله‌ای نیست. افسانه‌ی مربوط به دمترِ فیگالیا نشان می‌دهد که اسب در یونان باستان، همچون اروپای نوین، یکی از صورت‌های حیوانیِ روح غله بوده است. می‌گویند دمتر در جستجوی دخترش به شکل مادیانی درآمد تا از اظهار عشق پوزئیدون بگریزد و این‌که برآشفته از سماجت او، با رنجش به غاری نه چندان دور از فیگالیا در بلندی‌های غرب آرکادیا پناه برد. در آن‌جا، سراپا سیاهپوش، چندان درنگ کرد که اگر پان الهه‌ی خشمگین را دلداری نداده و ترغیب نکرده بود که غار را ترک کند میوه‌های زمین می‌پلاسیدند و آدمیان از گرسنگی و قحط هلاک می‌شدند. فیگالیایی‌ها به یاد این حادثه تصویری از دمتر سیاهپوش بر غار نقش کردند. نقش زنی را نشان می‌دهد ردای بلند بر تن، با سر و یالِ اسب. دمتر سیاه، که در غیابش میوه‌های زمین می‌پژمرند، صرفاً بیان اسطوره‌ایِ زمین یخزده‌ی بی بار و بر است، عاری از پوشش تابستانیِ سبزگون‌اش.

۵

آتیس، آدونیس و خوک.

اکنون در گذر به آتیس و آدونیس می‌توان چند نکته را تذکر داد که ظاهراً حاکی از آن‌اند که این خداوارههای نبات نیز، همچون سایر خدایانِ این گروه، تجسم‌های حیوانی خاص خود را داشته‌اند. پرستندگان آتیس از خوردن گوشت خوک پرهیز می‌کردند. این ظاهراً نشان می‌دهد که خوک را تجسم آتیس می‌دانسته‌اند. و این افسانه که آتیس را گرازی کُشت به همین امر اشاره دارد. چرا که پس از نمونه‌های دیونیزوس به صورت بز و دیونیزوس به صورت خوک می‌توان این قاعده را مدوّن کرد که حیوانی که معتقدند به خدایی آسیب

زده است اصلاً خود آن خدا بوده است. شاید فریادهای «هایس آتیس! هایس آتیس!» که پرستندگان آتیس سرمی‌دادند، چیزی کمتر یا بیشتر از «آتیسِ خوک! آتیسِ خوک!» نبوده است ــ هایس (hyes) احتمالاً همان hys «خوک» یونانی در گویش فریگیه بوده است.

در خصوص آدونیس، ارتباط وی با گراز معمولاً با این داستان توضیح داده نشده بود که او را همین حیوان کشته است. به روایت داستانی دیگر، گرازی با نیش خود تنه‌ی درختی را شکافت که آدونیس نوزاد در آن به دنیا آمده بود. به روایت یک داستان دیگر او را هنگام شکار گراز هفائیستوس در جبل لبنان هلاک کرد. این روایات گوناگون یک افسانه را نشان می‌دهند که در عین حتمی بودن ارتباط گراز و آدونیس، دلیل پیوند هنوز شناخته نبود و این‌که متعاقباً داستان‌های مختلفی برای توضیح‌دادنش جعل شد. مسلماً خوک در بین سوری‌ها حیوان متبرکی بود. در کلان شهرِ بزرگِ مذهبیِ هیروپولیس در کناره فرات خوک را نه قربانی می‌کردند و نه می‌خوردند، و اگر کسی خوک را لمس می‌کرد نجس می‌شد. قومی می‌گفتند علت این است که خوک ناپاک است، قوم دیگر معتقد بودند علت این است که خوک متبرک است. این اختلاف عقاید حاکی از وضعیت مبهم آن تفکر مذهبی است که مسئله‌ی قداست و نجاست در آن هنوز دقیقاً مشخص نشده است، هر دو مفهوم در نوعی راه حل ابهام‌آمیز در هم آمیخته‌اند که ما آن را تابو می‌نامیم. این کاملاً سازگار با این است که خوک را تجسم آدونیس آسمانی دانسته باشند و شباهت‌های دیونیزوس و دمتر این امکان را پیش می‌آورَد که قصه‌ی خصومت حیوان با خدا صرفاً درک غلط این نظر قدیمی در دوران بعد باشد که خدا را در خوک مجسم می‌انگاشت. این قاعده که خوک را پیروان آتیس و احتمالاً آدونیس قربانی نمی‌کنند یا نمی‌خورند، این امکان را نفی نمی‌کند که در این آیین‌ها خوک را در مناسبت‌های خطیری به عنوان نماینده‌ی خدا ذبح می‌کردند و پیروانش گوشت آن را به طور آیینی صرف می‌کردند. در واقع ذبح و تناول آیینیِ یک حیوان به طور ضمنی حاکی است که حیوانْ متبرک و، به عنوان قاعده‌ای کلّی، مصون است.

نگرش یهودیان به خوک همانقدر ابهام‌آمیز بود که نگاه سوریان باستان به همین حیوان. یونانیان نمی‌توانستند بدانند که یهودیان خوک را می‌پرستند یا از آن تنفر دارند. از یک سو نمی‌بایست گوشت آن را می‌خوردند اما از سوی دیگر نمی‌بایست آن حیوان را می‌کُشتند. و اگر قاعده‌ی اول حاکی از ناپاکیِ حیوان است، قاعده‌ی دوم تأکید بیشتری بر قداست حیوان دارد. زیرا در عین حال که هر دو حکم را می‌توان، و یک حکم را باید، با این فرض توضیح داد که خوک مقدس بود، هیچ‌یک را نباید، و یکی را نمی‌توان، با این فرض توضیح داد که خوک نجس بوده است. بنابراین اگر فرض اول را ترجیح می‌دهیم، باید نتیجه بگیریم که، دست‌کم در اصل، خوک برای اسرائیلیان محترم بود نه منفور. در تأیید این نظر باید گفت تا زمان اشعیای نبی بعضی از یهودیان نهانی در باغ‌ها گرد می‌آمدند و به صورت آیینی دینی

به خوردن گوشت خوک و موش می‌پرداختند. بدون تردید این مراسم بسیار قدیمی و یادگار دورانی است که خوک و موش را چون خدا محترم می‌داشتند و گوشتشان را در موارد نادر و خطیر به عنوان تن و خون خدایان به طور آیینی تناول می‌کردند. و به طور کلی شاید بتوان گفت که همه‌ی این‌گونه حیوانات به اصطلاح نجس در اصل مقدس بوده‌اند؛ علت نخوردن گوشت آن‌ها این بود که مقدس و آسمانی بودند.

۶

أزیریس، خوک و گاو نر.

در مصر باستان، در دوران تاریخی، خوک همان جایگاه مشکوک را داشت که در سوریه و فلسطین از آن او بود، هرچند که در نگاه نخست ناپاک بودنش مؤکدتر از مقدس بودنش است. نویسندگان یونانی عموماً می‌گویند که مصریان خوک را حیوان کثیف و نفرت‌انگیزی می‌دانستند و از آن بدشان می‌آمد. اگر کسی اتفاقاً دستش به خوکی می‌خورد همان‌طور با لباس توی آب می‌رفت تا آلودگی را از خود دور کند. خوردن شیر خوک را موجب بیماری جذام می‌دانستند. خوک‌چران‌ها با آن‌که بومیِ مصر بودند اجازه‌ی ورود به هیچ معبدی را نداشتند و تنها کسانی بودند که این محرومیت را داشتند. هیچ‌کس به خوک‌چران دختر نمی‌داد یا با دختر خوک‌چران وصلت نمی‌کرد و خوک‌چرانان بین خودشان ازدواج می‌کردند. با این حال مصریان سالی یک بار برای ماه و برای أُزیریس خوک قربانی می‌کردند و، علاوه بر این، گوشت خوک را هم می‌خوردند، هرچند که در سایر روزهای سال نه خوکی ذبح می‌کردند و نه به گوشتش لب می‌زدند. آن‌هایی که استطاعت ذبح خوک در آن روز را نداشتند نان شیرینی می‌پختند و همان را پیشکش خدایان می‌کردند. این را نمی‌توان توضیح داد مگر آن‌که فرض کنیم خوک حیوان متبرکی بود که سالی یک بار پیروانش به طور آیینی آن را می‌خوردند.

این نظر که خوک در مصر مقدس بوده است از شواهدی برمی‌آید که برای امروزی‌ها شاید عکس آن را القا کند. مثلاً چنان‌که دیدیم مصریان اعتقاد داشتند خوردن شیر خوک موجب بیماری جذام می‌شود. اما وحشیان نظر دقیقاً مشابهی درباره‌ی حیوانات و نباتاتی دارند که برایشان بسیار مقدس است. مثلاً در جزیره‌ی وتار (بین گینه‌ی نو و سلب) مردم معتقدند که خودشان از حیواناتی چون گراز، مار، تمساح، لاک‌پشت، سگ و مارماهی زاده‌اند، هیچ‌کس نباید حیوانی را بخورد که از آن عمل آمده است و اگر چنین کند جذام می‌گیرد و دیوانه می‌شود. بین بومیانِ اوماهای آمریکای شمالی افرادی که توتم‌شان گوزن (elk) است معتقدند اگر گوشت گوزن ماده بخورند بدنشان کورک می‌زند و جوش‌های سفیدی همه جای بدنشان را می‌گیرد. در همان قبیله افرادی که توتم‌شان ذرت سرخ است

گمان می‌کنند اگر ذرت سرخ بخورند دورِ دهان‌شان دُمل و زخمِ چرکی مـی‌زنند. سـیاهان بوش در سورینام که به توتم معتقدند، گـمان مـی‌کنند کـه اگـر گـوشتِ capiaï (حـیوانـی خوک‌مانند) بخورند جـذام مـی‌گیرند. شـاید ایـن حـیوان یکـی از تـوتم‌های آن‌هـاست. سوری‌های عهد باستان که ماهی را مقدس می‌شمردند گمان داشتند که اگر گوشت مـاهی بخورند بدنشان زخم می‌شود و پاها و شکم‌شان باد می‌کند. کاساهای اوریسا اعتقاد دارند اگر حیوان توتمِ خود را مجروح کـنند دسـتخوش جـذام مـی‌شوند و نسـل‌شان مـنقرض می‌شود. این شواهد ثابت می‌کند که خوردن حیوان مقدس را غالباً موجب جذام یـا سـایر بیماری‌های پوستی می‌دانند، از این رو، تا اینجا مؤید این نظرند که خـوک مـی‌بایست در مصر مقدس و متبرک بوده باشد زیرا خوردن شیرش را موجب بیماری جذام می‌دانستند.

هم‌چنین، این حکم که پس از دست زدن به خوک باید خود و لباس‌های خود را شست نیز مؤید قداست خوک است. زیرا اعتقاد رایجی است که اثر تماس با اشیای مـقدس را بـا شستن یا به طریق دیگری باید زدود تا بتوان با دیگران معاشرت کرد. مثلاً یـهودیان پس از تلاوت متون مقدس دست‌هایشان را می‌شویند. خاخام پس از نذر بـرای گـناهان پـیش از بیرون آمدن از خیمه‌ی مقدس می‌بایست خود را می‌شست و لبـاس‌هایی را کـه در مکـان مقدس پوشیده بود از تن درمی‌آورد. جزو احکام مراسم یونانی این بود که هـنگامِ تـقدیم قربانی به عنوان کفاره، قربانی‌کننده نباید به قربانی دست می‌زد و پس از اجرای مراسم پیش از ورود به شهر یا خانه خود می‌بایست تن و لباس‌هایش را در رودخانه مـی‌شست. مـردم پولینزی از عارضه‌ی حرام ــ اگر بتوان چنین اصطلاح کرد ــ که با لمس‌کردن اشیای متبرک بدان مبتلا می‌شدند سخت حذر می‌کردند. مراسم گـوناگـونی بـرای مـرتفع سـاختن ایـن عارضه و تأثیر اجرا می‌شد. مثلاً دیده‌ایم که چطور در تونگا کسی که اتفاقاً بـه سـرکرده‌ی مقدسی یا به لوازم شخصی او دست زده است، مجبور بود مراسم خاصی به جای آورد تـا بتواند با دست‌های خودش غذا بخورد وگرنه تصور می‌کردند که باد می‌کند و می‌میرد یـا دست‌کم به خنازیر یا به بیماری دیگری مبتلا می‌شود. هم‌چنین دیده‌ایم که در نیوزیلند چه آثار خطیری برای تماس با اشیای متبرک قائل‌اند. کوتاه سخن این‌که انسان بدوی اعتقاد دارد که شیء مقدس خطرناک است. به نظرشان حرمت برق‌آسایی دارد که هرکس را کـه بـدان دست بزند، اگر نکشد، می‌گیرد و مرتعش می‌کند. بنابراین، وحشیان خوش ندارند چیزی را که مقدس می‌دانند لمس یا حتی نگاه کنند. مثلاً قوم بچوانا از طایفه‌ی تـمساح، دیـدن یـا نگاه‌کردن به تمساح را «شوم و نفرت‌انگیز» مـی‌دانـند و مـعتقدند کـه دیـدارش مـوجب چشم‌درد می‌شود. در عین حال تمساح برایشان بسیار مقدس است؛ آن را پدر خود می‌دانند، به آن سوگند می‌خورند، و برایش جشن می‌گیرند. بز برای بـوشمن‌های مـدیناسا حـیوان مقدس است. در عین حال «نگریستن به آن آدم را نجس می‌کند و عـلاوه بـر ایـن مـوجب

آشفتگی مرموزی می‌شود.» طایفه‌ی گوزن از بومیان اوماها معتقدند که حتی لمس‌کردن گوزن ماده موجب کورک‌زدن بدن و پر شدن بدن با جوش‌های سفیدرنگ می‌شود. بومیانِ طایفه‌ی مار از همان قبیله معتقدند که اگر کسی از آن‌ها دست به مار زند یا بویش کند موهایش سفید می‌شود. در ساموآ قومی که خدایشان پروانه بود اعتقاد داشتند که اگر پروانه‌ای را بگیرند موجب مرگشان می‌شود. هم‌چنین در ساموآ از برگ‌های سرخگونِ مقدسِ درخت موز به عنوان ظرف غذا استفاده می‌کردند اما اگر یکی از افرد خانواده‌ی کبوتر وحشی از برگ‌های موز چنین استفاده‌ای می‌کرد تصور می‌کردند که بدنش آماس می‌کند یا بدنش جوش می‌زند. طایفه موری از قبیله بیلز در مرکز هند طاووس را توتم خود می‌دانند و می‌پرستند و دانه برایش پیشکش می‌کنند؛ در عین حال افراد طایفه معتقدند که حتی اگر پا بر رد پای طاووس بگذارند بیمار می‌شوند و اگر زنی طاووس ببیند باید رویش را بپوشاند و به جای دیگر بنگرد. بدین‌سان ذهن بدوی ظاهراً تقدس را نوعی ویروس خطرناک می‌داند که آدم محتاط و دوراندیش حتی‌الامکان باید از آن دوری کند و اگر احیاناً کسی دچارش شود باید با نوعی تطهیر آیینی به دقت خود را از آن بپالاید.

در پرتو این تشابه‌ها، در توضیح باورها و رسم‌های مصریان در دست زدن به خوک شاید بتوان آن را مبتنی بر قداست مفرط و نه ناپاکیِ مفرط آن حیوان دانست؛ یا درست‌تر بگوییم، آن رسوم حاکی است که حیوان را نه صرفاً کثیف و نفرت‌انگیز بلکه موجودی برخوردار از نیروی ماورای طبیعی می‌دانسته‌اند و بنابراین احساس مذهبیِ ترس و حرمت نسبت به آن داشته‌اند که در واقع آمیزه‌ای تقریباً نصفانصف از احساس احترام و نفرت است. حتی مردمان باستان ظاهراً می‌دانسته‌اند ترسی که خوک ظاهراً در مصریان برمی‌انگیخت وجه دیگری دارد، زیرا اودوکسوس منجم و ریاضیدان یونانی که مدت چهارده ماه در مصر اقامت گزید و با کاهنان محشور بود، اعتقاد داشت که مصریان نه از روی نفرت بلکه به خاطر فوایدش در کشاورزی برای خوک حرمت قایل بودند، زیرا، به گفته‌ی وی، وقتی رود نیل فرو می‌نشست، رمه‌ی خوکان را بر زمین‌های کنار رود روانه می‌کردند تا دانه‌ها و بذرها خوب با خاک رسوبی درآمیزد و در آن فرو رود. اما وقتی موجودی، بدین‌گونه، معروض حساساتِ در هم آمیخته و تلویحاً متضاد باشد می‌توان گفت که در نوعی حالت تعلیق بی‌ثبات قرار دارد. به مرور زمان ممکن است یکی از آن احساس‌های متضاد بر وجه دیگر غالب آید و بسته به این‌که احساس غالبْ احترام باشد یا نفرت، آن موجود به مرتبه‌ی الوهیت صعود می‌کند یا به نمونه‌ی شر و پلیدی بدل می‌شود. مورد اخیر، به طور کلی، سرنوشت خوک در مصر بود. زیرا به نظر می‌رسد که در اعصار تاریخی ترس و نفرت از خوک مسلماً بر حس احترام و پرستشی که شاید زمانی نسبت به او وجود داشته و حتی هنوز نیز کاملاً زایل نشده فائق آمده است. بدین‌سان، خوک به صورت تجسم سِت یا تیفون،

اهریمن مصری و دشمن اُزیریس، درآمده است. تیفون به شکل خوک سیاه رنگی چشمِ هوروسِ خداوند را زخم زد و هوروس خوک را سوزانید و رسمِ قربانی‌کردنِ آن را باب کرد که «را» خدای آفتاب نفرت‌انگیزش خوانده است. هم‌چنین، این داستان که تیفون در هنگام شکرگزاری بود که تنِ اُزیریس را یافت و پاره پاره کرد و این‌که به همین سبب هر سال یک بار خوک را قربانی می‌کردند، ظاهراً شکل نوینِ این قصه‌ی قدیم‌تر است که اُزیریس را، همچون آدونیس و آتیس، گرازی یا تیفون به صورت گراز کشت و پاره پاره کرد. بدین‌سان، ذبح سالیانه‌ی خوکی برای اُزیریس را شاید طبیعتاً بتوان گرفتنِ انتقامِ مرگ و تکه تکه شدن خدا از این حیوانِ دشمن‌صفت تعبیر کرد. اما در اولین وهله، وقتی حیوانی بدین‌گونه به صورت یک قربانی پرهیبت یک بار و فقط یک بار در سال ذبح می‌شود، عموماً یا همیشه به این معنی است که حیوان منزلت خدایی دارد، و بقیه‌ی ایام سال را به عنوان خدا مصون و مورد احترام است و وقتی ذبح می‌شود، نیز در مقام یک خدا ذبح می‌شود. در وهله‌ی دوم، نمونه‌های دیونیزوس و دمتر، اگرنه نمونه‌های آتیس و آدونیس، به ما آموخته‌اند حیوانی که برای خدایی ذبح می‌شود به این عنوان که دشمن خداست، شاید در اصل خودِ آن خدا بوده است. بنابراین، قربانی‌کردنِ سالیانه‌ی خوکی برای اُزیریس، همراه با ادعای خصومت‌اش با آن خدا، نشان‌دهنده‌ی این است که اولاً خوک در اصل خدایی بوده و در ثانی اُزیریس بوده است. در اعصار پسین، که اُزیریس شکل انسانی یافته و ارتباط اولیه‌اش با خوک فراموش شده بود، این حیوان نخست از او متمایز شد و بعدها اسطوره‌نویسان دشمن‌اش دانستند زیرا برای ذبح شدن حیوانی در ضمن پرستش یک خدا نمی‌توانستند عذری بیابند جز این‌که حیوان دشمن آن خدا بوده است، یا به قول پلوتارک، نه آن‌که عزیز خدایان است، بل آن‌که غیر از آن است، برای قربانی شدن مناسب است. در این مرحله‌ی اخیر، شهرت گراز در آسیب‌زدن به غلات دلیل موجهی فراهم می‌کرد که آن را خصم روح غله بدانند، هرچند که در اصل، اگر درست دریافته باشم، همین آزادی گراز در سیر و گشت در میان مزارع غلات مردم را به این گمان واداشت که او را روح غله بدانند که بعدها خصم آن تلقی گردید.

نگرشی که خوک را با اُزیریس یکی می‌داند از این لحاظ نیز تأیید می‌شود که در روزی که طبق روایات خودِ ازیریس کشته شد خوک برای او قربانی می‌کنند؛ زیرا این‌گونه کشتن خوک نمایش سالانه‌ی کشتن اُزیریس بود، درست همچنان‌که انداختن خوک به درون غارها در جشن ***تسموفوریا**** نمایش سالانه‌ی نزول پرسفونه به جهان زیرزمین بود، و هر دو آیین همتای رسمِ کشتن بز یا خروس و مانند آن به عنوان نماینده‌ی روح غله به هنگام برداشت محصول در اروپا است.

هم‌چنین ارتباط مشابه مرد سرخ مو و گاو نر سرخ مو با تیفون تأیید این نظریه است که خوک، در اصل خود ازیریس، بعدها تجسم دشمن او تیفون گشت. زیرا در مورد مردان

سرخ مویی که سوزانده می‌شدند و خاکسترشان با شانه‌ی بوجار پراکنده می‌شد، زمینه‌های مساعدی دیدیم که معتقد شویم در اصل، همچون توله سگ‌های سرخ مویی که هنگام بهار در رُم کشته می‌شدند، این‌ها نمایندگان خود روح غله یعنی ازیریس بودند و به قصد این‌که غله سرخ و طلایی‌رنگ گردد کشته می‌شدند. در عین حال، در زمان‌های بعد، این مردان را نه نمایندگان ازیریس، بلکه تجسم دشمن او تیفون دانستند و کشتن‌شان عملی به نشانه‌ی گرفتن انتقام از دشمن خدا تلقی گردید. همچنین، می‌گفتند گاو نر سرخ مویی که مصریان قربانی می‌کردند به واسطه‌ی شباهت آن با تیفون بود، هرچند احتمال بیشتری دارد که در اصل آن را به واسطه‌ی شباهتش با ازیریس روح غله می‌کشته‌اند. دیدیم که گاو نر عموماً نماینده‌ی روح غله است و به همین عنوان در سر خرمن کشته می‌شود.

ازیریس را معمولاً با گاو آپیس در ممفیس و با گاو نِویس در هلیوپولیس یکی می‌دانسته‌اند. اما درست نمی‌توان گفت که این گاوها تجسم‌های او به عنوان روح غله بوده‌اند، همچنان که گاو نر سرخ مو ظاهراً بوده است، یا این‌که در اصل خدایان خاصی نبوده‌اند و بعدها با ازیریس اشتباه شده‌اند. عمومیت پرستش این دو گاو ظاهراً این‌ها را در سطحی متفاوت با حیوانات مقدس معمولی قرار می‌دهد که پرستش‌شان صرفاً جنبه‌ی محلی و بومی داشته است. اما ارتباط اصلی آپیس با ازیریس هرچه بوده باشد، نکته‌ای در خصوص آپیس وجود دارد که نباید در جستار رسمِ کشتن خدا نادیده‌اش گذاشت. اگرچه گاو آپیس را به عنوان خدایی باشکوه و محترم می‌پرستیدند، فراتر از مدت زمان معینی که کتب مقدس تجویز کرده بود، رنج زیستن را تحمل نمی‌کرد و با سرآمدن آن مدت در چشمه‌ی مقدسی غرق می‌شد. این مدت، به گفته‌ی پلوتارک، بیست‌وپنج سال بود، اما همیشه چنین قطعیتی ممکن نبوده است زیرا قبرهای گاو آپیس اخیراً یافت شده است و از سنگ‌نبشته‌ی روی گورها معلوم می‌شود که در سلسله‌ی بیست‌ودوم دوتا از گاوهای پروار بیش از بیست‌وشش سال زیسته‌اند.

۷

ویربیوس و اسب.

اکنون در مرحله‌ای قرار داریم که با حدسی در مورد معنای این روایت که ویربیوس، نخستین فرمانروای آسمانی در بیشه‌زارِ آریسیا، را در نقش هیپولیتوس اسب‌ها کشته‌اند، خطر کنیم. با این دریافت که، اولاً، روح غله همواره به شکل اسب نشان داده نمی‌شود و، درثانی، حیوانی که در افسانه‌های بعدی گویا خدا را گزند رسانده است، گاهی در اصل خود خدا بود، اکنون می‌توان این گمان را برد که اسبانی که گویا ویربیوس یا هیپولیتوس را کشته‌اند در واقع تجسم‌های خود او به عنوان خدای نباتات بوده‌اند. اسطوره‌ی کشته شدن او

در زیر پای اسب‌ها را احتمالاً برای توضیح‌دادن برخی ویژگی‌های مراسم پرستش وی از جمله رسمِ راه‌ندادن اسب به بیشه‌زار مقدس وی ساخته‌اند. زیرا افسانه و اسطوره تغییر می‌یابد در حالی که رسم و آیین همواره می‌مانَد؛ مردم آن‌چه را که پدرانشان پیش از آنان انجام می‌دادند همچنان انجام می‌دهند، هرچند که علت انجام‌دادن آن مراسم از دیرباز فراموش شده باشد. تاریخ دین تلاشی دیرین و طولانی برای سازگارکردن رسوم کهن با دلایل جدید، یافتنِ تئوریِ درستی برای عملی عبث است. در این مورد که پیش‌روی ماست می‌توان اطمینان داشت که اسطوره جدیدتر از رسم و آیین است و به هیچ روی حاکی از علت اصلیِ راه‌ندادنِ اسبان به بیشه‌زار نیست. از این اخراج شاید بتوان این استنباط را کرد که اسبان نمی‌توانسته‌اند حیوانات مقدس یا تجسم خدای بیشه‌زار باشند. اما چنین استنباطی شاید نسنجیده باشد. بز زمانی حیوان مقدس یا تجسم آتنا بود، و این را می‌توان از رسمِ نمایش آتنا در پوست بز (aegis) استنباط کرد. در عین حال بز را نه قاعدتاً برای او قربانی می‌کردند و نه اجازه می‌دادند وارد معبد بزرگ او، اکروپولیس، در آتن شود. دلیل این ممانعت آن بود که بز به درخت زیتون، درخت مقدس آتنا، آسیب می‌زد. از این رو، تا جایی که ارتباط بز با آتنا همسان با ارتباط اسب با ویربیوس است، هر دو حیوان به خاطر آسیبی که به خدا وارد می‌آورند از معبد طرد شده‌اند. اما از طریق وارو می‌دانیم که قاعده‌ی طرد بز از آکروپولیس استثنایی هم داشت. وارو می‌گوید سالی یک بار بز را به ضرورت مراسم قربانی وارد آکروپولیس می‌کردند. به این ترتیب، چنان‌که پیشتر گفتیم، وقتی حیوانی فقط سالی یک بار قربانی می‌شود، احتمالاً به عنوان نماینده‌ی خود خدا، و نه به عنوان قربانی‌یی به پیشگاه خدا، ذبح می‌شود. بنابراین شاید بتوان چنین استنباط کرد که اگر بزی سالی یک بار در آکروپولیس قربانی می‌شد، در نقش خود آتنا قربانی می‌شد و چنین حدس زد که پوست حیوانِ قربانی‌شده بر تمثال الهه قرار می‌گرفت و aegis را می‌ساخت و این مراسم هر سال تجدید می‌شد. هم‌چنین در تب در مصر نیز گاوها مقدس بودند و قربانی نمی‌شدند. اما در روزی از سال گاوی را می‌کشتند و پوستش را بر تمثال خدا، آمون، می‌افکندند. حال، اگر آیین بیشه‌زار آریسیا را خوب می‌شناسیم، شاید بتوانیم دریافت که قاعده‌ی ممانعت از ورود اسبان به آن ناحیه، همچون رسم اخراج بزها از آکروپولیس در آتن، هر سال یک بار استثنا می‌پذیرفت و هر سال اسبی را به بیشه‌زار می‌آوردند و به عنوان تجسم ویربیوسِ خدا قربانی می‌کردند. سوء تعبیرهای معمول سبب شد که اسبی را که بدین‌گونه کشته می‌شد به مرور زمان دشمنی بدانند که در پیشگاه خدایی که از او آسیب و گزند دیده است قربانی می‌شود، همچون خوکی که برای دمتر و اُزیریس یا بزی که برای دیونیزوس و احتمالاً برای آتنا قربانی می‌شد. برای نویسنده بسیار سهل است که قاعده‌ای را بدون اشاره به استثنایی ضبط کند و از این رو جای تعجبی نیست که می‌بینیم قاعده‌ی مرسوم در بیشه‌زار آریسیا

بدون هیچ اشاره‌ای به آن استثنا که یاد کردم ضبط شده است. اگر فقط اظهارات آنتیوس و پلینی را در اختیار می‌داشتیم، فقط از رسم قربانی‌کردن بز برای آتنا و ممانعت از ورودش به آکروپولیس خبر داشتیم بی آن‌که از استثنای مهمی که خوشبختانه به واسطه‌ی آثار وارو بر ما آشکار شده است اطلاعی داشته باشیم.

قربانی‌کردن سالیانه‌ی اسبی در ماه اکتبر در رُم.

این حدس که سالی یک بار اسبی در بیشه‌زار آریسیا به عنوان نماینده‌ی خداوارەی بیشه‌زار قربانی می‌شده است به واسطه‌ی قربانی‌کردن مشابه اسبی در رُم به طور سالانه نیز تأیید می‌شود. در پانزدهم اکتبر هر سال مسابقه‌ی ارابه‌رانی در «میدان مارس» برگزار می‌شد. اسب سمت راستِ تیم پیروز را نیزه می‌زدند و سپس به منظور تضمینی برای خوب شدن محصول آن سال برای مارس قربانی‌اش می‌کردند و سر اسب را می‌بریدند و با قرص‌های نان تزیین می‌کردند. آن‌گاه ساکنان دو محله ــ «راه مقدس»، «سوبورا» ــ بر سر تصاحب کلّه‌ی اسب با هم رقابت می‌کردند. اگر اهالی «راه مقدس» آن را می‌بردند، بر دیوار خانه‌ی شاه قرار می‌دادند؛ و اگر اهالی سوبورا برنده بودند، بر برج ماميليان قرارش می‌دادند. دمِ اسب را می‌بریدند و به سرای شاه می‌بردند و چنان سریع این کار را می‌کردند که خون از آن بر اجاق خانه می‌چکید. سپس، ظاهراً خون را می‌گرفتند و تا بیست‌ویکم ماه آوریل نگه می‌داشتند تا در آن روز باکرگانِ وستا آن را با خون گوساله‌های تودلی که شش روز پیش قربانی شده بودند درآمیزند. این معجون را آن‌گاه بین شبانان توزیع می‌کردند تا برای مصونیت گله‌های خود صرف کنند.

در این مراسم تزیین کلّه‌ی اسب با تکه‌های نان، و مقصود از قربانی، یعنی تضمین خوب شدن محصول، ظاهراً حاکی است که اسب را به عنوان یکی از آن تجسم‌های حیوانی روح غله می‌کشته‌اند که نمونه‌هایی از آن را پیش‌تر ذکر کردیم. رسم بریدنِ دم اسب همانندِ رسمِ بریدن دم گاو نر در آریسیا و قربانی کردن آن برای خوب شدن محصول است. در هر دو رسم در رُم و آریسیا، حیوان ظاهراً نماینده‌ی روح غله است و تصور می‌رود که نیروی بارورِ آن خصوصاً در دُمش قرار دارد. این نکته‌ی اخیر را، چنان‌که اشاره شد، در فولکلور اروپا می‌بینیم. نیز، رسمِ مصون‌سازیِ رمه در بهار با خون اسب را می‌توان با رسمِ خوراندن بافه‌ی ننه کدبانو، دخترک، یا بافه‌ی clyack به صورت علوفه‌ای به اسب در بهار یا به گله در کریسمس، و دادن بافه‌ی یولِ‌گراز به گاوهای شخم‌زن یا اسب‌ها در بهار مقایسه کرد. همه‌ی این اعمال به منظور اطمینان یافتن از نزولِ برکت و رحمتِ روح غله بر مزرعه و خانواده‌ی روستایی و ذخیره کردنِ آن برای سالِ دیگر صورت می‌گیرد.

حال و هوای باستانی این مراسم و همانندهایش در مراسم برداشت محصول در شمال اروپا.

قربانی‌کردن اسب در ماه اکتبر، مشهور به اسبِ اکتبر، در رُم، ما را به ایام قدیم می‌بَرَد که سوبورا، که بعدها بخش پست و فقیری از ابرشهرِ بزرگ شد، هنوز دهکده‌ای بیش نبود و اهالی‌اش در سرِ خرمن رَقابت دوستانه‌ای با همسایگان خود در رُم داشتند که آن زمان

شهرکی روستایی بود. «میدان مارس» که مراسم در آن اجرا می‌شد، در کنار رود تیبر قرار داشت و تا اضمحلال پادشاهی بخشی از قلمرو شاه را تشکیل می‌داد. زیرا گفته می‌شود زمانی که آخرین شاه از رُم رانده شد، در کشتزارهای شاهی در کناره‌ی رود محصول آماده‌ی درو بود اما کسی غله‌ی نفرین‌شده را نمی‌خورد و محصولِ عمل آمده را به صورت پشته‌هایی چنان عظیم به رودخانه می‌انداختند که در آن فصل تابستان که جریان آب کم بود، به صورت جزیره‌هایی در وسط آب درمی‌آمدند. قربانی‌کردن اسب، بدین‌سان، مراسم پاییزیِ کهنی بود که در کشتزارهای متعلق به شاه در پایان برداشت محصول صورت می‌گرفت. دُم و خون اسب، به عنوان اجزای عمده‌ی نماینده‌ی روح غله، را به خانه‌ی شاه می‌بردند و نگهداری می‌کردند؛ درست همچنان که در آلمان خروس خرمن را بر پشت بام یا بر درگاهِ خانه‌ای روستایی میخ می‌کنند، یا در هایلندزِ اسکاتلند آخرین بافه‌ی محصول را، به شکل دخترک، به خانه می‌آورند و بر بالای آتشگاه و اجاق قرار می‌دهند. بدین‌سان، برکت روح غله به خانه و اجاق خانه‌ی شاه نازل می‌شد و از آن‌جا به رعایایش نیز می‌گسترد. همین‌طور در مراسم بهاری و پاییزیِ اروپای شمالی، **دیرک بهار** یا ستون رقص را گاهی در جلوِ خانه‌ی اربابی یا خانه‌ی شهردار برپا می‌کنند و هنگام برداشت محصول آخرین بافه‌ی محصول را به عنوان سرکرده‌ی دهکده برایش می‌آوردند. اما در عین حال که دم و خون نصیب شاه می‌شد، سوبورا، دهکده‌ی مجاور، که بدون شک زمانی چنین مراسمی برای خود داشته است، از روی سپاسگزاری این اجازه را می‌یافت که برای بُردن کلّه‌ی اسب مسابقه دهد. برج ماملیان، که اهالی سوبورا در صورت برنده شدن در مسابقه کلّه اسب را در آن قرار می‌دادند، ظاهراً برج انبارِ خانواده‌ی قدیمی ماملیان، سرکرده‌ی دهکده، بوده است. به این ترتیب اجرای مراسم درِ زمین‌های شاه و در سرای او به نام و به خاطر همه‌ی آبادی‌های مجاور حاکی از وجود دورانی است که هر ناحیه و دهکده‌ای مراسم مشابهی در زمین‌ها و کشتزارهای خود انجام می‌داده است. مدت‌ها پس از آنکه خرمن‌گاه‌های جداگانه‌ی در دهکده‌ها این جشن را مشترکاً در زمین‌های شاه برگزار می‌کردند، احتمالاً در مناطق روستاییِ لاتیوم هر دهکده‌ای آن را همچنان در زمین‌های خود انجام می‌داده است. استبعادی ندارد که فکر کنیم بیشه‌زار مقدس آریسیا، همچون میدان مارس در رُم، احتمالاً صحنه‌ی جشن مشترک برداشت محصول بوده است که در آن اسبی نیز با همان مراسم ابتدایی به خاطر دهکده‌های مجاور قربانی می‌شد. اسب نماینده‌ی روح مصون‌دارنده‌ی درخت و غلات می‌بود، زیرا چنان‌که در مراسمی چون جشن خرمن بهاره (Harvest-May) می‌بینیم، این دو مفهوم با هم درمی‌آمیختند.

فصل ۲۱

خوردنِ خدا

۱

رسمِ خوردنِ غله‌ی تازه به طور آیینی به عنوان پیکرِ روحِ غله.

اکنون دیده‌ایم که روح غله گاهی به صورت انسان و گاهی به صورت حیوان نمودار می‌شود و در هر دو صورت نماینده‌ی آن را بـه طـور آیـینی مـی‌کشند و مـی‌خورند. بـرای یـافتن نمونه‌های واقعی از کشتن نماینده‌ی شخصیِ روح غله طبیعتاً باید به اقوام وحشی رجوع می‌کردیم اما در شام‌های فصل درو در میان روستاییان اروپایی نمونه‌های روشنی از تناول آیینیِ حیوانات به عنوان نمایندگان روح غله می‌توان دید. اما علاوه بر این همچنان‌که انتظار می‌رود خودِ غله‌ی تازه را به عنوان بدن روح غـله مـی‌خورند. در وِرمـلندِ سـوئد هـمسر کشاورز از دانه‌های آخرین بافه قرص نانی به شکل دخترکی می‌پزد، این قرص نان را بین همه‌ی افراد خانه تقـسیم می‌کنند و هـمه از آن مـی‌خورند. در ایـن‌جا قـرص نـان نماینده‌ی روح غله است که به صورت دخترکی مجسم شده. همان‌طور که در اسکاتلند نیز روح غله را چنین مجسم می‌کنند و با دانه‌های آخرین بافه‌ی محصول به شکل زنی نان می‌پزند و آن را دختر (Maiden) می‌نامند. معمولاً گمان مـی‌رود کـه روح غـله در آخرین بافه‌ی محصول نهان است و بنابراین خوردن نانی درست شده از آخرین بافه‌ی محصول خوردن خود روح غله است. همین‌طور در لاپلز فرانسه مردی ساخته از خمیر را از درخت نراد می‌آویزند که در آخـرین ارابـه‌ی مـحصول قـرار دارد. درخت و مـرد ساخته شده از خمیر را به خانه‌ی شهردار می‌آورند و تا اتمام انگورچـینی آن‌جـا نگـه می‌دارند. سپس پایان فصل برداشت را جشن می‌گیرند و شهردار آدمک خمیری را تکه تکه می‌کنند و به مردم می‌دهد که بخورند.

قرص نانی از غله‌ی نو به شکل انسان می‌پزند و می‌خورند.

مراسم خوردنِ غله‌ی نو در بین لیتوانیایی‌های قدیم.

در این نمونه‌ها روح غله به صورت انسان مجسم و خورده می‌شود. در موارد دیگر با آن‌که غله‌ی نو را به صورت قرص نانی به شکل آدم درنـمی‌آورند، بـاز مـراسـم پـرشکوهِ خوردن آن کافی است که نشان دهد این تناول جنبه‌ی آیینی دارد یعنی این‌جا، گوشت روح غله است که خورده می‌شود. برای مثال مراسم و آیین‌های زیـر را روسـتاییان لیـتوانـی در

خوردن غله‌ی نو رعایت می‌کردند. در موقع بذرافشانی پاییزی که همه‌ی غله برداشت و خرمن‌کوبی آغاز شده بود، هر کشاورزی جشنی موسوم به ساباریوس می‌گرفت که معنی‌اش «با هم قاطی کردن یا ریختن» است. نُه مشتِ پر از هر نوع محصول ــ اعم از گندم، جو، جو دوسر، کتان، لوبیا، عدس و غیره ــ برمی‌دارند و هر مشت را به سه قسمت می‌کنند. به این ترتیب بیست‌وهفت حصه از هر غله‌ای برمی‌دارند و روی هم می‌ریزند و قاطی می‌کنند. غله‌ای که بدین منظور مصرف می‌شد می‌بایست از اولین خرمنِ کوبیده و بوجارشده می‌بود و به همین منظور جدا و نگهداری می‌شد. این مقدار از غله را برای پختن قرص‌های کوچک نان به کار می‌بردند و هر یک از اهل خانه یکی برمی‌داشت؛ بقیه را با جو یا جوِ دوسر بیشتری درمی‌آمیختند و آبجو درست می‌کردند. نخستین آبجوِ حاصل از آن را کشاورز، زنش و بچه‌ها می‌خوردند؛ نوبت دوم را خدمتکاران می‌خوردند. وقتی آبجو آماده می‌شد، کشاورز شبی را انتخاب می‌کرد که انتظار ورود غریبه‌ای نمی‌رفت. سپس جلوِ بشکه‌ی آبجو زانو می‌زد تُنگی از عرق برمی‌داشت و بر درپوش بشکه می‌ریخت و می‌گفت «ای زمین بارور، جو و چاودار و همه گونه غلات در بطن خود بپرور.» سپس تُنگ در دست به اتاق نشیمن که زن و بچه‌هایش آن‌جا منتظر او بودند می‌رفت. در کف اتاق خروسی سیاه یا سفید یا خال‌خالی (نه قرمز) و مرغی همرنگ و همزاد قرار داشت که در عرض سال از تخم درآمده بودند. آنگاه کشاورز تنگ در دست زانو می‌زد و خدا را به خاطر محصول شکر می‌کرد و برای خوب شدن محصول در سال بعد دعا می‌کرد. سپس همه دست به دعا بلند می‌کردند و می‌گفتند «ای خدای مهربان، و تو ای زمین، این مرغ و خروس را به دلخواه خود به تو پیشکش می‌کنیم.» بعد کشاورز با ضربات قاشقی چوبی مرغ و خروس را می‌کُشت زیرا نمی‌بایست سرشان را می‌برید. پس از نخستین دعا و پس از کشتن هر یک از طیور یک سوم آبجو را به زمین می‌ریخت. سپس زنش مرغ و خروس را در ظرف تازه‌ای که پیش‌تر به کار نبرده بود می‌پخت. پس از آن بوشلی را سر و ته وسط اتاق می‌گذاشتند و قرص‌های نان و مرغ و خروس پخته را روی آن می‌چیدند. بعد آبجوی تازه را با ملاقه و سه لیوان که قبلاً مصرف نشده بود می‌آوردند. وقتی کشاورز با ملاقه آبجو را در لیوان‌ها می‌ریخت افراد خانواده دور بوشل زانو می‌زد. سپس پدر دعایی می‌خواند و سه لیوان آبجو را می‌نوشید. دیگران نیز چنان می‌کردند. سپس نان‌ها را با گوشت مرغ و خروس می‌خوردند و بعد دوباره آبجو داده می‌شد تا آنکه هر یک از سه لیوان نُه بار خالی شود. نباید غذایی باقی می‌مانْد ولی اگر اتفاقاً چنین می‌شد، آن را صبح روز بعد با همان تشریفات مصرف می‌کردند. استخوان‌ها را جلوِ سگ می‌انداختند که بخورد و اگر چیزی از آن باقی می‌مانْد آن را در آغل زیر تپاله‌ها دفن می‌کردند. این مراسم در آغاز ماه سپتامبر برگزار می‌شد. در آن روز هیچ‌کس نباید ناسزایی می‌گفت.

مراسم رایج در اروپای امروزی هنگام خوردن غله‌ی نو یا سیب‌زمینی نو.

حدود دویست سال پیش یا بیشتر، مراسم چنین بود. امروزه در لیتوانی وقتی سیب‌زمینی تازه یا نان حاصل از غله‌ی نو را می‌خورند همه‌ی افراد حاضر در سر میز موی یکدیگر را می‌کشند که مقصود از آن روشن نیست اما رسم مشابهی مسلماً در بین لیتوانیایی‌های باستان به هنگام مراسم پرابهت قربانی رایج بوده است. بسیاری استونیایی‌های جزیره‌ی اُیسل نانِ پخته از غله‌ی تازه را نمی‌خورند مگر آن‌که اول تکه آهنی را دندان بزنند. در این‌جا آهن آشکارا افسون است و روح غله راکه توی غله است بی‌زیان می‌سازد. در ساترلندشایر امروزی وقتی سیب‌زمینی تازه را از زمین درمی‌آورند همه‌ی خانواده باید آن را دندان بزنند، در غیر این صورت «به ارواحِ درون سیب‌زمینی بی‌حرمتی می‌شود و محصول سیب‌زمینی دیر نمی‌پاید و خراب می‌شود.» در بخشی از یورکشایر هنوز رسم است که اولین خوشه‌ی غله راکشیش باید بچیند و خبردهنده‌ی من معتقد است که این خوشه‌ی غله را در پختن نانِ عشای ربانی مصرف می‌کنند. اگر بخش اخیر مراسم درست گزارش شده باشد (و مشابهت به تمامی مؤید آن است) نشان می‌دهد که عشای ربانی در مسیحیت چگونه آیینی مقدس را که بدون تردید بسی کهن‌تر از مسیحیت است به خود جذب کرده است.

مراسم چرمیس‌های وحشی هنگام خوردن گندمِ نوبر.

در میان چرمیس‌های وحشیِ کرانه‌ی چپِ رود ولگا وقتی می‌خواهند نخستین نانِ پخته شده از گندم تازه را بخورند، همگان در خانه‌ی ریش‌سفید محل گرد می‌آیند، درِ شرقیِ خانه باز است و همه رو به آن سمت دعا می‌خوانند. سپس جادوگر یا کاهن به هرکس پیاله‌ای آبجو می‌دهد که سر می‌کشند، آن‌گاه تکه‌ای از نان به هرکدام می‌دهد که بخورند. سرانجام، جوانان به سوی ریش‌سفیدان می‌روند و در برابرشان تعظیم می‌کنند و می‌گویند «طول عمر برایتان از خداوند مسئلت داریم. خدا توفیق دهد که شکرِ گندم نوبر را سال دیگر هم به جای آریم.» آن‌گاه روز را سراسر به شادی و پایکوبی می‌گذرانند. همه‌ی مراسم، به اعتقاد نویسنده‌ای که آن را وصف کرده است، کمابیش کاریکاتوری از آیین عشای ربّانی [آیین نان و شراب] به نظر می‌رسد. بنا به گزارشی دیگر، هر کدبانوی چرمیس در این موقع، پس از حمام‌کردن، در ظرفی انواع غلات همراه با مالت، کیک و شراب قرار می‌دهد و برابر آفتاب می‌گذارد و بابت نعمت‌هایی که خدایان عطا کرده‌اند شکر و سپاس به جا می‌آورد. اما این بخش از مراسم نه تقدیس گندم نوبر بلکه آیین قربانی و پیشکش است.

مراسم آینوها هنگام خوردنِ ارزنِ نوبر.

می‌گویند آینو* های ژاپن انواع ارزن (گاوَرس) را به نر و ماده تقسیم می‌کنند و آن را با هم «غله‌ی زن و شوهر آسمانی» (Umurek Karukamui) می‌نامند. «بنابراین پیش از کوبیدن ارزن و درست‌کردن کیک از آن برای خوردن همگان، ریش‌سفیدان نخست مقداری از آن برای خود فراهم می‌کنند تا ستایش کنند. آن‌گاه خطاب به آن دعا می‌کنند و به جدّ می‌گویند ای خدای ابدی، ترا می‌ستاییم. امسال بسیار خوب و فراوان روییده‌ای و چه آرد لذیذی

خواهی داشت. به درستی که خوبی. الهه‌ی آتش شاد خواهد شد و ما نیز بسی شادمان خواهیم بود. ای خدای رحیم، ای غله‌ی آسمانی، تویی که مردمان را غذا می‌دهی. اکنون تو را تناول می‌کنم. ترا می‌ستایم و ترا شکر می‌گویم. پس از این دعا و نیایش، همراه با دیگران نانی برمی‌دارند و می‌خورند و از آن پس همگان می‌توانند از ارزن نو برای خود نان بپزند و بخورند. و بدین‌سان با حرمت و نیایش فراوان این نوع طعام به بهروزی و رفاه قبیله‌ی آینو نثار می‌شود. بدون تردید غله‌ای که پیشکش می‌شود سهمی برای خدا است اما خدا جز خود بذر نیست و فقط تا جایی خداست که برای انسان مفید باشد».

آیین‌های خوردنِ برنجِ نوبر در هند.

در بین باداگاها یا برگرها، قبیله‌ی ساکن ارتفاعات نیلگِری در جنوبِ هند، نخستین مشت بذر و نیز نخستین خوشه‌های محصول را کسی موسوم به کورومبار ــ مردی از قبیله‌ی دیگری که برگرها آنان را جادوگر می‌دانند ــ بر خاک می‌افشاند و درو می‌کند. دانه‌های نخستین خوشه را «آن روز آرد می‌کنند، از آن نان می‌پزند و به عنوان نذر نوبرانه، همراه با بقیه‌ی حیوانِ قربانی شده، همراه خانواده می‌خورند و آن را طعام پیشکش و نذر عمومی می‌نامند». در بین کورگ‌های جنوب هند مردی را که باید نخستین محصول برنج را درو کند منجمی برمی‌گزینند. به هنگام غروب خانواده حمام می‌کند و به سر شالیزار می‌رود و در آن‌جا دروگرِ منتخب بغلی ساقه‌ی برنج با داس نو می‌درَوَد و به هرکس دو سه تایی از آن می‌دهد. سپس همگان به محل خرمن می‌آیند. بافه‌ای از برگ و گیاه را با ساقه برنج می‌آرایند و بر ستونی در وسط خرمن‌جا می‌بندند. مقداری مکفی از برنج را می‌کوبند، پاک می‌کنند و آرد می‌کنند تا از آن کیک‌هایی درست کنند که همه‌ی حاضران در خرمن‌جا از آن می‌خورند. سپس به درِ خانه می‌روند و کدبانوی خانه پاهای دروگر را می‌شوید و به او و سپس به بقیه در ظرفی برنجین شیر و عسل و شکر تعارف می‌کند که هرکس سهمی برمی‌دارد. سپس مردی که نخستین ساقه‌ها را درو کرده است با آرد برنج و بارهنگ و شیر و عسل و هفت دانه برنج نوبر و هفت تکه نارگیل و از این قبیل نانی درست می‌کند و بر برگِ آشواتا کمی از آن به هرکس می‌دهد که بخورد. به این ترتیب مراسم تمام می‌شود و دروگر به میان مردم می‌رود. وقتی که او مشغول دروکردن برنج بود کسی حق نداشت به او دست بزند. در بین هندوهای جنوب هند هنگام برداشت محصول برنج جشنی می‌گیرند که **پونگُل** نامیده می‌شود. برنج نوبر را در ظرف نویی و بر آتشی که نیمروز و در روزی که طبق برآورد منجمانِ هندو خورشید وارد مدار رأس‌الجدی می‌شود می‌جوشانند. همگان با دلواپسی به جوشیدن برنج می‌نگرند، زیرا سال پیشِ رو همانند جوشیدن آن خواهد بود. اگر زود و تند بجوشد سال پربرکتی در پیش است و اگر آهسته و آرام بجوشد برعکس. مقداری از برنج تازه جوشیده را به تمثال گانیسه پیشکش می‌کنند، سپس هرکس اندکی از آن برمی‌دارد. در بعضی نقاط جنوب هند جشن محصول تازه را **ناوان** (بذر نو) می‌نامند. با

رسیدن محصول، صاحب زمین تفألی می‌کند و بر سرِ زمین می‌رود و از محصول بهاره پنج یا شش ساقه‌ی جو و از کشت پاییزه ساقه‌ی ارزنی می‌چیند و به خانه می‌برد. آن را تفت می‌دهد و با شکر و کره و لور مخلوط می‌کند. کمی از آن را به یاد خدایان دهکده و نیاکانِ درگذشته بر آتش می‌ریزند و بقیه خوراک خانواده می‌شود. در گیلگیتِ هندوکش پیش از آغاز برداشت محصول گندم، فردی از هر خانواده در تاریک روشنِ هوا، پنهانی مشتی از خوشه‌های گندم تهیه می‌کنند، چندتا از آن‌ها را بر سردرِ خانه می‌زنند و بقیه را صبح فردا تفت می‌دهند و در شیر خیسانده و می‌خورند. آن روز را به خوشی سر می‌کنند و صبح روز بعد برداشت محصول شروع می‌شود.

مراسم چام‌ها به هنگام شخم زدن، بذر افشاندن، دروکردن و خوردن برنج تازه.

چام‌های بین تُوان در هندوچین تا از محصول نوبر به پو-ناگار الهه‌ی کشاورزی پیشکش نکرده و به قصد تبرک از آن نخورده‌اند، محصول خود را درو نمی‌کنند. محصول نوبر را از زمین‌های متبرکِ خاصی به نام Hamou-klêk-laoa یا «زمین‌های کشتِ سرّی» فراهم می‌کنند که کاشتن و دروکردن‌شان با مراسم خاصی همراه است. ظاهراً کشت‌کردن زمین را در آن‌جا جرم می‌دانند و باید مخفیانه صورت گیرد و سپس کفاره داده شود. در روز سعدی در ماه ژوئن، هنگام خروس‌خوانِ اول، دو مرد با گاو و گاوآهن به سرِ زمین متبرک می‌روند و آهسته و در سکوت کامل سه شیار در دور آن ایجاد می‌کنند و دور می‌شوند. سپس هنگام طلوع خورشید صاحب زمین همین‌طور بی‌هوا تو گویی بر حسب اتفاق از آن حوالی عبور می‌کند و با دیدن شیارهای کنار زمین می‌ایستد و وانمود می‌کند که بسیار تعجب کرده است، و فریاد می‌زند «کی دیشب زمین مرا مخفیانه شخم زده است؟» شتابان به خانه برمی‌گردد چندتا مرغ یا بزغاله‌ای می‌کُشد. خواربار و سورساتی فراهم می‌کند و پخت و پز می‌کند، پنج بسته تملول، شمع، دبه‌ای روغن و سه جور آب جلا برمی‌دارد. با این پیشکش‌ها و گاوآهنی بسته به گاوها به سرِ زمین بازمی‌گردد. شمع‌ها را می‌افروزد، خورد و خوراک و سورساتی را که آورده است روی زمین می‌چیند و شروع به ستایش پو-ناگار و دیگر خدایان می‌کند و می‌گوید «نمی‌دانم چه کسی دیشب زمینم را شخم زده است. کسانی را که این کارِ خطا را کرده‌اند ببخشید ای خدایان. این هدایا را بپذیرید. بر ما برکت نازل کنید و رحمت آورید. تحمل کنید تا این کار را به پایان رسانیم.» سپس یکی از سوی خدایان جواب مساعدی می‌دهد «بسیار خوب. شخم کن!» با آب جلا گاوها و خیش و یوغ را می‌شوید. روغن را به خیش می‌مالد و آب تطهیر درست می‌کند و بر خاک می‌پاشد. پنج بسته‌ی تملول را در زمین خاک می‌کند. سپس مشتی برنج در آن سه شیار که آماده است می‌کارد و خواربار و خوردنی‌ها را که آورده است با اطرافیانش می‌خورد. پس از آن‌که همه این مراسم را به جای آورد می‌تواند زمینش را آن‌طور که می‌خواهد شخم زند و بکارد. وقتی برنج چندان رشد کرد که کبوتر بتواند در آن پنهان شود، اردک و تخم‌مرغ و مرغ به خدایان

پیشکش می‌کند و هدایای تازه‌ای را سخاوتمندانه شامل پنج طبق برنج، دو مرغ پخته، دو بطر عرق و پنج بارِ تملول برای پو ـ ناگار و بقیه‌ی خدایان هنگام گل کردن جوانه‌های برنج تدارک می‌بینند. سرانجام وقتی برنج در «زمینِ کشتِ سرّی» رسید پیش از هر زمین دیگری باید درو شود. پیشکش‌های خوردنی همچون مرغ پخته، طبق‌های برنج، نان و شیرینی و مانند آن را روی زمین می‌گسترند. شمع‌ها را روشن می‌کنند و کاهنی، یا اگر او نباشد، خود صاحب زمین خدایان نگهبان را شکر می‌گذارد و از آنان می‌خواهد که بیایند و از طعام‌ها و خوردنی‌هایی که برایشان آماده شده است بخورند. پس از آن صاحب زمین با داسی سه بافه‌ی برنج از وسط زمین درو می‌کند، سه دسته نیز از گوشه‌ی زمین می‌چیند و همه را در سفره‌ای می‌گذارد. این‌ها نوبرانه‌ای است که به پو ـ ناگار، الهه‌ی کشاورزی پیشکش شده است. آن سه دسته برنج را به خانه می‌آورند، سپوس می‌گیرند، می‌کوبند و به الهه پیشکش می‌کنند و می‌گویند «از این نوبرانه بخور ای الهه که تازه درو کرده‌ایم.» بعد این برنج را می‌خورند و کاه و سپوس آن را می‌سوزانند. پس از خوردن نوبرانه‌ی برنج، صاحب زمین آن سه بافه را که از وسط زمین چیده است در آتشِ چوب گرانبهای عقاب دود می‌دهد و از سقف خانه‌اش می‌آویزد که تا فصل کشت بعدی همان‌جا می‌ماند. دانه‌های حاصل از این سه بافه برای کاشتن آن سه شیار در «زمین کشت سرّی» به کار می‌رود. مادام که این مراسم برگزار نشده است نمی‌توان بقیه‌ی محصول برنج آن زمین و زمین‌های دیگر را درو کرد.

مراسم خوردنِ سیب‌زمینیِ هندیِ تازه در اونیتشای نیجر.

مراسم خوردن سیب‌زمینی هندیِ نوبر در اونیتشا* در نیجر را چنین وصف کرده‌اند: هر سرکرده‌ای شش سیب‌زمینی می‌آورد و شاخه‌های نورسته‌ای از نخل می‌چیند و جلوِ در خانه‌اش می‌گذارد؛ سه عدد سیب‌زمینی را کباب می‌کنند و ماهی و جوزِ کولا کنارش می‌گذارند. **لیبیا** یا جادوگر و پزشک محل، سیب‌زمینی بریان را برمی‌دارد و از آن خوراکی می‌سازد و سه قسمت می‌کند. بعد یک تکه‌اش را برمی‌دارد و در دهانِ کسی که می‌خواهد نوبرانه را بخورد می‌گذارد. آن شخص بر بخار سیب‌زمینی داغ فوت می‌کند و سپس همه را در دهان می‌گذارد و می‌گوید از خداوند سپاسگزارم که اجازه داد سیب‌زمینیِ نوبرانه را بخورم؛ سپس آن را با اشتیاق تمام همراه با ماهی می‌جود و فرو می‌دهد.

تقدیس محصول نوبرانه گاهی با نذر و پیشکش کردن آن برای خدایان و ارواح درآمیخته است.

در بعضی از مراسمی که نقل کردیم، از جمله در میان چرمیس‌ها و چام‌ها، تقدیس نوبرانه همراه با پیشکش یا نذرکردن آن‌ها به خدایان و ارواح است و به مرور زمان نذرکردن نوبرانه به تدریج اگر نگوییم جایگزین آیین تقدیس شده، آن را تحت‌الشعاع قرار داده است. همین پیشکش کردن نوبرانه به خدایان یا ارواح را اکنون شاید بتوان تدارکی برای خوردن محصول جدید تلقی کرد؛ نیروهای حاکم سهم خود را دریافت می‌کردند و انسان می‌توانست از بقیه‌ی آن برخوردار شود. چنین نگاهی به نوبر مستلزم آن است که آن را نه دیگر سرشار از حیات خدا بلکه صرفاً هدیه‌ای بدانیم که خدایان به انسان‌ها ارزانی می‌دارند

و او ملزم است که به خاطر آن از خدایانِ ولی‌نعمتش سپاسگزاری کند و بخشی از نعمت‌شان را به خود آنان تقدیم دارد و بازگردانَد. نمونه‌های دیگری از پیشکشی، جدا از مراسم تقدیسِ* نوبرانه، را ذیلاً ذکر می‌کنیم.

۲

مراسم آزتک‌ها در خوردنِ آیینیِ تمثال خمیریِ هوئیت‌زیلوپوچتلی یا ویتزیلیپوزتلی برای درآمیختن با خدا.

رسمِ خوردنِ آیینیِ نان به عنوان بدن خدا را آزتک‌ها پیش از کشف و تسخیر مکزیک به دست اسپانیایی‌ها انجام می‌داده‌اند. سالی دو بار، در ماه مه و دسامبر، تمثالی از هوئیت‌زیلوپوچتلی خدای بزرگ مکزیک یا ویتزیلیپوزتلی را از خمیر درست می‌کردند و سپس تکه تکه می‌کردند و با تشریفات و احترام می‌خوردند. مراسم ماه مه را آکوستای مورخ به همین صورت توصیف می‌کند: «مکزیکی‌ها در ماه مه جشن اصلی خود را به افتخار خدایشان ویتزیلیپوزتلی برگزار می‌کنند و دو روز پیش از این جشن باکره‌هایی که از آنان یاد کردم (که در همان معبد محبوس و منزوی بودند و نوعی زنان مقدس محسوب می‌شدند) مقداری بذر چغندر را با ذرت بوداده مخلوط می‌کردند و با عسل می‌آغشتند و با آن تمثالی به اندازه‌ی بُت چوبیِ خدا می‌ساختند؛ جای چشم‌ها شیشه‌های سبز، آبی یا سفید، و جای دندان‌ها دانه‌های ذرت می‌نهادند و با آرایه‌ها و زیورها می‌آراستند. وقتی ساختن تمثال تمام می‌شد، همه‌ی بزرگان وارد می‌شدند و لباس گرانبها و پرشکوهی همچون پوشش بت اصلی می‌آوردند و به آن می‌پوشاندند. آنگاه تمثال را بر مسندی لاجوردی قرار می‌دادند و با تخت روانی بر دوش می‌گرفتند. صبح روز جشن، ساعتی پیش از دمیدن روز، دختران باکره در لباس سفید و آرایه‌های نو ظاهر می‌شدند، آن روز آنان خواهران خدای خود، ویتزیلیپوزتلی، بودند؛ حلقه‌هایی از دانه‌های برشته و تفت‌داده‌ی ذرت بر سر و بر گردن داشتند که انتهایش را بر بازوی چپ انداخته بودند. گونه‌هایشان سرخاب زده و بازوهایشان از آرنج تا مچ دست پوشیده از پرِ طوطیان سرخ‌رنگ بود. آنگاه مردان جوانی در رخت‌های سرخ و همچون دختران باکره تاج ذرت به سر بُتِ آراسته را بر تخت روانی می‌آوردند و در پای معبد بزرگِ هرمی‌شکل قرار می‌دادند و سپس با نوای نی و شیپور و طبل و کوس از آن پله‌های پرشیب و باریک به بالای معبد می‌بردند. «در این موقع مردم با ترس و احترام فراوان در محوطه‌ی جلوِ معبد جمع می‌شدند. اکنون بُت بر بالای معبد در جایگاهی غرق در گل‌های سرخ که از قبل آماده شده بود قرار داشت. آنگاه مردان جوانی می‌آمدند و بر همه جا، داخل و بیرون معبد، گُل‌های گوناگون می‌پاشیدند و می‌ریختند. در این موقع بود که باکره‌ها از نهان‌گاه خود به درمی‌آمدند و هرکدام تکه‌هایی از آن خمیر بذر چغندر و ذرت تفتیده، از همان که بُت را با آن ساخته بودند، به شکل استخوان‌های بزرگی در دست داشتند.

آن را به مردان جوان می‌دادند و آن‌ها را بالا می‌بردند و در پای بت قرار می‌دادند و چندان می‌انباشتند که دیگر جای خالی نباشد. این تکه‌های خمیر گوشت و استخوان وتیزیلیپوزتلی بود. در این موقع همه‌ی کاهنان قدیم معبد، روحانیان و خادمان و متولیان معبد، به ترتیبِ شأن و مقام و قدمت‌شان (زیرا سلسله مراتب کاهنان سخت رعایت می‌شد) پشت سر هم، در جامه‌های رنگین و آرایه‌های خاص به مناسبت رتبه و مقام خود، با گلبندها بر سر و حلقه‌های گُل بر گردن، پیش می‌آمدند و پشت سرشان خدایان و الهه‌هایی را که می‌پرستیدند، در شکل‌های گوناگون و همه همان گونه آراسته و رنگین، حرکت می‌دادند؛ آن‌گاه همگی در کنار آن تکه‌های خمیر به ترتیب صف می‌بستند و آیین خاصی را با خواندن و رقصیدن برگزار می‌کردند و بدین‌گونه گوشت و استخوان بت بزرگ را تقدیس می‌کردند. این آیین و این مراسم تبرک را سپس برای خدایان دیگر خود نیز به جا می‌آوردند.

خوردنِ آیینیِ گوشت و استخوان‌های ویتزیلیپوزتلی.

آن‌گاه مراسم قربانی شروع می‌شد و مردانی را به همان صورت که گفته‌ایم، و بیش از هر موقع دیگر، قربانی می‌کردند زیرا این بزرگ‌ترین مراسم آیینی آنان بود. با پایان‌گرفتن مراسم قربانی، همه‌ی مردان جوان و دخترانِ باکره، با همان آرایه‌ها و رخت‌ها از معبد بیرون می‌آمدند و به ترتیب رتبه و مقام در کنار هم صف می‌کشیدند و با نوای طبل و ضرب به رقص می‌پرداختند که به حرمت جشن و آیین و به افتخار بت اجرا می‌شد. آن‌گاه عالیقدرترین کاهنان و روحانیان قدیم معبد نیز با آهنگ طبل‌ها به رقص می‌پرداختند و حلقه‌ی بزرگی می‌زدند و جوان‌ها و باکرگان در وسط حلقه می‌ماندند. اکنون همه‌ی اهالی این مراسم شگفت روحانی را تماشاگر بودند. در آن روز قاعده‌ای وجود داشت که همه در سرتاسر آن سرزمین باید به شدت رعایت می‌کردند و آن این بود که در آن روزِ جشن هیچ‌کس نمی‌بایست جز همان نان و عسلی که خدا از آن ساخته شده بود، خوراک دیگری بخورد. آن را می‌بایست در عرض روز خورد و خوردنِ خوراک دیگر جز آن و نیز آب تا نیمروز مجاز نبود؛ زیرا آن را بد یمن می‌دانستند و سرپیچی از آن را توهین به مقدسات تلقی می‌کردند؛ اما پس از پایان یافتن مراسم منع از میان می‌رفت و خوردن همه چیز آزاد بود. در طول جشن و برگزاری مراسم آب را از دسترس کودکان دور می‌کردند زیرا خوردن آب مجاز نبود و اطاعت نکردن از آن خشم خدا را بر آنان نازل می‌کرد و نابود می‌شدند و به این مناسبت آن را به شدت رعایت می‌کردند. با پایان گرفتنِ مراسم رقص و قربانی، لباس‌ها و آرایه‌ها از تن می‌کندند و کاهنان و متولیان معبد بُت خمیرین را برمی‌داشتند و آرایه‌ها و رخت‌هایش را درمی‌آوردند و همراه با خود بتِ چوبی که تقدیس شده بود تکه تکه می‌کردند و بین مردم مثل نان مقدسِ عشای ربانی تقسیم می‌کردند و از بزرگتران شروع می‌کردند و به همه از مرد و زن و کودکان تکه‌ای می‌دادند و آنان با چشمانی پراشک و با ترس و حرمتِ بی‌حد، تو گویی مائده‌ای آسمانی است، آن را می‌گرفتند و با این نیت که

گوشت و استخوان‌های خدا را می‌خورند، در دهان می‌گذاشتند و از این بـابت مـحزون و اندوهگین بودند. آن‌هایی که در خانه بیماری داشتند، سهم آنان را نیز می‌گرفتند و با احترام و احتیاط فراوان برای بیمار می‌بردند.»*

آموزه استحاله‌ی جوهری یا تبدیل جادوییِ نان به‌گوشت و بدن به عقیده‌ی آزتک‌ها و برهمنان باستان.

از این تکه‌ی جالب و شگفت درمی‌یابیم که مکزیکی‌های باستان حتی پیش از ورود مبلغان مسیحی کاملاً با موضوع عبادی و دینی استحاله‌ی جوهری آشنا بوده‌اند* و در آیین‌های باشکوه دینی‌شان بـر مـبنای آن رفـتار مـی‌کردند. آنـان اعـتقاد داشـتند کـه روحانیان‌شان با تقدیس‌کردن نان می‌توانند آن را واقعاً به‌گوشت و تنِ خداوند تبدیل کنند و بدین‌سان هرکسی که از آن نانِ متبرک می‌خورد بـا بـرخـورداری از پـاره‌ای از خداوند خود به نحو اسرارآمیزی با او درآمیخت و یگانه می‌شد. این آموزه‌ی استحاله یا تبدیل جادوییِ نان به‌گوشت و بدن خدا برای آریایی‌های هند باستان نیز بسی پیش از رواج یا حتی ظهور مسیحیت شناخته بوده است. برهمنان آموزش می‌دادنـد کـه نـانِ ساخته از آرد برنج که در مراسم قربانی عرضه می‌شد جایگزین انسان بود و واقـعاً بـا مداخله و عملکرد کاهن روحانی بـه صـورت تـن و بـدن حـقیقی انسـان درمـی‌آمد. می‌خوانیم که «وقتی نانِ برنجی فقط غذای برنج است در حکم موست. وقتی آب در آن ریزند پوست می‌شود. اگر مخلوط کنند، گوشت می‌شود، و آنگاه قوام می‌یابد و تن و گوشت نیز قوام دارد. چون آن را پختند، استخوان مـی‌شود، چـون سـخت مـی‌شود و استخوان نیز سخت است. و چون بر آتش نهند و با کره و روغن درآمیزند، مغز استخوان می‌شود و این صورتِ تکمیل شده‌ی چیزی است که آنان قربانی کردنِ پنج مرحـله‌ای حیوان می‌نامند». اما این دگرگونی‌ها و تـبدیلات قـابل تـوجه کـه هـر روز کـاهنان و روحانیان با نان برنج صورت می‌دادند هیچ ارتباطی با دگرگونیِ خود خدایان در هنگام نخستین برگزاری یک آیین ندارد. زیرا اسب یا گاوِ نری که قربانی می‌شدند به تـرتیب به صورت bos gaurus و gayal درمی‌آمدند؛ گوسفند به صورت شـتر درمـی‌آمد و بـز به‌گونه‌های مختلف گوزن تبدیل می‌شد کـه هشـت پـا داشـتند و شـیر و فـیل را از پـا می‌انداختند. در کّل امر، به نظر می‌رسد لازم نبود که هندوان باستان و مکزیکیان باستان چندان چیزی از شعایر پیشرفته و پالوده‌ترِ کاتولیک بیاموزند.

خوراک مقدس را نباید در تماس با خوراک معمولی آلوده کرد.

اکنون هم‌چنین می‌توان کاملاً دریافت که چرا مکـزیکیان در روز آمـیزش مـقدس بـا خداوند جز همان نان مقدسی که به عنوان گوشت و استخوان خدای‌شـان بـرای آنـان محترم بود چیز دیگری نمی‌خوردند و چرا تا نیمروز از نوشیدن هر چیزی حتی آب نیز خودداری می‌کردند. آن‌ها می‌ترسیدند که خـوردن غـذاهـای مـعمولی بـدون تـردید گوشت و تن خداوند را در شکم آنان آلوده کند. یک چنین ترس پرهیزگارانه‌ای یونانیان بومی جزیره‌ی سمینول را، چنان‌که دیدیم، به این عمل بنیادی‌تر واداشت که پیش از

آن‌که جرئتِ حضور در آیین تقدیس نوبرانه را داشته باشند درون خود را با پاک‌کننده و زداینده‌ی پرقدرتی خالی کنند و بپالایند. هم‌چنین اکنون می‌توان حدس زد که چرا بچه‌های زولو پس از خوردن گوشت گاو سیاه در جشن نوبرانه از خوردن آب تا روز دیگر محروم و ممنوع بودند.

رسم کشتن خدا، هوئیتزیلوپوچتلی، در تمثالش و سپس خوردن او در بین آزتک‌ها.

در جشنواره‌ی انقلاب زمستانی در دسامبر، آزتک‌ها نخست خدای خود، هوئیتزیلوپوچتلی، را در تمثال آن می‌کُشتند و سپس در ضمن مراسم می‌خوردند. تمثالی از خداوند به شکل مردی، از انواع بذرها که با خون کودکان آن را به صورت خمیری درآورده بودند، برای استفاده در این آیین مهم و پرهیبت ساخته می‌شد. استخوان‌های خدا را با تکه‌های چوب اقاقیا نشان می‌دادند. این تمثال را در محراب اصلی معبد قرار می‌دادند و در روز جشن شاه برایش عود و کندر می‌سوزانید. فردای آن روز، سحرگاه، آن را پایین می‌آوردند و در وسط تالار بزرگی قرار می‌دادند. سپس کاهن که نام هوئیتزیلوپوچتلی را بر خود داشت و در نقش او فرو رفته بود، تیری نوک‌تیز برمی‌داشت و بر سینه‌ی آن تمثال خمیرین فرو می‌کرد و چند بار می‌گرداند. این عمل را «کُشتن خداوندْ هوئیتزیلوپوچتلی برای خوردنِ بدن او» می‌نامیدند. یکی از کاهنان قلب تمثال را درمی‌آورد و به شاه می‌داد تا بخورد. بقیه‌ی تمثال را تکه‌تکه می‌کردند و از آن به خوردِ همه‌ی مذکرها از کوچک و بزرگ، تا پسرک توی گهواره می‌دادند. اما هیچ زنی نباید به آن لب می‌زد. این آیین را **تئوکوالو** می‌نامیدند که یعنی «خدا خورده می‌شود».

آیینِ یگانه شدن با خدا با خوردن تمثال او و در بین بومیان هوئیچولِ مکزیک و مالاهای جنوب هند.

آیینِ یگانه شدن با خدا با خوردنِ تمثال او تا همین اواخر بین بومیان هوئیچول در مکزیک برقرار بود. در دره‌ی باریکی، در پای صخره‌ی سرخی بیرون زده از کمرکشِ کوه، آنان معبد کوچکی با بامِ گالی‌پوش برای خدای آتش داشتند و در این‌جا تا سال‌های اخیر تمثال کوچکی از آن خداواره به شکل انسان وجود داشت که آن را با گِلی ساخته از خاکستر کوه آتشفشان پرداخته بودند. بت بسیار کثیف و آغشته به خون بود و در سمت راست آن سوراخی وجود داشت که حاکی از ایمان و زهد پرستندگانش بود. زیرا آنان معتقد بودند که قدرت شفابخشیدن و علم به اسرار نهان با خوردن اندکی از بدن مقدس خدا حاصل می‌شود و، به این سبب، شمن‌ها یا جادوگران و پزشکان قبیله که به این توانایی‌ها نیازمند بودند و برخورداری از این قدرت را برای حفظ حرفه‌ی خود لازم می‌دیدند، به معبد پناه می‌آوردند و با پیشکش‌کردن طعامی یا کاسه‌ای نذری، با ناخن خود تکه‌هایی از بدن خدا را می‌تراشیدند و می‌کندند و فرومی‌بلعیدند. پس از این‌گونه یگانگی و آمیزش با خدا می‌بایست پنج ماه از خوردن نمک و هرگونه آمیزش جنسی با زنان خود پرهیز می‌کردند. هم‌چنین، مالاها، کاستی از پاریاهای جنوب هند، با خوردن تمثالِ الههْ سونکالاما با او درمی‌آمیزند. آمیزش با ازدواج میسر می‌شود. تمثالی از الهه را با برنج *gram* سبز که با هم

پخته شده‌اند می‌سازند و با گل و گُلبند و زیورها و نمادهای دینی دیگری می‌آرایند. برایش برنج و کُندر و کافور و نارگیل پیشکش و قوچ یا بز نری برایش قربانی می‌کنند. پس از آن‌که مراسم قربانی انجام یافت همه در سکوت محض در جلوِ تمثال به خاک می‌افتند، سپس آن را تکه تکه می‌کنند و به هرکس تکه‌ای می‌دهند که فروبلعد. بدین طریق، آن‌ها مسلماً معتقد بودند که از ذات قدوسیِ الهه برخوردار می‌شوند زیرا بدن تکه‌تکه‌شده‌ی وی در شکم آنان جای گرفته است. در اروپا کلیسای کاتولیک برای برخوردار ساختنِ مؤمنان از نعمتِ وصف‌ناپذیرِ تناولِ وجودِ **طفل** و **مادر** او به چنین وسیله‌ای متوسل شده است. به این منظور تمثال و تصاویر حضرت مریم را در مواد قابل حل و بی‌زیانی نقش می‌کنند و به صورت ورقه‌های کوچکی چون تمبر پُست می‌فروشند. مؤمن مسیحی هرقدر که نیاز داشته باشد از این آثار و نقوش مقدس می‌خرد و یکی یا چندتا از آن را با غذا یا آب می‌خورد. این عمل خاص فقرا یا جاهلان نیست. کنت فن هوئنزبروک و مادر پارسایش حسب معمول مقادیری از خدا و مادرش را با غذای خود می‌خوردند*.

رسم کاتولیکیِ خوردنِ تمثال‌های حضرت مریم.

۳

کنون می‌توانیم درباره‌ی این ضرب‌المثل که «در آریسیا **مانی** زیاد است»* توضیحی بدهیم. نان‌هایی به شکل آدم می‌پختند که رُمی‌ها آن را مانی (maniæ) می‌نامیدند و به نظر می‌رسد این نوع به خصوص در آریسیا پخته می‌شد. آن‌وقت، مانیا، که نام این نان‌ها بود، نام **مادر** یا **مادربزرگ ارواح** نیز بود که در جشنواره‌ی **کومپیتالیا** تمثال‌های پشمیِ مردان و زنان به او اهدا می‌شد. این تمثال‌ها را بر درِ همه‌ی خانه‌ها می‌آویختند؛ برای هر فرد آزادِ خانه یک تمثال و برای هر برده تمثالی از نوع دیگر وجود داشت. علت این بود که معتقد بودند در این روز ارواح مردگان می‌آیند و به گردش می‌پردازند و امیدوار بودند که ارواح از روی نیکدلی یا صرفاً از روی بی‌توجهی تمثال‌های روی در را به جای آدم‌های زنده‌ی خانه‌ها با خود ببرند. در روایات هست که این تمثال‌های پشمی جایگزین رسم قدیم‌تری شده بود که قربانی‌کردن انسان‌ها بود. از روی اطلاعات پراکنده و نامطمئن نمی‌توان با اعتماد کامل چیزی گفت اما به نظر می‌رسد بتوان حدس زد که آن نان‌های به شکل انسان، که ظاهراً در آریسیا می‌پختند، نان مقدس بوده است و در ایام قدیم، زمانی که فرمانروای آسمانیِ بیشه‌زار را هر سال می‌کُشتند، نان‌ها، همچون تندیس‌های خمیریِ خدایان در مکزیک، هند و اروپا به شکل او پخته می‌شد و آن را پرستندگان وی به شکل آیینی می‌خوردند. آیین‌های مقدس مکزیکی به افتخار هوئیتزیلوپوچتلی نیز با قربانی‌کردنِ انسان‌ها همراه بود. این روایات که بنیان‌گذار بیشه‌زار مقدسِ آریسیا مردی به نام **مانیوس** بوده است که **مانی‌ها** همه

نانِ موسوم به مانی که در آریسیا می‌پختند.

در جشنِ کومپیتالیا در رُم، تمثال‌های پشمی به مانیا، مادر یا مادربزرگ ارواح اهدا می‌شد.

نان‌های آریسیا شاید نانی آیینی بود که شبیه فرمانروای بیشه‌زار پخته می‌شد.

اخلاف اویند، بدین ترتیب اسطوره‌ای اتیمولوژیک می‌شود که برای توضیح‌دادن نام maniæ برای نان‌های مقدس و آیینی به‌کار می‌رود. یادآوری کمرنگی از رابطه‌ی اولیه‌ی نان‌ها با قربانی‌کردن انسان‌ها را شاید در این داستان بتوان دید که تمثال‌هایی که در جشن **کومپیتالیا** به مانیا هدیه می‌شد جایگزین قربانی‌کردن انسان‌ها بوده است.

فصل ۲۲

گوشت‌خواری

رسمِ کُشتن و خوردنِ روحِ غله به طورِ آیینی.

کُشتن خدا را اکنون در بین مردمانی که به جامعه‌ی کشاورزی رسیده‌اند پی‌گرفته‌ایم. دیدیم که روحِ غله یا سایر محصولات کشاورزی معمولاً به شکل انسان یا حیوان نشان داده می‌شود و در بعضی جاها هر سال کشتنِ نماینده‌ی خدا به شکل انسان یا حیوان رواج یافته است. یکی از دلایلِ کُشتنِ نماینده‌ی روح غله را به طور ضمنی در بخشی از این اثر بیان کردیم: می‌توان چنین انگاشت که قصد از این عمل دور داشتن او (که اغلب مؤنث است) از ضعف و سستیِ دوران پیری، با انتقال‌دادنِ روح در عین چالاکی و برازندگی‌اش به جانشینی جوان‌تر و قوی‌تر بود. غیر از ضرورت تجدید و تقویتِ قدرت خدایی وی، مرگِ روحِ غلّه در دمِ داس و قداره‌ی دروگران شاید اجتناب‌ناپذیر بود و پرستندگان وی نیز شاید ناگزیر از قبولِ این ضرورتِ غم‌انگیز بوده‌اند. اما رسمِ رایجِ خوردنِ خدا را به طورِ آیینی، چه در شکل انسان یا حیوانی که نماینده‌ی آن خداست و چه در شکلِ نانی پخته شده به شکل انسان یا حیوان، هم دیدیم. دلیلِ این‌گونه تناولِ بدن خدا از دیدگاه انسان بدوی خیلی ساده است. انسان وحشی عموماً معتقد است که با خوردن گوشتِ حیوان یا انسان نه‌تنها خصوصیات جسمانی بلکه حتی خصوصیات اخلاقی و فکریِ خاصِ آن حیوان یا انسان را کسب می‌کند. از این رو وقتی موجودی خدا انگاشته می‌شود، وحشیِ ساده‌لوح طبیعتاً می‌خواهد بخشی از الوهیت او را همراه با گوشت تن او از آنِ خود کند. بهتر است این باور عمومی به کسب انواع فضایل و رذایل از طریق گوشت حیوان را، حتی وقتی چنین انگاشته نمی‌شود که غذا از گوشت و خون خدا تشکیل شده است، با مثال‌هایی تشریح کنیم. این آموزه بخشی از نظام جادوی سمپاتیک یا هومیوپاتیک را تشکیل می‌دهد که به شعبه‌ها و شاخه‌های متعددی تقسیم شده است.

اعتقاد انسانِ وحشی به این‌که با خوردنِ حیوان یا انسان خصوصیاتِ آن حیوان یا انسان به او منتقل می‌شود.

اعتقاداتِ بومیانِ آمریکایی درباره‌ی خاصیتِ جادویی هومیوپاتیک در گوشت حیوانات.

مثلاً، کریک‌ها، چروکی و قبایل خویشاوند بومیان آمریکای شمالی «معتقدند که طبیعت دارای این خاصیت است که در انسان و حیوان از راه غذایی که می‌خورند یا چیزهایی که از راه حواس درک می‌کنند به آنان تزریق می‌شود. آنکه گوشت گوزن می‌خورد به لحاظ بدنی چالاک‌تر و خردمندتر از کسی است که گوشت خرسِ زمخت و خام‌دست یا

گوشت طیورِ بی‌دفاع و فضله‌ساز یا چارپایان اهلی و رام، یا خوکِ تن‌پرور مصرف می‌کند. به همین علت بعضی از پیرمردان آنان می‌گویند که سابقاً بزرگ‌ترین رؤسای قبیله‌شان در غذاخوردن خود یک قانون کلّیِ ثابت را رعایت می‌کردند و به ندرت گوشت حیوانی را می‌خوردند که زشت و زمخت بود یا سنگین و کُند حرکت می‌کرد و اعتقاد داشتند که با خوردن گوشت آن‌ها همان خصوصیات به آنان القا می‌شد و آن‌ها را در وظایف نظامی و اجتماعی و دینی‌شان با نقصان و سستی و کاهلی مواجه می‌کرد.» بومیان زاپاروی اکوادور «در اغلب موارد، مگر از روی ضرورت، گوشت دیرهضم و ناگوار، مثل گوشت تاپیر و گراز نمی‌خورند بلکه به گوشت پرنده و میمون و گوزن و ماهی و جز آن راغب‌ترند، اصولاً به این سبب که می‌گویند گوشت سنگین و دیرهضم آن‌ها را مثل همان حیوانات لخت و سنگین بار می‌آوَرد و چالاکی را از آن‌ها سلب می‌کند و دیگر نمی‌توانند از پس تعقیب شکار برآیند.» همین‌طور، بعضی از بومیان برزیل گوشت آن حیوانات وحشی، پرنده و ماهی را که آهسته می‌دوند، می‌پرند و شنا می‌کنند، نمی‌خورند وگرنه با خوردن گوشت آنان چالاکی خود را از دست می‌دهند و نمی‌توانند از دست دشمنان‌شان فرار کنند. بومیان جزایر کارائیب گوشت خوک نمی‌خورند زیرا خوردن آن باعث می‌شود که چشمان‌شان مثل چشم خوک کوچک و تنگ شود؛ از خوردن گوشت لاک‌پشت نیز امتناع می‌کنند زیرا می‌ترسند که همچون او سنگین و خرفت گردند. در بین فان‌های آفریقای غربی مردان در اوان زندگی به همین دلیل گوشت لاک‌پشت نمی‌خورند؛ معتقدند که اگر چنین کنند چالاکی و گریزندگی پاهاشان از بین می‌رود. اما پیرمردها می‌توانند گوشت لاک‌پشت بخورند زیرا چون قدرت و دوندگی و چالاکی خود را از دست داده‌اند گوشت آن حیوانِ سنگین و کُندرو آسیبی به آنان نمی‌رسانَد. بعضی از چیریگوانوهای شرقِ بولیوی به گوشت ویکونیا[1] دست نمی‌زنند زیرا فکر می‌کنند که اگر گوشت آن را بخورند کاملاً مانند ویکونیا می‌شوند. از سوی دیگر، ابی‌پون‌های پاراگوئه گوشت پلنگ [جاگوار] می‌خوردند تا شجاعت و جسارت حیوان را کسب کنند. در واقع می‌گویند تعداد جاگواری که به این مصرف می‌رسید بسیار زیاد بوده است و آنان به همین دلیل مشتاقانه گوشت گاو نر، گوزن نر، گراز و مورچه‌خوار می‌خوردند و فکر می‌کردند که با هرچه بیشتر خوردن گوشت این‌گونه حیوانات شجاعت و چالاکی و قدرت‌شان بیشتر می‌شود. از سوی دیگر، همگی از فکر خوردن گوشت مرغ و ماکیان، تخم‌مرغ، گوسفند، ماهی و لاک‌پشت می‌ترسیدند زیرا معتقد بودند که این‌گونه غذاها موجب تنبلی و بی‌حالی در بدن و ترس و بزدلی در روح و روان آنان می‌شود. بومیان تامپسن در کلمبیای بریتانیا دلِ مرغ نمی‌خورند و نمی‌گذارند

۱. پستانداری از خانواده‌ی شتر در آمریکای جنوبی.

سگ‌هایشان گوشت پرنده بخورند. وگرنه خودشان نیز مثل پرنده و ماکیان ابله و سبک‌سر می‌شوند.

وقتی، بومی در واگوگو مستعمره‌ی آلمان در آفریقای شرقی شیری را می‌کشد قلب او را می‌خورد تا مثل شیر شجاع شود؛ اما فکر می‌کند که خوردن دلِ مرغ او را ترسو خواهد کرد. در بین جالوها، قبیله‌ی سیاهانِ نیلوتی، جوانان گوشت پلنگ می‌خورند تا در جنگ جسور و نترس گردند. جنگاوران بومیِ جنوب شرقی آفریقا گوشت شیر و هم‌چنین گوشت یوزپلنگ را گاهی می‌پزند و می‌خورند، به این امید که به این ترتیب چون شیر شجاع و جسور شوند. وقتی زولوها عزم جنگ می‌کنند، گوشت آغشته به پودر تهیه شده از گوشت خشکیده‌ی حیوانات مختلف مانند شیر و پلنگ و فیل و مار و امثال آن را می‌خورند و معتقدند که به این وسیله شجاعت و جسارت و سایر خصوصیات آن حیوانات را کسب می‌کنند. گاهی اگر زولویی حیوان درنده‌ای مثلاً پلنگی را بکشد، خون حیوان را به بچه‌هایش می‌نوشاند و قلب‌اش را می‌پزد و به خوردشان می‌دهد و انتظار دارد که به این ترتیب شجاع و نترس و جسور بارآیند. اما دیگران معتقدند که این خطرناک است، زیرا این عمل ممکن است شجاعت بدون احتیاط و دوراندیشی به بار آورَد و باعث شود که انسان بی‌محابا به کام مرگ فرورود. در بین وابوندای در آفریقای شرقی قلب شیر یا پلنگ را می‌خورند تا قوی و جسور شوند. در آفریقای مرکزیِ بریتانیا بومیانی که می‌خواهند شجاع و نترس شوند گوشت و به خصوص قلب شیر می‌خورند، در حالی که آدم‌های شهوتران بیضه‌ی بُز می‌خورند. در بین سوک‌های آفریقای شرقیِ بریتانیا، چربی و قلب شیر را گاهی به بچه‌ها می‌خورانند تا مگر قوی و جسور گردند اما بچه نباید بداند چه می‌خورد. زنان عربِ آفریقای شمالی به پسرهای‌شان تکه‌ای از قلب شیر می‌خورانند تا نترس و شجاع گردند. بع‌بع‌گوهای آفریقای غربی فکر می‌کنند که گوشت فیل موجب قدرت و توانایی می‌شود. جنگاورانِ وایاگا، پیش از رفتن به جنگ، معجونی جادویی می‌نوشند که غالباً از تراشه‌ی شاخ و پوست کرگدن و آبجو ساخته می‌شود؛ تصور می‌کنند که به این وسیله قدرت و زور حیوان به آن‌ها منتقل می‌شود. وقتی در اتراق‌گاهِ زولو بیماری خطیری بروز کند، جادوگر استخوان سگِ بسیار پیری یا استخوانِ گاو نر یا ماده یا دیگر حیوانِ پیری را برمی‌دارد و بین افراد سالم و بیمار پخش می‌کند به این قصد که آن‌ها نیز همانند حیوانی که استخوانش را خورده‌اند عمر درازی بکنند. هم‌چنین در بین ایسون‌ها، جادوگر قبیله، مدیا، برای جوان‌کردنِ آدم پیر، در رگ او عصاره‌ی جگر گوزن کهنسال و سرِ کلاغی که به اندازه‌ی نه نسل از آدم‌ها عمر کرده بود تزریق می‌کند*. در عهد باستان گوشت گوزن و کلاغ را به نیت‌های دیگری جز طولانی‌کردن عمر نیز می‌خوردند. چون گمان بر این بود که گوزن تب نمی‌کند، برخی زنان صبح‌ها معمولاً تکه‌ای گوشت گوزن می‌خوردند و

اعتقاد کهن به جادوی هومیوپاتیکِ گوشت حیوانات.

می‌گویند به همین سبب سال‌ها بی‌آن‌که تبی بر آنان عارض شود می‌زیستند؛ گوشت فقط وقتی اثرش را از دست می‌داد که حیوان را با ضرباتی چند و نه با یک ضربه کشته باشند. هم‌چنین پیشگویان باستان سعی می‌کردند با فرو بلعیدن اعضای مهمِ پرندگان و وحوش خوش‌یمن نیروی پیشگویی خود را تقویت کنند. مثلاً فکر می‌کردند که با خوردن قلب کلاغ یا موش کور یا عقاب روح پیشگوی حیوان همراه گوشت وارد بدن آنان می‌شود.

اعتقاد دایاک‌ها و آینوها به جادوی هومیوپاتیکِ گوشتِ حیوانات.

در بین دایاک‌های بورنئوی شمال غرب، مردان جوان و جنگاوران نباید گوشت گوزن بخورند زیرا این خورشت همچون گوزن جبون‌شان می‌کند، اما زنان و مردان بسیار پیر در خوردن آن آزادند. با این حال در بین کایان‌های همان ناحیه که درباره‌ی خوردن گوشت گوزن همان اعتقاد را دارند، از این خوراک خطرناک تناول می‌کنند مشروط بر این‌که در هوای آزاد پخته شود زیرا تصور می‌کنند که در این صورت روح جبونِ حیوان بیدرنگ به درون جنگل می‌گریزد و وارد بدن خورنده‌ی طعام نمی‌شود. آینوهای ژاپن فکر می‌کنند که سمور آبی حیوان بسیار فراموشکاری است و غالباً آدم کم‌حافظه را «کلّه سمور» می‌نامند. از سوی دیگر معتقدند که قلبِ هُدهُد پر از دانایی است و این پرنده در گفتار بسیار فصیح است. بنابراین وقتی کشته می‌شود باید بیدرنگ قلبش را درآورد و پیش از آن‌که سرد شود یا آسیب دیگری بدان برسد آن را فرو بلعید. اگر کسی آن را به این صورت ببلعد بسیار زبان‌باز و خردمند می‌شود و می‌تواند با همه‌ی مخالفان و حریفان خود مباحثه و مشاجره کند. در شمال هند مردم گمان می‌کنند اگر کسی چشم جغد را بخورد چون جغد می‌تواند در تاریکی ببیند.

آشامیدن و خوردنِ خون و گوشت، به خصوص قلب مردگان، برای کسب خصایص خوبِ آن‌ها.

نیز، گوشت و خونِ شخص مرده را برای برخورداری از شجاعت، خرد یا سایر صفاتی که در او وجود داشت یا گمان می‌رفت جایشان در فلان عضو بدن اوست غالباً می‌خوردند و می‌نوشیدند. بدین‌سان در بین قبایل کوه‌نشین جنوب شرقی آفریقا مراسمی هست که در ضمن آن جوانان به دنیای مردان پا می‌گذارند و جای خود را پیدا می‌کنند. جزو آیین‌های پاگشایی نیز مراسمی هست که برای القای دلاوری، خردمندی و سایر صفات مطلوب به نوجوانان برگزار می‌شود. وقتی دشمنی که به شجاعت شهره است کشته می‌شود، جگرش را که جایگاه شجاعت او محسوب می‌شود، گوش‌هایش را که گمان می‌رود جایگاه هوشمندی است و پوست پیشانی‌اش را که جایگاه تدبیر و دوراندیشی به نظر می‌رسد، بیضه‌هایش را که محل قدرت او دانسته می‌شود و اندام‌های دیگر را که منشأ سایر فضایل اوست از بدنش جدا می‌کنند و چندان می‌سوزانند تا خاکستر شود و آن را به دقت در درون شاخ گاوی محفوظ نگه می‌دارند و در ضمن آیین‌هایی که در مراسم ختنه‌سوران اجرا می‌شود با مواد و ترکیبات دیگری درمی‌آمیزند و به صورت خمیری درمی‌آورند که شیخ و ریش‌سفید قبیله به جوان‌ها می‌دهد تا در دهان بگذارند. گمان می‌رود که به این وسیله

قدرت، شجاعت، دانایی و سایر خصایص مطلوبِ شخصِ مقتول بـه آن جـوان‌هـا مـنتقل می‌شود. باسوتوهای کوه‌نشین وقتی دشمنی بسیار شجاع را بکشند بـیدرنگ قـلب‌اش را درمی‌آوردند و می‌خورند زیرا تصور بر این است که دلاوری و قدرت وی را در نبرد به آن‌ها انتقال می‌دهد. در پـایان جـنگ رئـیس قـبیله مـردی را کـه چـنین دشـمنی را کشـته است فرا می‌خواند و پزشک ـ جادوگر قبیله دارویی به او می‌دهد که وی با غذایش آن را می‌خورد. پس از گذشت سه روز او باید تنش را در آب جاری بشوید و با گذشت ده روز می‌تواند پیش زنان و بچه‌هایش بازگردد. بدین‌سان، جنگجوی اُوامبو به هنگام جنگ قلب دشمنی را کـه کشته است درمی‌آورد و می‌خورد و معتقد است که به این وسیله شجاعت مقتول به او منتقل می‌شود. عمل و اعتقاد مشابهی در بین برخی قبایل آفریقای مرکزی بریتانیا، به خـصوص آنگونی، وجود دارد. این قبیله‌ها هم‌چنین مرده را مثله مـی‌کنند و انـدام‌هـای قـطع‌شده را می‌سوزانند و خاکستر می‌کنند. سپس آن را در غذایی آبکی یا حلیمی می‌ریزند و «باید بـا دست آن را بردارند و در دهان بریزند و همچون غذای معمولی نخورند، تا به جنگجویان شجاعت، تدبیر، استقامت، صـبر، شکـیبایی و دانـایی بـدهد.» در زمـان‌های قـدیم وقـتی جنگجوی ناندی دشمنی را می‌کشت معمول بود که تکه‌ای از قلب مقتول را بخورد تا شجاع گردد. واگوگویِ آفریقای شرقیِ آلمان نیز همین کار را به همان نیت انـجام مـی‌داد. وقـتی سر چارلز مک‌کارتی را در ۱۸۲۴ آشانتی‌ها کشتند، می‌گویند که فـرماندهان سـپاه آشـانتی قلبش را خوردند تا مگر به این وسیله شجاعت او را از آنِ خود کنند. گوشت تنش را خشک کردند و هر تکه‌ای از آن را به همین مـنظور بـه جـنگجویان زیـردست خـود دادنـد و استخوان‌هایش مدت‌ها به عنوان فتیش‌های قبیله در کوماسی نگـهداری مـی‌شد*. در بین یوروبا کاهنان خـادمِ اُگـون، خـدای جـنگ، مـعمولاً قـلب انسـان‌های قـربانی را درمی‌آورند، خشک می‌کنند و به صـورت گـرد درمـی‌آورند و بـا مشـروب مـخلوط می‌کنند و به‌کسانی که خواهان و طالب شجاعت‌اند می‌فروشند و آنان با این تصور که بسیاری از فضایل آن شخص را که در قلب او جـا دارد بـا خـوردن مـعجون صـاحب خواهند شد آن را می‌آشامند.

خوردنِ اعضای دیگر مردگان برای کسب خصایل او.

اما در عین حال که قلب انسان را بدین‌گونه عموماً به خاطر کسب خصایص صـاحب اصلی آن می‌خورند، چنان‌که دیدیم، قلب تنها عضو بدن نیست کـه بـه ایـن مـنظور از آن استفاده می‌شود. مثلاً در کالدونیای جدید برنده‌ی جنگ معمولاً جنازه‌ی حـریف خـود را می‌خورد. «نه بدان سبب که خوردن گوشت انسان را خوش می‌دارد بلکه برای آن‌که به این وسیله بخشی از شجاعت او را به خود انتقال دهد.» در بین قبایل سـاکـن در مـری‌بورو در کوئینزلند وقتی مردی در نبرد آیینی کشته می‌شود رسم بود که دوستانش او را پوست بکنند و بخورند تا به این وسیله خصایص و فضایل جنگاورانه‌اش به آنان منتقل گردد. جنگاورانِ

قبیله‌ی تدورا و ناگاریگو در جنوب شرقی استرالیا عادت دارند دست‌ها و پاهای دشمنان کشته شده‌ی خود را بخورند و معتقدند که به این وسیله برخی از خصایل و شجاعت او به آنان منتقل خواهد شد. در قبیله‌ی دی‌یری در مرکز استرالیا وقتی مأموران کاملاً سازمان‌یافته‌ی اعدام فردی را محکوم کردند و کشتند، سلاح‌هایی را که با آن حکم اجرا شده بود در کاسه‌ی چوبی کوچکی شستند و بزرگان قبیله مایع خون‌آلود را به شیوه‌ی تجویزشده، در حالی که مجریان اعدام به پشت خوابیده بود، در دهان آنان ریختند. گمان بر این بود که با این عمل قدرت آنان و شجاعت و جرئت‌شان برای ایفای وظیفه در آینده دو برابر می‌شود. کامیلاروی‌ها در نیو ساوث‌ویلز، جگر و هم‌چنین قلب مرد دلیری را می‌خورند تا شجاعتش را کسب کنند. در تانکن نیز خرافه‌ی رایجی هست که جگر مردی دلیر را هرکس بخورد شجاعت او را صاحب می‌شود. بدین‌سان وقتی یک مبلّغ مسیحی کاتولیک را در ۱۸۳۷ در تانکن گردن زدند، قاتلش جگر قربانی را درآورد و تکه‌ای از آن را خورد و جنگجوی دیگر سعی می‌کرد قسمت دیگری از آن را ببلعد. چینی‌ها به همین قصد کیسه صفرای راهزنان مشهوری را که اعدام شده بودند می‌خورند. دایاک‌های ساراواک عادت دارند کف دست‌ها و گوشت زانوهای مقتول را می‌خورند به نیّت این‌که دست‌ها و زانوهای خودشان قوی و استوار گردد. تولالاکی‌ها، شکارچیان مشهور کلّه‌ی انسان در سلب مرکزی، خونِ قربانیان خود را می‌آشامند و مغزش را می‌خورند تا مگر دلیر گردند. ایتالون‌های جزایر فیلیپین خونِ دشمنانِ کشته شده‌ی خود را می‌آشامند و قسمتی از پشت جمجمه و اندرونه‌ی او را خام می‌خورند تا شجاعت آنان را کسب کنند. به همان دلیل افوگائوها، قبیله‌ی دیگری در فیلیپین، مغز سرِ دشمنان‌شان را فرو می‌بلعند. ماتوانا رییس قبیله‌ی مشهور زولو کیسه‌ی صفرای سی رییس قبیله را پس از تار و مار کردن قبایل‌شان بلعیده بود به این گمان که با این عمل قوی و دلیر خواهد شد. تصور یک زولو این است که با خوردن وسط پیشانی و ابروی دشمن قدرت خیره شدنِ رو در رو به حریف را کسب می‌کند. در جزیره‌ی تور یا وَریور در تنگه‌ی تورِس، مردان عرقِ تن جنگاوران نامدار را می‌چشند و تراشه‌هایی از ناخن‌های‌شان را با خون انسان مخلوط می‌کنند و می‌خورند. این عمل او را «قوی می‌کند، چون سنگ؛ بی‌باک و نترس.» در ناگیر، جزیره‌ی دیگری در تنگه‌ی تورِس، برای دلیرکردنِ پسران جنگجویی چشم و زبانِ مردی را که کشته است درمی‌آورد و پس از کوبیدن و خردکردن آن‌ها با ادرار خود مخلوط می‌کنند و به خورد پسر می‌دهد که با چشمان بسته و دهان باز بین پاهای جنگجو نشسته است. اهالی میناهاسا در سِلب پیش از هر نبردی موی دشمنِ کشته شده‌ی خود را در آب می‌جوشانند تا عصاره‌ی دلیری‌اش را بگیرند و سپس این جوشانده را به جنگجویان می‌خورانند. در نیوزیلند «رییس قبیله **آتوا** (خدا) بود اما خدایان قدرتمند و بی‌قدرت وجود داشتند و هرکدام طبیعتاً می‌خواستند خود

را قوی سازند؛ بنابراین در پی آن بودند که روح دیگران را نیز از آنِ خود کنند. پس وقتی جنگاوری سرکرده‌ای را می‌کشت بیدرنگ چشمانش را درمی‌آورد و می‌بلعید، تصور بر این بود که **آتواتونگا** یا الوهیت در چشم‌ها قرار دارد. بنابراین او نه فقط جسم دشمن را نابود می‌کرد بلکه روحش را نیز صاحب می‌شد و در نتیجه هرچه بیشتر از سرکردگان می‌کُشت الوهیت‌اش زیادتر می‌شد.»

وحشیان با خوردن خونِ دشمنانِ مرده‌ی خویش گاهی قصد دارند با آن‌ها پیمان مودت ببندند.

هرچند برای ما شاید عجیب به نظر آید، یکی از انگیزه‌های جنگجوی وحشی در خوردن گوشت یا آشامیدن خونِ دشمنی که کشته بود، ظاهراً این بوده است که مگر بتواند به این وسیله پیمان مودّت و برادریِ ناگسستنی با قربانی‌اش ببندند. زیرا در بین وحشیان این اعتقاد رواج دارد که با درآمیختن خون دو نفر با همدیگر آن دو با هم خویشاوند و یگانه می‌شوند. در این صورت خون واحدی در رگ‌های هر دو در گردش است، هر کس که به او آسیبی بزند در واقع به او نیز آسیب می‌زند، بنابراین آن دو به هم ضمانت می‌دهند و معتبرترین وثیقه را به هم می‌سپارند که رفتار خوبی داشته باشند. بر همین اساس است که جنگجوی بدوی با فرو بلعیدن گوشت و آشامیدن خونِ دشمنِ کشته شده‌اش می‌خواهد او را به نزدیک‌ترین و صمیمی‌ترین دوست خود تبدیل کند. در هر صورت این نکته ظاهراً در عمق هر یک از رسم‌های زیر وجود دارد. وقتی بومی آواراک در گینه‌ی بریتانیا کسی را بکُشد، در شب سوم به سر قبر او می‌رود و چوب نوک‌تیزی در لاشه‌ی او فرو می‌برد و خونی را که به سرِ چوب چسبیده باشد می‌لیسد و فرو می‌دهد زیرا معتقد است که اگر خونِ قربانی‌اش را نچشد دیوانه می‌شود و می‌میرد، در حالی که با خوردن خون او و همه‌ی عواقب سوئی را که ممکن است از مرده متوجه او شود بی‌اثر می‌کند. بومیناندی نیز اعتقاد و رفتار مشابهی دارد: «تا همین امروز، رسم است که وقتی بومی ناندی کسی را از قبیله‌ی دیگری بکشد، خون او را باید در کاسه‌ای از برگ و علف به دقت از نیزه یا شمشیر خودش بشوید و آبش را بخورد. اگر چنین نکند تصور بر این است که دیوانه می‌شود.» هم‌چنین در بین قبایل نیجر سفلیٰ «رسم است که کُشنده‌ی دشمن ضرورتاً خونی را که بر تیغه‌ی خنجر است بلیسد»؛ علاوه بر این، «رسمِ لیسیدنِ خون از تیغه‌ی خنجری که دشمن با آن در جنگ کشته شده است در بین همه‌ی این قبایل رایج است و توضیحی که **ایبو** در این خصوص به من داد و عموماً نیز مورد قبول است، این بود که اگر این عمل صورت نگیرد کشتن او چنان تأثیر بدی روی قاتل او می‌گذارد که کارش به دیوانگی و جنون می‌کشد زیرا منظره و بوی خون او را نسبت به هر پیشامدی مطلقاً بی‌توجه و بی‌اعتنا می‌سازد در صورتی که لیسیدن خون تنها علاج قطعی است و فقط به این ترتیب است که می‌تواند خود را بهبود دهد». در بین شان‌ها مأموران اعدام معتقدند که اگر خون قربانیان خود را نچشند به زودی از پا می‌افتند و می‌میرند.

یگانگی با مرده با خوردنِ خاکسترِ او.

شیوه‌ی دیگرِ یکی شدن با مرده از طریق بقایای جسد او این است که استخوان‌هایش را گرد کنند یا بسوزانند و سپس گرد یا خاکستر را با غذا یا آشامیدنی بخورند. این شیوه‌ی جذبِ خصایص یا تصاحب روحِ خویشاوندانِ متوفا را بعضی از قبایل بومی آمریکای جنوبی انجام می‌دادند. مثلاً تاریاناها، توکانوها و قبایل دیگر ساکن دره‌ی آمازون، حدود یک ماه پس از دفن، مُرده را که اکنون متلاشی شده است از گور درمی‌آورند و بر روی تابه‌ی بزرگی روی آتش قرار می‌دهند تا گوشت و پوست جسد با بوی تعفن شدیدی می‌سوزد و از بین می‌رود و فقط ماده‌ی زغال‌شده‌ای به جا می‌مانَد. سپس آن را به صورت گَرد درمی‌آورند و با نوعی آبجوی بومی درمی‌آمیزند و معجون را در مجلسی با هم می‌نوشند تا همه مست شوند. گمان بر این است که به این ترتیب خصایصِ شخص مرده به نوشندگان معجون منتقل می‌شود. همین‌طور در بین اگزوماناها و پاسی‌های رودخانه‌ی ریونگروژاپورای برزیل رسم بود که استخوان‌های مردگان را می‌سوزاندند و خاکسترش را با آشامیدنی‌های خود درمی‌آمیختند و می‌خوردند؛ «زیرا تصور می‌کردند که به این وسیله روحِ دوستان و خویشانِ متوفایشان را صاحب می‌شوند.» می‌توان چنین انگاشت که در هر جایی از آمریکای جنوبی انجام‌گرفتن این‌گونه رسم‌ها انگیزه‌ی مشابهی داشته است حتی وقتی که ناظران غربی صراحتاً چنین انگیزه‌ای را نمی‌پذیرند. مثلاً رتورونیوها، بچویوها و گوارایوهای شرق بولیوی «احساس خود را به مردگان با مراسم غریبی نشان می‌دادند: وقتی جسد متلاشی می‌شد، استخوان‌هایش را از گور درمی‌آوردند، گَرد می‌کردند و با ذرت درمی‌آمیختند و با آن نوعی کیک می‌پختند و تعارف و خوردنِ آن را منتهای دوستی و عالی‌ترین نشانه‌ی مودّت می‌دانستند. به بعضی از مبلّغان اولیه نیز از این نانِ خانوادگی تعارف شده است و آن‌ها بی‌آن‌که بدانند چه می‌خورند از آن تناول کرده‌اند.» هم‌چنین، در ایالت کورو در شمال غربی ونزوئلا وقتی رییس قبیله می‌میرد شبانه بر او عزاداری می‌کنند و اعمال و رفتارش را می‌ستایند؛ سپس جسدش را در آتش می‌نهند و می‌سوزانند و خاکسترش را با شراب خود می‌آمیزند و می‌خورند و این عمل را بالاترین حرمت و افتخار برای او می‌دانند. بومیان تواره در ریوإنیورا مردگان‌شان را می‌سوزانند و خاکسترشان را در جوف نی نگه می‌دارند و هر بار اندکی از آن را با غذایشان مخلوط می‌کنند و می‌خورند. چنین است که در عهد باستان آرتمیس عشق و اندوه خود را نسبت به شوی مرده‌اش، موسولوس، با درآمیختن خاکستر او در آب و خوردن آن بیان می‌کند.

رسم وحشیانه‌ی خوردنِ خدا.

اکنون به آسانی می‌توان دریافت که چرا یک وحشی گوشت حیوان یا انسانی را که خدایش می‌انگاشت تناول می‌کرد. او با خوردن جسدِ خدا در خصایص و قدرت خدا شریک می‌شود. و وقتی خدا خدای غلات است، جسد او همان غله است؛ وقتی خدای تاک است، عصاره‌ی انگور خون اوست؛ و بنابراین شخصِ پرستنده با خوردن نان و نوشیدن

شراب تن و خون واقعیِ خدای خود را تناول می‌کند. بدین‌گونه، نوشیدن شراب در آیین‌های خدای تاک چون دیونیزوس حاکی از عیاشی و عشرت‌طلبی نیست و محتوایی عبادی و ایمانی دارد. در عین حال زمانی فرا می‌رسد که آدم‌های باهوش و خردمند دیگر نمی‌توانند عقلاً بپذیرند که با خوردن نان یا نوشیدن شراب بتوان در تن و خون الوهیت شریک شد و از آن بهره گرفت. سیسرون می‌گوید «وقتی غله را سِرِس و شراب را باکوس می‌نامیم، در واقع صنعت بدیع رایجی را به‌کار می‌بریم، اما آیا تصور می‌کنید که کسی این‌قدر دیوانه باشد که باور کند آنچه می‌خورد حقیقتاً خداست؟»* این فیلسوف رُمی وقتی این‌ها را می‌نوشت شاید پیش‌بینی نمی‌کرد که در خود رُم و در سرزمین‌هایی که باورهایشان متأثر از رُم بود همان اعتقادی که وی دیوانگی‌اش می‌داند، هزاران سال دیگر به عنوان اعتقاد اساسیِ دین در میان کسانی که در قیاس با خرافات کورکورانه‌ی بت‌پرستان باستان به روشنگری دینی خود فخر می‌کنند پایدار و پابرجا می‌مانَد. بدین ترتیب حتی بزرگ‌ترین فرزانگان هر نسل درست نمی‌توانستند مسیر پر پیچ و خمی را که ایمان مذهبیِ بشر در اعصار آتی می‌پیمود پیش‌بینی کنند.

نظرِ سیسرون درباره‌ی استحاله‌ی جوهری.

فصل ۲۳

کشتنِ حیوانِ آسمانی

۱

قبایل شکارگر و شبان و هم‌چنین کشاورز عادت داشتند موجوداتی را که می‌پرستیدند بکُشند و بخورند.

بومیان کالیفرنیا با آیین باشکوهی کرکس بزرگ را که می‌پرستیدند می‌کشتند، اما اعتقاد داشتند که هرچند آن را می‌کشند اما دوباره زنده می‌شود.

در فصل‌های گذشته دیدیم بسیاری جوامع که چندان پیشرفت کرده بودند تا عمدتاً از راه کشاورزی گذران کنند عادت داشتند که خداوارهای نشاسته‌ای خود را یا در شکل غله‌ی خاص‌اش، برنج و مانند آن، و یا به شکل عاریتیِ حیوانی و انسانی‌اش بکُشند و بخورند. این می‌مانَد که نشان دهیم قبیله‌های شکارگر و شبان و هم‌چنین اقوام کشاورز عادت داشته‌اند موجوداتی را که می‌پرستیدند بکُشند. نخستین مثال ما از بومیان کالیفرنیاست که در سرزمینی حاصلخیز در زیر آسمانی آرام و معتدل می‌زیند و با وجود این زیر خط وحشیگری قرار دارند. آن‌جا تکه‌ی آهن‌کشی‌شده‌ای از ساحل، خط طویل شن‌های یکدست را که دستخوش موج‌های اقیانوس آرام‌اند قطع می‌کند، در ایام گذشته، نه‌چندان دور از لبه‌ی پرتگاه‌های بزرگ، خانه‌ی سفید مبلغان مسیحی سن‌خوان کاپریسترانو قرار داشت. جزو راهبانی که در این‌جا تعالیم خشک و سخت کاتولیک اسپانیایی را بر مشتی بومی بیچاره بار می‌کرد پدر جرونیمو بوسکانا بود که برای ما یادداشت‌های باارزشی از آداب و خرافات رعایای وحشی خود به جا گذاشته است. او می‌گوید قبیله‌ی آکاگچمم کرکس بزرگ را می‌پرستید و این‌که هر سال جشن بزرگی موسوم به **پانِس** یا جشن پرنده به افتخارش برپا می‌کرد. روز جشن را شب قبل به اطلاع عموم می‌رساندند و بلافاصله تدارکات لازم برای برپاکردن معبد خاصی (vanquech) شروع می‌شد که ظاهراً محوطه‌ای گرد یا بیضی با حصار چوبی بوده است و پوست نباشته از پوشالِ گُرگی در آن روی بلندی قرار داشت که نماینده‌ی خدا چینیگچینیچ بود. وقتی معبد درست می‌شد، پرنده را با مراسم باشکوهی به درون می‌آوردند و در محرابی که بدین منظور آماده شده بود جا می‌دادند. سپس همه‌ی زن‌های جوان، مجرد و متأهل، شروع می‌کردند به این سو و آن سو دویدن، تو گویی مضطرب و سراسیمه‌اند، گروهی این سو می‌دویدند و گروهی در جهت مخالف آن، و در این حال پیرمردان و

پیرزنان ساکت نگاهشان می‌کردند و سرکرده‌ها و جنگجویان، با بدن‌های رنگ‌کرده و پوشیده از پر برگرد پرنده‌ی مقدس می‌رقصیدند. این مراسم که به پایان می‌رسید، پرنده را می‌گرفتند و به معبد اصلی می‌آوردند. تمام جمعیت دسته‌ی عظیمی راه می‌انداخت و سرکردگان در جلوِ دسته می‌رقصیدند و می‌خواندند. وارد معبد که می‌شدند پرنده را طوری می‌کشتند که قطره‌ای از خونش هدر نرود. پوستش را همراه با پرها سرتاسر می‌کندند و به عنوان یادگار یا برای درست‌کردن رختِ آیینی (paelt) نگاه می‌داشتند. کرکس را در چاله‌ای در معبد خاک می‌کردند و پیرزنان برگرد گورش جمع می‌شدند و به عزاداری می‌پرداختند و در عین حال بذرهای مختلف و تکه‌های خوراکی به سوی آن می‌انداختند و می‌نالیدند که «چرا از ما گریختی؟ با ما خوش‌تر نبودی آیا؟ مثل ما برای خودت pinole (نوعی حلیم) درست می‌کردی و اگر نگریخته بودی **پانِس** هم نمی‌شدی» و از این قبیل. وقتی این مراسم تمام می‌شد، رقص باز ادامه می‌یافت و سه شب و سه روز برقرار بود. می‌گفتند **پانس** زنی بود که سر به کوه و بیابان گذاشت و خدا چینیگچینیچ به صورت پرنده‌ای درش آورد. معتقد بودند با آن‌که هر سال پرنده را قربانی می‌کنند اما دوباره زنده می‌شود و به خانه‌اش در کوهستان بازمی‌گردد. علاوه بر این تصور می‌کردند که «پرنده هرچه کشته می‌شود بیشتر می‌شود، زیرا هر سال سرکرده‌های دیگر نیز همین **پانِس** را برگزار می‌کردند و در این اعتقاد خود راسخ بودند که پرنده‌هایی که کشته می‌شوند همگی همان زنند».

آنان شاید امیدوار بودند که با قربانی‌کردنِ فردی از پرنده نوع آن پرنده را محفوظ بدارند.

این وحدت در عین کثرت که بدین‌گونه مورد نظر کالیفرنیایی‌هاست بسیار قابل توجه است و به توضیح انگیزه‌ی آنان در کشتن پرنده‌ی متبرک کمک می‌کند. موضوعِ حیات نوع یا گونه متمایز از حیات فرد آن‌طور که برای ما ساده و بدیهی می‌نماید ظاهراً برای وحشیِ کالیفرنیایی قابل فهم نبوده است. او نمی‌توانست حیاتِ نوع را به صورت دیگری جز حیات فرد تصور کند و بنابراین آن را دستخوش همان خطرها و آفاتی می‌دانست که حیات فرد را تهدید و سرانجام نابود می‌کنند. ظاهراً تصور می‌کرد که نوع جانور اگر به حال خود رها شود همچون فرد جاندار پیر و فرسوده می‌شود و بنابراین برای جلوگیری از انقراض نوع خاصی از جانوران که به نظرش متبرک و آسمانی است گام‌هایی باید برداشت. تنها راهی که برای جلوگیری از فاجعه می‌توانست تصور کند کُشتن یکی از آن نوع بود که جریان حیات در رگ‌هایش با شدت در کار بود و هنوز سستی و عوارض پیری و فرسودگی بر آن چیره نشده و از کارش نینداخته بود. خیال می‌کرد که بدین‌سان وقتی جریان حیات در رگی از کار بازمی‌ماند و قطع می‌شد، در رگ دیگری با نیرو و شدت بیشتر و شاداب‌تری جریان می‌یافت و، به عبارت دیگر، حیوانِ کشته شده از نوزاده می‌شد و با همه‌ی شور و توان جوانی به جریان جدیدی از حیات می‌پیوست.

مصریان باستان قوچی را در جشن آمون قربانی می‌کردند.

اهالی **تب** و همه‌ی مصریان دیگری که **آمون** خدای **تب** را می‌پرستیدند قوچ را مقدس می‌شمردند و آن را قربانی نمی‌کردند اما هر سال در جشن **آمون** قوچی می‌کشتند و پوست می‌کَندند و بر تمثال خدا می‌پوشاندند. سپس بر مرگ قوچ نوحه می‌کردند و در گور متبرکی به خاکش می‌سپردند. این رسم را با قصه‌ای توضیح می‌دادند که چنین بود: زئوس یک بار خود را در پوست گوسفند و کله‌ی قوچی بر سر به هرکول نمایانْد*. البته قوچ در این مورد صرفاً وحش ـ خدای **تب** بود، همچنان‌که گرگ وحش ـ خدای **لایکوپولیس** و بز وحش ـ خدای مِندِس بود. به عبارت دیگر، قوچ خودِ آمون بود. راست است که در یادمان‌ها به شکل نیم‌انسان با تنِ آدمی و سرِ قوچ دیده می‌شود اما این فقط نشان می‌دهد که او در مسیر دگردیسیِ معمول و در حالت پیله‌گی است که وحش ـ خدایان از آن می‌گذرند تا به خدایان انسان‌وارِ کاملی تبدیل گردند. بنابراین، قوچ را نه به عنوان قربانی برای آمون بلکه به عنوان خودِ خدا می‌کُشتند و حیوان بودنش را به صراحت می‌توان در رسمِ پوشاندنِ پوست قوچِ قربانی شده به تمثال آن دید. علت کشتن قوچ ـ خدا در هر سال شاید همان بوده است که برای رسم کلیِ کشتن خدا و نیز رسم خالص کالیفرنیایی یعنی کشتن کرکس متبرک آسمانی ذکر کرده‌ام. این توضیح را در اطلاق بر مصر شباهت آپیسِ گاو ـ خدا تأیید می‌کند که نمی‌گذاشتند بیش از مدت زمان معینی زنده بماند*. مقصود از ایجاد یک چنین محدودیتی برای زندگیِ خدای انسان‌گونه، چنان که گفته شد، مصون داشتن او از گزند ضعف و فتور سالخوردگی بود. همین علت می‌تواند توجیه رسمِ، احتمالاً قدیم‌ترِ، کشتنِ وحش ـ خدا در هر سال باشد که در تب در مورد قوچ انجام می‌گرفت.

مورد مصرفِ پوستِ حیوانِ قربانی شده.

نکته‌ای در آیین تب ــ پوشاندنِ پوست به تن تمثال خدا ــ شایسته توجه خاص است. اگر خدا در اول قوچ زنده‌ای بوده است، نشان‌دادنش در یک تمثال باید در اعصار بعدی مرسوم شده باشد. اما چه‌طور مرسوم شده است؟ یک پاسخِ این پرسش شاید در عملِ حفظ کردنِ پوست حیوانی نهفته باشد که به عنوان خدا کُشته می‌شود. بومیان کالیفرنیا، چنان‌که دیدیم، پوست کرکس را نگاه می‌داشتند؛ و پوست بزی را که به عنوان نماینده‌ی روح غله در سرِ خرمن کشته می‌شود، برای مقاصد خرافی گوناگونی نگهداری می‌کنند. پوست را در واقع به نشانه‌ی یادبود خدا یا بیشتر به عنوان این‌که بخشی از حیات خدا را در خود دارد نگهداری می‌کردند و فقط می‌بایست آن را با پوشال پر می‌کردند یا بر تندیسی می‌افکندند تا تمثالی عادی از او شود. در آغاز تمثالی از این‌گونه را هر سال نو می‌کردند و تمثال جدید را پوست حیوان ذبح شده می‌پوشاندند. اما گذر از تمثال‌های سالانه به تمثال‌های دائم آسان است. دیدیم که این رسم کهن‌تر که هر سال دیرکِ بهار تازه‌ای بسازند جا به نگهداریِ یک دیرکِ بهارِ دائمی داد که با این حال هر سال آن را با گل‌ها و برگ‌های تازه می‌آراستند و حتی هر سال نهال جوان نورسته‌ای بر آن قرار می‌دادند*.

همین‌طور وقتی پوستِ پر شده از پوشال به عنوان نماینده‌ی خدا جا به تمثال دائمیِ چوبی یا سنگی یا فلزی او داد، تمثال دائمی را هر سال با پوست تازه‌ی حیوان ذبح شده می‌پوشاندند. با رسیدن به این مرحله رسمِ کشتن قوچ را طبیعتاً قربانی‌کردن برای تمثال تفسیر کردند و با قصه‌ی آمون و قصه‌ی هرکول توضیح دادند.

۲

نگاهِ غامضِ آینوها به خرس.

هم‌چنین در نگاه اول، معنای قربانی‌کردنِ خرس در میان آینوها، قومی در جزیره‌ی یزو یا یسوی ژاپن و نیز در ساخالین و جنوب جزایر کوریل، با تردید همراه است. تعریف‌کردن نگرش آینوها به خرس چندان آسان نیست. از سویی آن را **کامویی** یا خدا می‌نامند اما از آن‌جا که بیگانگان را نیز چنین می‌نامند، بنابراین ممکن است صرفاً به معنی کسی باشد که برخوردار از قدرت‌های فوق بشری، یا به هر حال خارق‌العاده، انگاشته می‌شود. هم‌چنین گفته می‌شود که «خرس خدای اصلی آن‌هاست» یا «در دین آینوها خرس نقش عمده‌ای دارد» یا «در بین حیوانات به خصوص خرس است که منزلت بت‌وارگی دارد،» یا «آینوها به شیوه‌ی خود آن را می‌پرستند» یا «تردیدی نیست که این حیوان وحشی بیش از نیروهای بیجان طبیعت آن احساسی را که موجب پرستش است در انسان برمی‌انگیزد و مشخصه‌ی آینوها احتمالاً پرستش خرس بوده است. در عین حال از سوی دیگر آن‌ها هرگاه بتوانند خرس را می‌کُشند»؛ «در سال‌های گذشته آینوها شکار خرس را کاری شجاعانه و شیوه‌ی مناسبی برای سپری‌کردن اوقات می‌دانستند»؛ «مردان پاییز و زمستان و بهار را با شکار گوزن و خرس سپری می‌کنند. بخشی از مالیات و خراج خود را به صورت جنسی می‌دهند که پوست است و قوت غالبشان گوشت خشکیده است». گوشت خرس در واقع یکی از خوراک‌های اصلی آن‌هاست؛ آن را هم به صورت تازه و هم نمک‌سود می‌خورند و پوست خرس را به مصرف پوشاک خود می‌رسانند. در واقع، پرستشی که نویسندگان در این مبحث از آن یاد می‌کنند ظاهراً به طور عمده در مورد حیوان مرده انجام می‌گیرد. بدین‌سان، اگرچه هر وقت بتوانند خرس را می‌کُشند «در ضمن تکه‌تکه کردن خرس می‌کوشند با تعظیم و تکریم سزاوار و سرزنش حرمت‌آمیز خود با الوهیتی که نماینده‌اش را کشته‌اند تماس یابند و آشتی کنند»؛ «وقتی خرسی کشته می‌شود آینو در کنارش می‌نشیند و به ستایش و تحسین‌اش می‌پردازد و به او درود و رحمت می‌فرستد، و به **یائو** پیشکشی می‌دهد»؛ «وقتی خرسی به تله بیفتد یا با تیری زخمی شود شکارچیان مراسم اعتذار یا دلجویی به جا می‌آورند.» جمجمه‌ی خرس‌های کشته شده را در کلبه‌ی خود در جائی پرحرمت قرار می‌دهند یا بر دیرک‌های متبرک در بیرون کلبه‌ها نصب می‌کنند و سخت عزیز و محترمش

می‌دارند: برایش تحفه‌ای از خوراک گوشت خرس و **ساکی**، عرقی سکرآور، پیشکش می‌کنند و آن را «نگهبانان آسمانی» یا «خداوارهای گرانقدر» می‌نامند. جمجمه‌ی روباه را نیز در بیرون کلبه‌ها بر دیرک متبرک نصب می‌کنند؛ آن را افسونی برای راندن ارواح خبیثه می‌دانند و ندای غیبی را به آن رجوع می‌کنند. در عین حال به صراحت گفته می‌شود که «روباه زنده را چندان کم حرمت می‌نهند که خرس را؛ در واقع می‌کوشند حتی‌الامکان از آن دوری کنند و آن را حیوانی مکار می‌انگارند.» بنابراین، خرس را کمتر بتوان در بین آینو حیوان مقدسی دانست یا حتی توتم انگاشت. زیرا آینوها خود را خرس نمی‌نامند و خرس را آزادانه می‌کشند و می‌خورند. با این حال، افسانه‌ای دارند به این شرح که زنی از خرس بچه‌دار شد و بسیاری از آنان که کوه‌نشین‌اند، به این افتخار می‌کنند که اولاد و از تبار خرس‌اند. این‌ها به اولاد و بازماندگان خرس موسوم‌اند و افتخاری را که احساس می‌کنند چنین بر زبان می‌آورند که «از من اگر می‌خواهی بدانی، فرزند خدای کوهستانم؛ زادهٔ الوهیتی‌ام که در کوه‌ها فرمان‌رواست» و منظور از خدای کوهستان جز خرس نمی‌تواند باشد. بنابراین ممکن است چون جناب ج. بچلر* اعتقاد داشت که خرس شاید توتم یکی از طوایف آینو بوده باشد اما حتی اگر هم چنین باشد نمی‌تواند حرمتی را که همه‌ی قوم آینو برای آن قائلند توضیح دهد.

رسم گرفتنِ بچه خرس در میان آینوها و پس از چند سال پروردن، کشتن آن با مراسم باشکوه.

اما منظور ما در این‌جا جشن خرمن در بین آینوهاست و توجه ما معطوف به آن است. در اواخر زمستان بچه خرسی را می‌گیرند و به دهکده می‌آورند. بچه خرس خیلی کوچک است و زنی از آینوها شیرش می‌دهد اما اگر چنین زنی پیدا نشود حیوانک را با دست یا دهان غذا می‌دهند. اگر به خاطر مادرش، آن‌طور که عادتش است، داد و فریاد کند، صاحبش حیوانک را در آغوش می‌گیرد و چند شب کنار خودش می‌خواباند تا به این وسیله ترسش بریزد و دیگر احساس غربت و تنهایی نکند. روزها توی کلبه با بچه‌ها بازی می‌کند و بسیار به او محبت می‌کنند. اما وقتی بچه خرس آن‌قدر بزرگ شد که با بغل‌کردن یا پنجه کشیدن به مردم آسیب بزند او را در قفس چوبی محکمی حبس می‌کنند که معمولاً دو سه سال آن‌جا می‌مانَد و غذایش ماهی و حلیم است تا زمانش می‌رسد که بکشند و گوشتش را بخورند. اما «مسئله‌ی شگفت‌انگیز آن است که خرس را صرفاً به خاطر گوشت لذیذش نگاه‌نمی‌دارند؛ بیشتر او را فتیش یا حتی نوعی موجود عالی‌تر می‌دانند و به این جهت محترم می‌دارند.» در یزو جشن خرس را معمولاً در سپتامبر یا اکتبر برگزار می‌دارند. پیش از جشن آینوها از خدایان خود عذرخواهی می‌کنند و اظهار می‌دارند که تا حد ممکن با خرس به مهربانی و ملایمت رفتار کرده‌اند و حال دیگر نمی‌توانند خورد و خوراکش را فراهم کنند و مجبورند بکُشندش. مردی که برگزارکننده‌ی جشن است دوستان و خویشانش را دعوت می‌کند؛ در دهکده‌ی کوچکی در نزدیکی قرارگاه اصلی جشن برگزار می‌شود؛ در واقع مهمانان از

دهکده‌های دوردست دعوت می‌شوند و عموماً هم به طمع استفاده از فرصت باده‌گساری رایگان می‌آیند. شکل دعوت همچو چیزی است: «من فلان و فلان می‌خواهم موجود عزیز آسمانی را که در دل کوهستان اقامت دارد قربانی کنم. دوستان و سرورانم برای شرکت در جشن خواهند آمد و به این وسیله دور هم از لذت مشایعت خداوند برخوردار خواهیم شد. تو هم بیا.» وقتی همه دور قفس جمع شدند، غیبگویی که برای مراسم انتخاب کرده‌اند به خرس خطاب می‌کند و می‌گوید که می‌خواهند او را به پیش پدران و نیاکانش بفرستند و از این بابت از او طلب بخشش می‌کند و اظهار امیدواری می‌کند که این امر او را خشمگین نکرده باشد و برای راحتی او اطمینان می‌دهد که بسیاری چوب تراشیده‌ی متبرک (ایناثو) و نان شیرینی و شراب فراوان در این سفر طولانی همراهش خواهد بود. یکی از این‌گونه خطابه‌ها که آقای بچلر شنیده بود چنین است: «ای موجود آسمانی، به این دنیا فرستاده شدی که شکارت کنیم. ای خدای کوچک عالیقدر، ترا ستایش می‌کنیم. اینک دعای ما بشنو. ترا پروردیم و غذا دادیم و با رنج و زحمت بسیار بزرگت کردیم همه برای آن‌که بسیار دوستت داریم. اکنون که بزرگ شده‌ای می‌خواهیم ترا پیش پدر و مادرت بفرستیم. وقتی پیش آنان رسیدی از ما به نیکی و رضایت یادکن و بگو که چقدر با تو مهربان بودیم؛ لطفاً باز پیش ما بیا تا قربانی‌ات کنیم.» با راضی و امیدوار کردن خرس، از قفس بیرونش می‌آورند و با تیرها و چوب‌هایی که نوک تیز نیست چندان بر تنش فرو می‌کنند که خشمگین شود. وقتی خوب نیرویش را با تلاش و تقلای بیهوده تلف کرد به دیرکی می‌بندند و دهان‌بندش می‌زنند و خفه‌اش می‌کنند. گلویش را بین دو تیرک قرار می‌دهند و سخت و بی‌امان فشار می‌دهند، همه‌ی حاضران با تمام نیرو در این کار کمک و شرکت می‌کنند تا حیوان خفه شود. تیرانداز ماهری نیز نیزه‌ای در قلب حیوان فرو می‌کند به نحوی که خونی نریزد زیرا تصور می‌کنند که بسیار شوم و بدیمن خواهد بود اگر قطره‌ای از خون خرس بر خاک بریزد. با این همه مردم گاهی خون گرم خرس را می‌خورند «که موجب برخورداری از دلیری و سایر خصایص حیوان می‌شود.» و گاهی خون حیوان را به لباس‌ها و سر و روی خود می‌مالند تا در شکار مهارت و جرئت پیدا کنند. وقتی حیوان خفه شد، پوستش را می‌کنند و سرش را می‌بُرند و در لبه‌ی پنجره‌ی شرقی خانه قرار می‌دهند که تکه‌ای از گوشت حیوان نیز زیر پوزه‌اش جا داده می‌شود و در کنار آن پیاله‌ای از گوشت آب‌پز حیوان، مقداری کوفته‌ی گاورَس و ماهی خشکیده می‌گذارند. نیایش‌گران سپس به حیوان مرده خطاب می‌کنند و معمولاً در ضمن از او خواسته می‌شود که پس از دیدار با پدر و مادر دوباره به دنیا برگردد تا باز پرورشش دهند و قربانی‌اش کنند. وقتی تصور کردند که حیوان از خوردن گوشت خود فارغ شده است مردی که صاحب مراسم است پیاله‌ی گوشت و آبگوشت را به دست می‌گیرد، احترامش می‌کند و سپس محتویات آن را بین همه از کوچک و بزرگ و پیر و جوان

تقسیم می‌کند. هرکسی باید از آن بچشد. این خوراک را «پیاله‌ی پیشکشی» می‌نامند زیرا به خرس مرده پیشکش شده بود. وقتی بقیه‌ی گوشت حیوان را پختند، آن را به همان ترتیب بین همه تقسیم می‌کنند و به هرکس باید تکه‌ای، هرچند اندک، برسد. شرکت نکردن در جشن در حکم ارتداد و کفر است، چنین آدم جبونی را از معاشرت و یاری آینو طرد می‌کنند.

رسمِ پروردن و کشتنِ خرس در میان آینوهای ساخالین.

آینوهای ساخالین بچه‌خرس‌ها را با مراسم مشابهی می‌پرورند و می‌کُشند. گفته می‌شود که آنان خرس را خدا نمی‌دانند بلکه فقط پیکی تلقی می‌کنند که باید با مأموریت‌های مختلفی به سوی خدای جنگل بفرستندش. حیوان را حدود دو سال در قفس نگه می‌دارند و سپس جشنی می‌گیرند و می‌کُشند که معمولاً در زمستان و شبانه انجام می‌گیرد. روز پیش از مراسم قربانی به عزاداری اختصاص دارد. پیرزنان یکسر مشغول نوحه خواندن و گریستن و نالیدن در جلوی قفس خرس می‌شوند. سپس طرف‌های نیم‌شب یا نزدیکی‌های سحرگاه غیب‌گویی خطابه‌ی بلندی برای خرس ایراد می‌کند و می‌گوید که چه‌طور او را پرورش داده و از او مراقبت کرده‌اند، خوب غذایش داده‌اند و در رودخانه‌اش شسته و گرم و راحتش نگهداشته‌اند، و ادامه می‌دهد «حال، جشن بزرگی به افتخارت گرفته‌ایم. نترس. آزارت نخواهیم داد. فقط می‌کُشیمت و پیش خدای جنگل که دوستت دارد می‌فرستیم. می‌خواهیم طعام خوبی پیشکش‌ات کنیم، بهترین طعامی که پیش ما خورده‌ای، و همه در مرگت خواهیم گریست. کسی که ترا می‌کُشد بهترین تیرانداز ماست. آن‌جاست، دارد گریه می‌کند و از تو می‌خواهد که او را ببخشی؛ اصلاً چیزی حس نخواهی کرد. کار خیلی سریع صورت خواهد گرفت. نمی‌توانیم همیشه غذایت دهیم، خودت خواهی فهمید. به قدر کافی به تو خدمت کرده‌ایم، حالا نوبت توست که خودت را به خاطر ما قربانی کنی. باید از خدا بخواهی که برای زمستانِ ما سمور و خزِ فراوان و برای تابستان‌مان خوک آبی و ماهیِ بسیار بفرسند. پیغام‌های ما را فراموش نکن، خیلی دوستت داریم و بچه‌های‌مان هرگز فراموشت نخواهند کرد.» وقتی خرس آخرین غذایش را در میان شور و شوق تماشاگران خورد، پیرزنان دوباره گریه سرمی‌دهند و مردان ناله و فریادهای پرسوز می‌کنند و آن‌گاه خرس را، نه بدون دشواری و خطر، در بند می‌کشند و از قفس بیرون می‌آورند و سه بار دور قفس‌اش و بعد دور خانه‌ی صاحبش و سرانجام دورِ خانه‌ی خطیب می‌گردانند. آن‌گاه به درختی می‌بندند که پوشیده از چوب‌های مقدسِ تراشیده شده (اینائو) است و خطیب دوباره با صدای بلند به او خطاب می‌کند و سخنان مفصلی می‌گوید که گاهی تا سپیده‌دمان طول می‌کشد. بانگ می‌زند که «به یاد بیاور، به یاد بیاور! سرتاسرِ زندگی‌ات را و خدماتی راکه ما به تو کردیم به یادت می‌آورم. حال بر توست که وظیفه‌ات را انجام دهی. چیزی را که از تو خواسته‌ام فراموش نکن. به خدایان باید بگویی برای ما آذوقه بفرستند؛

شکارچی‌های ما باید با خز و پوست‌های کمیاب و حیوانات خوش‌گوشت و خوردنی از جنگل بازگردند؛ صیادهای‌مان گله‌های خوک آبی در ساحل و دریا پیدا کنند و تورهاشان از وزن ماهیان صید شده سنگین شوند. هیچ امیدی جز تو نداریم. ارواح خبیثه به ما می‌خندند و اغلب با ما نامهربان و بر سر قهرند اما در پیش تو سر فرود خواهند آورد. برایت غذا و تفریح و سلامتی فراهم کردیم و اکنون می‌کُشیمت تا تو نیز درعوض برای ما و بچه‌های ما آذوقه و غنائم بفرستی.» خرس با اضطراب و دلتنگیِ هرچه تمام‌تر، بی‌آن‌که قانع شود، به این سخنان گوش می‌دهد؛ خطیب بارها دور درخت می‌گردد و لابه و زاری می‌کند، تا آن‌که درست وقتی نخستین اشعه‌های خورشیدِ طالع هوا را روشن کرد، تیراندازی تیری به قلب خرس می‌زند. تیرانداز به محض این‌که چنین کرد کمان خود را دور می‌اندازد و به خاک می‌افتد و پیرزنان و پیرمردان نیز گریان و نالان چنین می‌کنند. سپس به حیوانِ مرده خوراکِ برنج و سیب‌زمینی وحشی تعارف می‌کنند و با مهر و شفقت با او سخن می‌گویند و به خاطر کاری که کرده و رنجی که برده است از او تشکر می‌کنند، سرش و پنجه‌هایش را می‌بُرند و به عنوان چیزهایی مقدس نگه می‌دارند. سپس با گوشت و خون خرس ضیافتی ترتیب می‌یابد. زنان قبلاً از این مراسم معاف بودند اما اکنون همراه با مردها در آن شرکت می‌کنند. خونِ خرس را همه‌ی حاضران گرم گرم می‌نوشند و گوشتش را آب‌پز می‌کنند، رسم نیست که گوشت را بریان کنند، و چون بقایای لاشه‌ی خرس نباید از در وارد خانه شود و خانه‌های آینو در ساخالین پنجره ندارد، مردی به پشت بام می‌رود و گوشت و کلّه و پوستِ خرس را از راه دودکش به درونِ خانه می‌دهد. برنج و سیب‌زمینیِ وحشی را سپس به کلّه‌ی خرس تعارف می‌کنند و چپقی توتون با آتش‌زنه را از روی دوراندیشی در کنارش می‌گذارند. رسم بر این است که مهمانان همه‌ی گوشت حیوان را پیش از سرآمدنِ ضیافت بخورند: استفاده از نمک و ادویه همراه با غذا ممنوع است و ذره‌ای از گوشت نباید به سگ‌ها داده شود. وقتی مهمانی تمام شد، کلّه را به اعماق جنگل می‌برند و در روی تلّ جمجمه‌های خشکیده و پوسیده‌ی خرس‌ها قرار می‌دهند که بازمانده‌ی جشن‌های مشابه پیشین است.

جشنِ خرس در میانِ گیلیاک‌ها.

گیلیاک‌ها، از اقوام تونگوز در سیبری شرقی، سالی یک‌بار در ماه ژانویه جشن خرسی از همان‌گونه برپا می‌کنند. «خرس در پیش آنان حرمت خاصی دارد و نقش عمده را در مراسم دینی آنان بازی می‌کند.» خرس ماده‌ای را با تیر می‌کشند و توله‌اش را در دهکده پرورش می‌دهند بی آن‌که شیرش دهند. وقتی به قدر کافی بزرگ شد از قفس بیرونش می‌آورند و در دهکده می‌گردانند. اما در نخستین روز به ساحل رودخانه می‌برند زیرا معتقدند که این عمل موجب فراوانیِ صید ماهی می‌شود. سپس آن را به درِ خانه‌های دهکده می‌برند و آن‌جا ماهی و کنیاک و مانند آن به او پیشکش می‌شود. بعضی‌ها جلوِ

حیوان به خاک می‌افتند. اعتقاد دارند که ورود وی به خانه موجب برکت و سعادت است و اگر نَفَس وی به غذایی که به او تعارف می‌شود بخورد نیز موجب برکت و تبرک خواهد بود. با وجود این مسخرگی و بیتابی می‌کنند، حیوان را دائم اذیت می‌کنند و سیخ می‌زنند تا جایی که تحریک می‌شود و گاز می‌گیرد. وقتی حیوان را به همه‌ی کلبه‌ها بردند در جایی می‌بندند و چندان تیرش می‌زنند که بمیرد. سرش را از تن جدا می‌کنند، با تراشه‌هایی می‌آرایند و روی میز در محل جشن قرار می‌دهند. آن‌گاه شروع به پوزشخواهی از حیوان و ستایش وی می‌کنند. سپس گوشت‌اش راکباب می‌کنند و در ظرف‌های چوبی خاصی با کنده کاری‌های دقیق، می‌خورند. برخلاف آینوها گوشت را خام نمی‌خورند و خون حیوان را هم نمی‌آشامند. آخرسر هم مغز و اندورنه‌ی خرس خورده می‌شود و جمجمه‌اش را هنوز آراسته با تراشه‌هایی، روی درختی نزدیک خانه قرار می‌دهند. آن‌گاه مردم آواز می‌خوانند و زن و مرد صف می‌بندند و همچون خرس به رقص می‌پردازند.

حرمت مشابهی که آینوها برای عقاب و شاهین قایلند و آن را در قفس می‌کنند و می‌کُشند.

هم‌چنین، آینوها عقاب در قفس نگه می‌دارند و آن را چون خدا می‌پرستند و از او می‌خواهند که مردم را از شرّ و بلا در امان دارد. در عین حال آن را قربانی می‌کنند و در این هنگام دعا می‌کنند و می‌گویند «ای خدای باشکوه، تو ای مرغِ الهی، تمنا می‌کنم که به سخنانم گوش دهی. تو به این دنیا تعلق نداری، منزلگاهت در کنار خالق و عقابان طلاییِ اوست. از این رو، این آینائوها و شیرینی‌ها و سایر چیزهای نفیس را پیشکش‌ات می‌کنم. از آینائو فراتر رو و به منزلگه خود در عالم قدسی صعود کن. وقتی به آن‌جا رسیدی در محفل خدایانِ همنوعت حاضر شو و از آنان به خاطر اداره‌ی جهان و توجه‌شان به مردم سپاسگزاری کن. استدعا می‌کنم که آنگاه دوباره باز گردی و بر ما فرمان برانی، ای عالیقدر، اکنون با آرامش برو.» هم‌چنین، آینوها به شاهین حرمت قایلند و آن‌ها را در قفس نگه می‌دارند و قربانی می‌کنند. هنگام کشتن‌شان این دعا را می‌خوانند: «ای شاهباز آسمانی، تویی شکارچی ماهر. چنان کن که مهارت و دلیری‌ات بر من نازل شود.» اگر شاهینی را خوب نگه‌داری کنند و هنگام کشتن‌اش خوب دعا بخوانند، او مطمئناً به شکارچیان کمک خواهد کرد.

مزایایی که آینوها امیدوارند از کشتنِ حیواناتِ قابلِ پرستش به دست آورند.

بدین‌سان آینوها امیدوارند که با کشتن و قربانی‌کردن جانوران که در عین حال مقام الوهی دارند، به طرق گوناگون فایده‌ای ببرند و بهره‌مند شوند. آنان انتظار دارند که این قربانی‌ها پیغام آنان را به همنوعان خود یا به خدایان آسمان برسانند؛ انتظار دارند که با خوردن گوشت آن‌ها یا به طرق دیگر در صفات عالی و مهارت‌های آنان شریک شوند و ظاهراً به رستاخیز جسمانی آنان در این جهان امید دارند تا به این وسیله آن‌ها را دوباره گرفتار کنند و بکشند و یک بار دیگر از منافع و مزایای کُشتن آنان بهره‌مند گردند. در

دعاهایی که به خرسِ مورد پرستش و عقابِ مورد پرستش پیش از کشتنِ آنان خطاب می‌شود، از آنان خواسته می‌شود که دوباره برگردند، که حاکی از اعتقاد آنان به رستاخیز آتیِ حیوان است. اگر هنوز اندک تردیدی در این خصوص وجود داشته باشد با ملاحظه‌ی مدرک آقای بچلر از میان خواهد رفت. او می‌گوید آینوها «سخت معتقدند که روح پرندگان، چارپایانی که در شکار کشته می‌شوند یا قربانی می‌شوند دوباره جسمیت می‌یابد و به جهان باز می‌گردد» و نیز معتقدند که «این بازگشت برای آدم‌ها به خصوص شکارچیان آینو نفع خاصی دارد.» آقای بچلر می‌گوید «آینوها بنا به اعتقادشان حیوانی را می‌کشند و می‌خورند که یکی دیگر جایش را می‌گیرد و با آن نیز همان رفتار را می‌کنند»، و در هنگام قربانی‌کردن جانوران «خطاب به آن‌ها دعا می‌کنند و از آن‌ها می‌خواهند که دوباره بازگردند و سور و سات ضیافتی دیگر را فراهم آورند. تو گویی برایشان افتخار و موهبتی است که بدین‌گونه کشته و خورده شوند و هم‌چنین موجب شعف و مسرت است. در واقع نظرشان همین است.» این ملاحظه‌ی اخیر، چنان که از قراین برمی‌آید، خصوصاً به کشتن خرس‌ها اشاره دارد.

بدین‌سان، جزو مزایایی که آینوها از کشتن جانوران پرستیدنی در مد نظر دارند بهره‌مندی از گوشت و خون آن‌ها چه در حال حاضر و چه در موارد مشابهی در آینده است و آن انتظار خوشایند آتی نیز از اعتقادشان به جاودانگی روح و رستاخیز جسمانیِ حیوانات مرده ناشی می‌شود. بسیاری از شکارچیان وحشی در بسیاری از نقاط جهان چنین اعتقادی دارند که به نوبه‌ی خود موجب انواع آداب و رسوم عجیب و غریب گشته است که بعضی از آن‌ها را در این‌جا وصف می‌کنیم. عجالتاً بیراه نیست که توجه کنیم جشن‌های آیینیِ آینوها، گیلیاک‌ها و سایر قبایلی که خرس‌های رام‌شده‌ی گرفتار را در عین اندوه و ابراز احترام قربانی می‌کنند احتمالاً چیزی جز تداوم و تجلیل مراسم مشابهی نیست که شکارچی هنگام کشتنِ تصادفیِ خرسی وحشی در جنگل انجام می‌دهد. در واقع، در مورد گیلیاک‌ها صریحاً می‌دانیم که موضوع همین است. آقای استرنبرگ می‌گوید اگر می‌خواهیم معنای مراسم گیلیاک‌ها را بدانیم «باید پیش از همه به یاد آوریم که جشن خرس آن‌گونه که معمولاً اما به سهو تصور می‌شود فقط در هنگام کشتن خرس خانگی برگزار نمی‌شود بلکه هر زمان که گیلیاک‌ها در کشتن خرس تحت تعقیب توفیق می‌یابند برپا می‌شود. درست است که در این موارد، جشن ابعاد پرشکوهی ندارد اما در اساس همان است. وقتی کله و پوستِ خرسی را که در جنگل کشته شده است به دهکده می‌آورند، آن را با مراسم پیروزی و همراه با ساز و آواز و تشریفات باشکوهی پیشباز می‌کنند... از این رو جشن بزرگ زمستانی فقط ادامه‌ی آیینی است که در هنگام کشتن هر خرسی برگزار می‌شود.»

جشن خرس در میان این اقوام احتمالاً جز ادامه‌ی مراسم مشابهی نیست که شکارچی هنگام کشتن هر خرس وحشی در جنگل انجام می‌دهد.

تناقض ظاهری در رفتار این اقوام با خرس، چندان‌که در نگاهِ اول می‌نماید، شدید و قطعی نیست، منطق وحشیان.

بدین‌سان تناقض ظاهری در رفتار این قبایل، که حیواناتی را که عادتاً شکار می‌کنند، می‌کشند و می‌خورند، حرمت می‌نهند و تقریباً جنبه الوهی بدان‌ها می‌دهند، چندان که در نخستین نگاه به نظر ما می‌رسد شگفت‌آور و عجیب نیست: این مردمان برای این رفتار خود دلایلی و دلایل بسیار واقع‌بینانه‌ای دارند. انسان وحشی به هیچ روی چندان که ناظران سطحی‌نگر تصور می‌کنند غیرمنطقی و واقع‌ستیز نیست؛ او عمیقاً به مسایلی که مستقیماً برایش مطرح است می‌اندیشد، درباره‌ی آن‌ها استدلال می‌کند و اگرچه نتایج‌اش غالباً با نتایج ما بسیار متفاوت است اما نمی‌توان منکر تأمل و تفکر صبورانه و مستمر وی در خصوص مسایل اساسیِ زندگی بشری شد. در مبحث فعلی، اگر وی خرس را به طور کلی جانوری یکسره تابع نیازهای بشری می‌داند و در عین حال به صورت موجودی یگانه و شایسته‌ی احترام برجسته‌اش می‌کند که به الوهیت‌اش منجر می‌شود نباید با شتاب کار او را غیرعقلانی و ضد و نقیض تلقی کنیم بلکه باید بکوشیم که خود را جای او بگذاریم و دیدگاهش را درک کنیم؛ مسایل را از دید او بنگریم و پیشفرض‌های خود را که بر جهان‌بینی ما عمیقاً اثر می‌گذارند به یکسو نهیم. در این صورت شاید بتوان کشف کرد که رفتار وی هرچند شاید برای ما عبث به نظر آید با این حال عموماً بر مبنایی استدلالی و تعقلی استوار است که برای خود او هماهنگ با واقعیات زندگی و تجربه‌ی محدود او می‌نماید. من خواهم کوشید نشان دهم که مراسم آیینیِ جشن خرس در میان آینوها و سایر قبایل شمال شرق آسیا صرفاً نمونه‌ای شگفت‌انگیز از حرمت‌گذاری است که انسان وحشی طبق اصولِ فلسفه‌ی ابتدایی خود عادتاً نسبت به حیواناتی که می‌کُشَد و می‌خورَد نشان می‌دهد و عرضه می‌دارد.

۳

انسان وحشی معتقد است که حیوانات چون انسان‌ها روحی دارند که پس از مرگ آنان باقی می‌ماند.

توضیح‌دادن حیات با نظریه‌ی روحی ماندگار و عملاً نامیرا توضیحی است که انسان وحشی فقط به انسان‌ها محدود و منحصر نمی‌کند و آن را به خلقت جانداران به طور کلی بسط می‌دهد. او با این کارش بلندنظرتر و شاید منطقی‌تر از انسان متمدن است که عموماً منکر امتیاز جاودانگی برای حیوانات است و آن را خاص خود می‌داند. آدم وحشی چندان مغرور نیست، اعتقاد دارد که حیوانات نیز همچون بشر دارای احساسات و هوش‌اند و مثل انسان‌ها روحی دارند که پس از مرگ جسمانی آنان باقی می‌مانَد یا به صورت روحی بی‌کالبد سرگردان می‌شود یا دوباره به صورت حیوانی به دنیا می‌آید و زندگی می‌کند. بدین‌سان، مثلاً می‌دانیم که بومیان گویانا «برخلاف ما تمایز و فرق عمده و مشخصی بین

بومیان آمریکایی تفاوت و تمایز مشخصی بین انسان و حیوان قایل نیستند.

انسان و سایر حیوانات، بین انواع حیوانات، یا بین حیوانات ــ و از جمله انسان ــ و موجودات بیجان قایل نیستند. برعکس، در نظر آن‌ها کلیه موجودات، اعم از جاندار و بیجان، سرشت و ماهیت واحدی دارند و فقط شکل و قالب جسمانی‌شان فرق می‌کند. هر چیزی در عرصه‌ی هستی یک موجود است که جسم و روح دارد و با سایر موجودات فرقی جز در شکل ظاهری و در قدرت حیوانی و حیله‌گریِ حیوانیِ بیش و کم حاصل از تفاوت شکل جسمانی و خوی جسمانی ندارد.» همچنین می‌خوانیم که «در اساطیر قبیله‌ی چروکی، همچون در سایر قبایل بومی به طور کلی، تفاوت اساسی بین انسان و حیوان وجود ندارد. در دوران آغازین خلقت آنان کاملاً نامتمایز بودند و همه‌ی جانوران به یکسان و هماهنگ زندگی و فعالیت می‌کردند و یاور و کمک یکدیگر بودند، تا آن‌که انسان با جنبه‌ی تهاجمی‌اش و بی‌توجه به حقوق دیگران خصومت آنان را برانگیخت و حشرات، پرندگان، ماهیان، خزندگان و چارپایان بر ضد وی یکی شدند. از آن پس، جدا از هم زندگی می‌کنند اما تفاوت‌شان هم‌چنان ظاهری است.»

از این رو، انسان وحشی سعی می‌کند حیوانی را که می‌کشد و نیز سایر همنوع‌های آن حیوان را تسلی دهد.

بدین‌سان در نظر وحشی، که همه‌ی موجودات زنده را عملاً با انسان برابر و یکسان می‌داند، کشتن و خوردن یک حیوان باید معنایی کاملاً متفاوت با آن داشته باشد که برای ما دارد، که هوش و فراست حیوانات را بسیار کم‌تر و پایین‌تر از هوش خود می‌دانیم و روح نامیرا برای‌شان قایل نیستیم. از این رو، شکارچی اولیه براساس فلسفه‌ی ابتدایی‌اش وقتی حیوانی را می‌کشد فکر می‌کند که روح سرگردان شده‌ی حیوان یا سایر حیواناتِ همنوع‌اش که به نظر وی مثل انسان‌ها با هم رابطه‌ی نزدیکِ خویشاوندی و سابقه‌ی مودت و تعصب دارند و به خونخواهی یکدیگر اقدام می‌کنند، از او انتقام خواهند گرفت. بنابراین، قانونِ انسان وحشی این می‌شود که حیات جانورانی را که انگیزه‌ی مبرمی برای کشتن‌شان ندارد، حداقل حیات آن دسته از جانورانِ درنده و خطرناک را که می‌توانند انتقام سخت و هولناکی بگیرند، محترم شمارد.

حرمت تمساح‌ها در ماداگاسکار.

بومیان ماداگاسکار هرگز تمساحی را نمی‌کُشند «مگر در عوضِ مرگ یکی از افرادشان که طعمه‌ی تمساح شده باشد. آنان معتقدند که نابودکردن بیهوده‌ی یکی از این خزندگان طبق قانون قصاص موجب از دست رفتن انسانی خواهد شد.» مردمانی که نزدیک رودخانه‌ی ایتاسی در ماداگاسکار زندگی می‌کنند هر سال خطاب به تمساح‌ها اعلام می‌کنند که در عوض مرگ دوستان‌شان همان تعداد تمساح خواهند کشت و به همه‌ی تمساح‌های خوش‌رفتار هشدار می‌دهند که از سر راه‌شان دور شوند زیرا با آن‌ها کاری ندارند و فقط با خویشان بدنهادشان که جان آدمیان را گرفته‌اند خصومت دارند. قبیله‌های مختلف ماداگاسکار خود را از تبار تمساحان می‌دانند و نیز خزنده‌ی فلس‌دار را از هر لحاظ انسان و برادر خود می‌شمارند. اگر یکی از این حیوانات اصل و نسب خود را فراموش کند و یکی از

خویشانِ خود از آدمیان را فرو بلعد، رییس قبیله یا در غیاب او پیرمردی آشنا به رسوم قبیله، پیشاپیش افراد قبیله به کنار آب می‌آید و خطاب به خانواده‌ی جانورِ بدکار ندا درمی‌دهد که او را به چنگال عدالت بسپارند. طعمه‌ای بر سر قلابی می‌کنند و به رودخانه یا دریاچه می‌افکنند. روز بعد، برادر گناهکار یا یکی از خویشان‌اش را از درون آب به ساحل می‌کشَند و پس از آن‌که ضمن بازپرسی دقیقی جرمش را واضح و آشکار به او تفهیم کردند، به مرگ محکومش می‌کنند و حکم اجرا می‌شود، به این ترتیب با اجرا شدن عدالت و رعایت شدن موازین قانون، برای تمساح متوفا عزاداری می‌کنند و همچون خویشاوندی به خاکش می‌سپارند. گورش را نشان می‌گذارند و بر بالا سرش سنگی قرار می‌دهند. بومیان مالاگاسی احترامی خرافی برای تمساح قایلند و آن را سلطان آب‌ها و موجودی والامقام می‌دانند. وقتی می‌خواهند از رودخانه‌ای بگذرند، سوگندی گران می‌خورند یا عهد می‌بندند که سلطه و فرمانروایی او را بر آب‌ها بازشناسند و بدان اذعان کنند. یک بومی سالخورده تقریباً نیم ساعت پیش از آن‌که وارد آب شود با تمساح‌ها پیمان بست پس از آن بانگ برداشت و به تمساح خطاب کرد که آسیبی به او نرساند زیرا او هرگز به آن جانور آسیبی نزده بود و اطمینان داد که هرگز با خویشان و یارانش هم خصومتی نداشته و برعکس همواره بیشترین احترام را برای او قایل بوده است و افزود که اگر وی از روی بی‌توجهی به او حمله کند، دیر یا زود جزایش را خواهد دید و از او انتقام خواهند گرفت و اگر او را ببلعد دوستان و خویشانش و همه‌ی همنوعانش به آن جانوران اعلام جنگ خواهند داد. این رجزخوانی یک ربع ساعت دیگر وقت گرفت و پس از آن بومی به آب زد.

حرمتِ ببر در سوماترا.

بومی سوماترایی به هیچ عنوان اقدام به گرفتن یا زخمی‌کردنِ ببر نمی‌کند مگر برای دفاع از خود یا بلافاصله پس از آن‌که ببری دوست یا خویشاندش را کشته باشد. اگر فردی اروپایی برای ببرها تله گذاشته باشد بومیانِ محل شبانه به آن اطراف می‌روند و به جانوران توضیح می‌دهند که تله‌ها را نه آن‌ها کار گذاشته‌اند و نه به آن رضایت داده‌اند. اگر کُشتنِ بَبری که به دهکده آسیب زده باشد ضروری تشخیص داده شود، بومیان مینانگ‌کابور در سوماترا می‌کوشند ببر را زنده بگیرند تا بتوانند پیش از کُشتن‌اش از او بخشایش بطلبند و در زندگی روزمره نیز از آن حیوان بد نمی‌گویند و یا کاری نمی‌کنند که به او صدمه بزنند. مثلاً از راهی که ببر از آن عبور کرده است دیگر عبور نمی‌کنند و آن راه بیش از یک سال بلااستفاده می‌ماند، زیرا گذشتنِ فرد دیگری از آن مسیر نشانه‌ی بی‌احترامی است. هم‌چنین افرادی که شبانه سفر می‌کنند پشت سر هم راه نمی‌روند یا دور و بر خود را نگاه نمی‌کنند زیرا ببر این‌ها را نشانه‌ی ترس آن‌ها از خود تلقی می‌کند و در او سوءظن برمی‌انگیزد. سر برهنه نیز راه نمی‌روند زیرا این هم نشانه‌ی بی‌احترامی به ببر است، یا سرِ گداخته‌ی چوبی را نمی‌کوبند تا خاموش شود زیرا جرقه‌هایی که از آن پراکنده می‌شود مثل چشم‌های براق و

رخشانِ ببر است و او این را نشانه‌ی تقلید از خود تلقی خواهد کرد. مردمانِ مندلینگ، ناحیه‌ای در کرانه‌ی غربی سوماترا، به دو طایفه تقسیم می‌شوند، یکی از آن‌ها خود را از تبار ببر می‌داند. اعتقاد بر این است که آن حیوان به افراد این طایفه حمله نمی‌کند و آن‌ها را نمی‌درد، زیرا خویشاوندان اویند. وقتی افراد این طایفه ردّ پای ببری را می‌بینند، با سه تکه چوب به نشانه‌ی احترام محصورش می‌کنند و وقتی ببری تیر خورده باشد زنانِ طایفه باید به ببر مُرده برگ تنبول پیشکش کنند. باتاهای سوماترا به ندرت ببری را می‌کشند مگر به قصد انتقام براساس قانون مقابله به مثل که خودشان آن را چنین بیان می‌کنند «کسی که طلا بدهکار است باید طلا بدهد، کسی که نَفَس (یعنی حیات) بدهکار است باید نَفَس‌اش را بدهد.» بدون مراسم نیز نمی‌توان به ببر حمله کرد و فقط از سلاح‌هایی که ثابت شده است قادر به کشتن حیوانند باید استفاده کرد. وقتی ببر کُشته شد لاشه‌اش را به دهکده می‌برند، پیشکش‌ها و هدایا را پیشش می‌نهند و بر سر بساط بخور می‌سوزانند؛ دعا می‌کنند که روح ببر کالبدش را ترک کند و وارد بخوردان شود. به محض این‌که به تصورشان روح این درخواست را اجابت کرد، خطیبی علت کشتن ببر را به عموم ارواح شرح می‌دهد و از آنان می‌خواهد که این دلایل را به اطلاع روح ببرِ کُشته شده برسانند وگرنه روح او خشمگین می‌شود و عواقب آن دامنگیر مردم خواهد شد. سپس آن‌قدر گردِ لاشه‌ی ببر به رقص و پایکوبی می‌پردازند که از پا بیفتند و آن‌گاه پوستِ حیوان را می‌کَنَند و به خاکش می‌سپارند. کوه‌نشینانِ ناحیه‌ی راج‌محل در بنگال معتقدند که اگر کسی بدون اجازه‌ی خدایان ببری را بکشد خود یا یکی از خویشانش طعمه ببر خواهد شد. از این رو از کشتن ببر سخت می‌ترسند مگر آن‌که یکی از خویشاوندان‌شان طعمه‌ی آن‌ها شده باشد. در این صورت به شکار و کشتن ببر اقدام می‌کنند و چون توفیق یافتند تیر و کمان‌های خود را بر روی لاشه می‌اندازند و به خدایان رو می‌کنند و می‌گویند که این کار را در عوض مرگ یکی از خویشان‌شان انجام داده‌اند. به این صورت، با گرفتن انتقام، سوگند می‌خورند که به هیچ ببری حمله نکنند مگر آن‌که مورد مشابهی پیش آید. بومیانِ کوچین‌چینا احترام زیادی برای ببر قایل‌اند و او را خدای مهیبی می‌دانند. در عین حال برایش تله می‌گذارند و برای گرفتن‌اش دست به هر چیزی می‌برند. وقتی به دامش انداختند از او پوزش می‌خواهند و به خاطر وضع ناگوار موجود تسلی‌اش می‌دهند.

مراسم کشتنِ ببر در سوماترا و بنگال.

در کیزیبا، ناحیه‌ای در آفریقای مرکزی، در غرب دریاچه‌ی ویکتوریا نیانزا، اگر زنی اتفاقاً ماری را هنگام کار در روی زمین با بیلچه‌اش بکشد شتابان پیش مار ـ کاهن می‌رود و بیلچه‌اش را همراه با دو رشته خرمهره و یک تخته پوستِ گاو به او می‌دهد و می‌خواهد که روح خشمگینِ مار کشته شده را تسکین دهد و راضی سازد. همه‌ی اهالی دهکده در این درخواست همراه و پشتیبان اویند و در ترس و اضطراب وی شریکند. بدین‌سان کاهن بر

مراسم رایج در کیزیبا هنگامِ کشتنِ مار.

طبل خود می‌کوبد به این نشانه که هیچ زنی در دهکده نباید تا علامت بعدی در سرِ زمین کار کند. سپس مار مرده را در تکه‌ای پوست گاو می‌پیچد و با احترام دفن می‌کند. روز بعد مراسم تطهیر به خاطر کشته شدن آن خزنده‌ی مقدس به جای می‌آورَد. از دل و روده‌ی پلنگ یا کفتار و خاک یا گلِ محلول در آب معجونی می‌سازد و با آن همه‌ی خانه‌های دهکده و اول خانه‌ی زنی را که مار را کشته است پاک و مبرا می‌کند. سپس به سرِ زمینی می‌رود که بیلچه‌های همه‌ی زنان دهکده در آن‌جا تلنبار شده است. معجون را بر آن‌ها هم می‌پاشد تا پاک و پاکیزه شوند و سپس آن‌ها را می‌چرخاند تا قطرات مایع از بین بروند. از آن لحظه خطرِ حاصل از کشتن مار دفع می‌شود. روح مار تسکین می‌یابد و زنان می‌توانند به کار معمول خود در روی زمین ادامه دهند.

مراسم بومیان آمریکای شمالی و دیگران در هنگام کشتن گرگ.

بومیان کواکیوتل در کلمبیای بریتانیا اگر گرگی را بکشند، لاشه‌اش را بر سفره‌ای قرار می‌دهند و قلبِ حیوان را درمی‌آورند و هرکس که در کشتن حیوان شرکت کرده است باید چهار لقمه از آن بخورد. سپس بر سرِ جنازه مویه می‌کنند و می‌گویند «ای وای گرگ! دوست بزرگ ما!» سپس لاشه را در سفره می‌پیچند و دفن می‌کنند. کمان یا تفنگی که با آن گرگ کشته شده است بدیمن انگاشته می‌شود و صاحبش آن را دور می‌اندازد. این بومیان معتقدند که کشتن گرگ موجب کمیابیِ صید می‌شود. بومیان تینه در مرکز آلاسکا وقتی گرگی (wolverine) را بکشند لاشه را با تشریفات به اتراق‌گاه یا دهکده می‌آورند. مردم به دیدارش می‌روند و می‌گویند «رییس دارد می‌آید.» سپس آن را در کلبه‌ای می‌گذارند و در وضعیتِ نشسته قرار می‌دهند و جادوگر جلوی آن سفره‌ی مفصلی می‌گسترد که هر خانواده‌ای بهترین تحفه‌اش را در آن نهاده است. وقتی جانور مرده به تصور آنان شکمی از عزا درآورد، مردان جشن می‌گیرند و از خوردنی‌های سفره می‌خورند اما هیچ زنی حق ندارد از پیشکش‌هایی که به گرگ تقدیم شده است چیزی بخورد. بومیِ عادیِ چروکی اگر هم بتواند، جرئت کشتنِ گرگ را ندارد زیرا معتقد است که خویشانِ گرگِ کُشته شده انتقامش را می‌گیرند و اسلحه‌ای که عامل آن بوده است دیگر بلااستفاده خواهد بود مگر آن‌که جادوگری آن را پاک و بی‌گزند سازد. با این حال کسانی که با مراسم خاص تطهیر در چنین مواردی آشنا هستند می‌توانند بدون کیفر و گزندی گرگ بکشند و گاهی کسانی که گرفتار حمله‌ی گرگ‌ها به گله‌ی حیوانات و تله‌های ماهیگیری‌شان بوده‌اند این‌گونه افراد را برای کشتن گرگ‌ها اجیر می‌کنند. گرگ‌کُشِ حرفه‌ای بر سرِ جنازه‌ی گرگی که کشته است ورد می‌خوانَد و می‌کوشد با انداختنِ گناهِ کشتنِ گرگ به گردنِ افراد قبیله‌ی دیگر کین‌توزیِ گرگ‌های دیگر را از خود دفع کند. برای پاک‌کردنِ تفنگی که آلت قتل بوده است، لوله‌ی تفنگ را باز می‌کند و هفت تکه‌ی کوچک تمشک وحشی که در آتش گرم شده‌اند، در آن قرار می‌دهد و بعد لوله و محتویاتش را تا صبح در آب جاری می‌گذارد. بومیانِ چاکچی در

شمال شرقِ سیبری وقتی گرگی را بکشند جشنی می‌گیرند و می‌گویند «ای گرگ، از ما خشمگین مباش. تو را ما نکشتیم روس‌ها کُشتند.» در آتن باستان هرکس که گرگی می‌کشت الزاماً باید آن را دفن می‌کرد.

عذر و توجیهی که وحشیان هنگام کشتنِ حیوانات می‌آورند.

اما بدیهی است که انسان وحشی نمی‌تواند همه‌ی حیوانات را معاف دارد. یا باید بعضی از آن‌ها را بخورد یا از گرسنگی هلاک شود، و وقتی سؤال این طور مطرح شود که او یا حیوان یکی باید بمیرد، مجبور می‌شود بر وسواس‌های خرافی‌اش فایق آید و جان حیوانات و وحوش را بگیرد. در عین حال سعی می‌کند قربانیان خود و خویشاوندانش را تسکین و تسلی دهد حتی هنگام کشتن آن‌ها احترامی را که برایشان قایل است ثابت می‌کند و می‌کوشد به خاطر شرکتش در کشتن آن‌ها عذری بیاورد یا حتی آن را مخفی دارد و قول می‌دهد که با جنازه‌شان با احترام رفتار شود. او با این‌گونه زدودنِ وحشتِ مرگ، امیدوار است که قربانیانش را با سرنوشت‌شان آشتی دهد و همنوعانشان را نیز ترغیب کند که بیایند و کشته شوند. مثلاً در میان بومیان کامچاتکا رسم بود که هرگز حیوانی آبی یا زمینی را نمی‌کشتند مگر آن‌که قبلاً عذری بیاورند و از حیوان درخواست کنند که آن را سوءنیت تلقی نکند. هم‌چنین به او میوه‌ی سرو کوهی و امثال آن تعارف می‌کردند تا خود را نه قربانی بلکه مهمانِ ضیافتی بپندارد. معتقد بودند که به این وسیله سایر حیواناتِ همنوع، غریبگی و ناآشنایی نمی‌کنند. مثلاً پس از آن‌که خرسی را می‌کشتند و با گوشت آن ضیافتی ترتیب می‌دادند، میزبان کلّه‌ی خرس را پیچیده در برگ و علف پیشاپیش مهمانان حرکت می‌داد و آن را با انواع تنقلات تعارف و عرضه می‌کرد. بعد گناهِ مرگ خرس را به گردن روس‌ها می‌انداخت و می‌خواست که خرس خشم خود را بر سر آنان خالی کند. هم‌چنین از خرس می‌خواست که نحوه‌ی رفتار او را به دیگرِ خرس‌ها نیز خبر دهد تا آن‌ها نیز بی‌ترس و هراس نزدیک شوند. بومیان کامچاتکا با سگ آبی، شیر دریایی و حیوانات دیگر نیز با همین احترام آیینی رفتار می‌کردند. علاوه بر این، بوته‌ی گیاهی را در دهانِ حیوانی که کشته بودند فرو می‌کردند که مثلاً نشان می‌داد حیوان غذا خورده است و به این ترتیب به کلّه‌ی خرس یادآور می‌شدند که نترسد و برود ماجرا را به همنوعانش نیز بگوید تا بیایند و چون خودش از مهمان‌نوازی شایان آن‌ها بهره‌مند شوند. اُستیاک‌ها وقتی خرسی را شکار می‌کنند و می‌کُشند، سرش را می‌بُرند و از شاخه‌ی درختی می‌آویزند، سپس دور آن حلقه می‌زنند و چون موجودی آسمانی به آن احترام می‌کنند. آنگاه بر سر لاشه می‌روند و مویه‌کنان می‌گویند «چه کسی تو را کُشت؟ آری، روس‌ها تو را کُشتند. سرت را که بُرید؟ تبرِ روس‌ها بُرید. پوستت را که کَند؟ چاقوی روس‌ها کَند.» هم‌چنین توضیح می‌دهند پَرهایی که تیر را در هوا به پرواز درآورد تا بر تن او نشست و او را کشت، از بال‌های

تسکین‌دادنِ خرسِ کشته شده در میان بومیانِ کامچاتکا، اُستیاک‌ها و کوریاک‌ها.

پرنده‌ای ناشناس کَنده شده بود و آن‌ها هیچ کاری نکردند جز این‌که گذاشتند تیر مسیرش را طی کند. این کارها را برای آن انجام می‌دهند که معتقدند اگر در صدد جلب رضایت حیوان برنیایند روح سرگردانِ خرسِ کُشته شده در اولین فرصت به آنها حمله خواهد کرد. یا پوست خرسِ قربانی را با کاه پر می‌کنند و پس از جشن گرفتن پیروزیِ خود با رقص و آوازی در تقلید و هجو حیوان و آب دهان انداختن و لگدزدن به او، خرس را بر دو پای عقب می‌ایستانند «و سپس مدت مدیدی چنان مورد احترام و ستایش قرارش می‌دهند که شایسته‌ی خدای نگهبان است.» وقتی کوریاک‌ها خرس یا گرگی را بکشند، پوستش را می‌کَنند و یک نفر پوست را به تن می‌کند. سپس همه او را در میان می‌گیرند و می‌رقصند و می‌گویند که خودشان حیوان را نکُشته‌اند بلکه کس دیگری، و عموماً یک نفر روس، این کار راکرده است. وقتی روباهی را بکُشند، پوستش را می‌کنند جسد را در برگ و علف می‌پیچند و سفارش می‌کنند که برود و به دوستانش بگوید که چقدر از او پذیرایی کرده‌اند و به جای لباس کهنه‌اش رخت نو بر تنش کرده‌اند.

تسکین و تسلیِ بوفالو و گوسفندِ قربانی در اوگاندا.

بومیان باگاندا از روح بوفالوهایی که کُشته‌اند سخت می‌ترسند و همیشه این ارواح خطرناک را راضی و خشنود می‌سازند. به هیچ عنوان سرِ بوفالوی کشته شده را وارد دهکده یا باغِ بارهنگ نمی‌کنند: گوشتِ سرِ حیوان را همیشه در بیرون آبادی و در صحرا می‌خورند و بعد جمجمه را در آلونک کوچکی که به همین منظور ساخته‌اند جای می‌دهند و به عنوان پیشکش بر آن آبجو می‌ریزند و دعا می‌کنند که روح همان‌جا که هست بماند و به آنان آسیبی نرسانَد. شگفت این‌که باگانداها از روح گوسفند نیز می‌ترسند و معتقدند که گوسفند اگر قاتل خود را ببیند، روحش او را تسخیر می‌کند. از این رو وقتی کسی می‌خواهد گوسفند را ذبح کند کس دیگری را وامی‌دارد که توجه گوسفند را به خود جلب می‌کند و خودش از عقب حیوان را بی‌آن‌که متوجه باشد با ضربه‌ای گیج می‌کند و سپس قبل از آن‌که گوسفند، خود را بازیابد به سرعت سرش را می‌بُرَد. به این ترتیب، روح گوسفند فریب می‌خورَد و نمی‌تواند بر قاتل چیره شود. علاوه بر این، وقتی گوسفندی در خانه‌ای می‌میرد، زنِ خانه، حادثه را علناً و به صراحت به شوهرش خبر نمی‌دهد که مثلاً «گوسفند مُرد» وگرنه روحِ گوسفند که به ناگاه برانگیخته شده است حتماً موجب بیماری یا حتی مرگ وی خواهد شد. او باید این حقیقت تلخ را با ملایمت و حرمت بیشتری اطلاع دهد و بگوید «نمی‌توانم فلان گوسفند را پیدا کنم.» شوهر هم متوجه می‌شود اما روح گوسفند از چنین اشاره‌ی ظریفی به مرگ اندوهناک نمی‌رنجد. حتی زنی از بومیان موگاندا اگر تصادفاً مرغ خانگی را با بیلچه‌اش بکشد و به جای آن‌که لاشه را پیش شوهرش ببرد و جریان را بگوید و به اشتباهش اعتراف کند، آن را به میان بوته‌ها بیندازد، روح مرغ ممکن است تسخیرش کند و موجب بیماری‌اش شود.

تسکین و تسلّیِ نهنگ، اسب آبی، یوزپلنگ، و میمون.

وقتی ساکنان جزیره‌ی سنت‌مری در سمت شمال ماداگاسکار برای شکار نهنگ می‌روند، نهنگ‌های جوان را برای شکار نشان می‌کنند و «فروتنانه از نهنگِ مادر پوزش می‌طلبند و می‌گویند که نیاز و ضرورت سبب کشتار بچه‌های او شده است و از او درخواست می‌کنند که هنگام وقوع عمل لطف کند و به زیر آب فرو رود تا از مشاهده‌ی مرگ بچه‌هایش اندوهگین و آزرده و عواطف مادری‌اش جریحه‌دار نشود.» یک شکارچیِ آجومبا هنگام کشتن اسب آبی ماده‌ای در دریاچه‌ی آزینگو در غرب آفریقا سر آن حیوان را می‌بُرید و لاشه و دل و روده‌اش به هم می‌ریخت. آن‌گاه شکارچی، برهنه، به میان اعضا و جوارح حیوان می‌رفت و در آب خون‌آلود زانو می‌زد و همه‌ی تنش را با خون و فضولات حیوان می‌شست و در عین حال دعا می‌کرد که روح اسب آبی به خاطر این کار با او عناد نکند و به این سبب امیدش را به زندگی و زایش‌های بعدی از دست ندهد، و از روح می‌خواست که سایر اسب آبی‌ها را بر ضد او تحریک و ترغیب نکند که برای گرفتن انتقامِ مرگ او، قایق وی را سوراخ یا واژگون کنند. بومیان برزیل از یوزپلنگ به خاطر درندگی و تهاجمش هراس دارند. وقتی یوزپلنگی را به دام می‌اندازند، آن را می‌کُشند و لاشه‌اش را به دهکده می‌برند. در آن‌جا زنان آن را با پرهای رنگین می‌آرایند، بر پاهایش النگو می‌اندازند و مویه‌کنان می‌گویند «دعا می‌کنم و از تو می‌خواهم به خاطر گرفتار شدن و کشته شدنت که ناشی از غفلت خودت بود از بچه‌های ما انتقام نگیری. زیرا تو را ما اغفال نکردیم. خودت چنین کردی. شوهران ما فقط تله گذاشتند تا حیواناتی را بگیرند که گوشت‌شان خوردنی است، هرگز نمی‌خواستند تو را به دام اندازند. بنابراین، باشد که روح تو به یارانت بگوید که انتقام مرگ تو را از بچه‌های ما نگیرند.» وقتی بومیان یوراکار در بولیوی در جنگل‌های استوایی‌شان میمون‌های بزرگی کشته باشند، لاشه‌ها را به خانه می‌برند و روی برگ‌های نخل در یک صف قرار می‌دهند به طوری که سرِ میمون‌ها همه متوجه یک جهت باشد و بر آن‌ها chicha می‌پاشند و می‌گویند «دوست‌تان داریم، زیرا شما را به خانه آوردیم.» آن‌ها معتقدند که اجرای این مراسم در خشنود ساختن سایر میمون‌های جنگل بسیار مؤثر است. بومیانِ گویانا پیش از ترک اتراق‌گاه موقت خود در جنگل، که خوک خرطوم‌داری را در آن‌جا کشته و گوشتش را در روی آتشدان بریان کرده‌اند، آتشدان را حتماً نابود می‌کنند و معتقدند که اگر خوک خرطوم‌داری از آن‌جا بگذرد و آثار کشتار همنوع خود را ببیند در فرصتی دیگر شبانه به آن محل می‌آید و وقتی همه خوابیده‌اند یکی از افراد را با خود می‌برد و برای انتقام او را بریان می‌کند.

تسلّیِ عقابِ مرده.

وقتی یک بومیِ بلک‌فوت چند عقاب به دام انداخته و کشته است، آن‌ها را به خانه می‌برد و در جایگاه خاصی قرار می‌دهد که جایگاه عقاب‌ها نام دارد و مخصوص پذیرایی از

آن‌ها در خارج از قرارگاه است. در آن‌جا پرنده‌ها را در یک ردیف روی زمین می‌گذارد و سرشان را روی چوبی قرار می‌دهد. در دهان هرکدام‌شان تکه گوشتی می‌گذارد تا روح عقاب‌ها بروند و به عقاب‌های دیگر بگویند که بومیان با یاران‌شان رفتار خوبی دارند. به این ترتیب وقتیٔ شکارچیان بومیِ اورینوکو حیوانی را بکُشد، دهانش را باز می‌کنند و چند قطره شراب که معمولاً همراه دارند در آن می‌ریزند تا روحِ حیوانِ مرده به همنوعانش اطلاع دهد که از او خوب پذیرایی شده است و آن‌ها نیز برای برخورداری از آن، با میل و رغبت برای کشته شدن بیایند. شکارچی چروکی که عقابی کشته باشد، بر سر لاشه‌اش می‌ایستد و دعا می‌کند که روح حیوان از قبیله‌ی او انتقام نگیرد زیرا این وقتی بومیِ تتون در سفر است و با عنکبوت یا خاکستری یا زردپا برخورد می‌کند، آن را قساوت را نه او بلکه اسپانیایی‌ها کرده‌اند. می‌کشد زیرا اگر چنین نکند چنین بلایی به سر خودش خواهد آمد، اما کاملاً دقت می‌کند که نگذارد عنکبوت بفهمد که او عامل این کار بوده است زیرا در غیر این صورت روح حیوان می‌رود و به عنکبوت‌های دیگر خبر می‌دهد و یکی از آن‌ها مسلماً انتقام مرگِ خویشاوندش را از او خواهد گرفت. بنابراین، بومی هنگام کشتن حشره می‌گوید «ای عنکبوت بزرگوار، دست صاعقه‌ات کُشت» و بلافاصله او را می‌کشد و عنکبوت حرفش را باور می‌کند. روحش ممکن است پیش عنکبوت‌های دیگر برود و بگوید که برق صاعقه او را کشته است اما گزندی از آن حاصل نمی‌شود. زیرا عنکبوت خاکستری یا زرد با برق صاعقه چه می‌تواند کرد؟

فریفتنِ روحِ عنکبوت.

اما کوشش انسان وحشی آن نیست که فقط با حیوانات وحشی رابطه‌ی خوبی داشته باشد. حقیقت این است که احترامِ او به حیوانات وحشی تا حدودی متناسب با قدرت و درندگی آن‌هاست. به این ترتیب، بومیان وحشیِ کامبوج که معتقدند همه‌ی حیوانات روحی دارند که پس از مرگ آن‌ها تعرض می‌کنند، هنگام کشتنِ حیوانی از او پوزش می‌خواهند وگرنه روحش بر آنان چیره می‌شود و گزند می‌رساند. هم‌چنین برایش قربانی می‌کنند اما این قربانی‌ها متناسب با جثه و قدرت حیوان است. مراسمی که در هنگام مرگ فیل اجرا می‌شود بسیار مجلل و باشکوه است و هفت روز طول می‌کشد. بومیان آمریکای شمالی نیز چنین تفاوت‌هایی قائل می‌شوند. «خرس، بوفالو و سگ آبی روح‌های آسمانی‌اند که غذا تأمین می‌کنند. خرس مهیب است و گوشتش خوردنی است. آن‌ها برایش مراسم برپا می‌کنند، التماس می‌کنند که اجازه دهد گوشتش را بخورند، هرچند می‌دانند که خودش چنین هوسی ندارد. تو را می‌کُشیم، اما تو از بین نمی‌روی. سر و پنجه‌هایش را محترم می‌دارند... با حیوانات دیگر به دلایل مشابه رفتار مشابهی می‌کنند... با بسیاری از حیوانات آسمانی که خطرناک نیستند، غالباً به تحقیر رفتار می‌شود ــ لاک‌پشت، راسو،

مراسم تسلی‌دادنِ حیواناتِ مقتول بسته به درندگیِ کمتر یا بیشترِ آن‌ها متفاوت است.

با حیواناتی که ترسناک نیستند اما گوشتشان خوردنی است نیز بااحترام رفتار می‌شود.

موش‌خرما و غیره.» این تمایزْ گویا و آموزنده است. با حیواناتی که ترسناک‌اند یا گوشتشان خوردنی است یا هر دو خصوصیت را دارند با احترامی آیینی رفتار می‌شود. آن‌هایی که نه ترسناک‌اند و نه قابل خوردن‌اند مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرند. نمونه‌هایی ذکر کردیم از احترام به حیواناتی که هم ترسناک‌اند و هم گوشت‌شان خوردنی است. فقط این می‌ماند که نشان دهیم چنین احترامی در مورد حیواناتی که ترسناک نیستند اما یا گوشت خوردنی دارند و یا به خاطر پوست‌شان ارزش دارند نیز اِعمال می‌شود.

حرمتِ سمورِ مُرده.

وقتی شکارچیان سمور در سیبری سموری شکار می‌کنند کسی حق رویت آن را ندارد و تصور بر این است که اگر در مورد سمورِ شکار شده حرفی به نفی یا اثبات گفته شود دیگر سموری به دام نمی‌افتد. یک شکارچی اعتقاد داشت که سمور حتی اگر در مسکو هم باشد می‌تواند حرف‌هایی را که درباره‌اش گفته می‌شود بشنود. او می‌گفت علت اصلی رکود شکار سمور این است که چند سمور زنده را به مسکو فرستادند. در آن‌جا مردم از دیدن آن‌ها به شگفتی درآمدند و آن‌ها را موجودات جالب و عجیبی دانستند و البته سمورها چنین چیزی را برنمی‌تابند و بر خود هموار نمی‌کنند. علت دیگرِ کاهش شکار سمور، هرچند نه علت اصلی، به نظر او آن بود که دنیا امروزه خیلی بدتر از گذشته‌ها شده است و بنابراین شکارچی اگر سموری شکار کند به عوض عرضه کردن آن جزو دارایی خود پنهانش می‌کند. به گفته‌ی او سمور این را هم برنمی‌تابد. یک سیاح روس اتفاقاً در غیاب مردِ خانه وارد کلبه‌ی یک گیلیاک شد و راسوی تازه شکار شده‌ای را دید که از دیوار آویزان است. زن خانه که متوجه نگاه او شده بود سراسیمه و شتابان لاشه‌ی حیوان را برداشت و در صندوق نهاد و از معرض دید دور کرد. با وجود قیمت بالایی که سیاح برای سمور پیشنهاد کرد نتوانست به خرید آن توفیق یابد. به او گفته شد که خوب نیست بیگانه‌ای سمور مرده را که پوستش هنوز کنده نشده است مشاهده کند. بدتر از آن وقتی است که آن را همان‌طور درسته بفروشند زیرا در شکار آتی سمور اثر بسیار بدی می‌گذارد. شکارچیان آلاسکا استخوان‌های سمور و سگ آبی را یک سال از دسترس سگان دور نگه می‌دارند و سپس به دقت آن را دفن می‌کنند «وگرنه ارواح نگهبان سگ آبی‌ها و سمورها خیال می‌کنند که به آن‌ها بی‌احترامی شده است و بنابراین دیگر شکارشان ممکن نمی‌شود و حیوانی به دام نمی‌افتد.» بومیان شوس‌واپ در کلمبیای بریتانیا فکر می‌کنند که اگر استخوان‌های سگ آبی را در رودخانه نیندازند دیگر شکاری به دام نمی‌افتد و اگر سگی به گوشت‌اش دهن بزند یا استخوان‌هایش را بجود نیز چنین می‌شود. بومیان کریر وقتی دله یا سگ آبی شکار کنند دقت می‌کنند که از دسترس سگ‌ها دور نگاه‌شان دارند زیرا اگر سگی به لاشه‌ی آن‌ها دهن بزند به باور بومیان سایر سگ آبی‌ها و دله‌ها دیگر به تله‌ی شکارچیان نمی‌افتند. یک مبلّغ مذهبی از یک بومی کهن‌سال کریر پرسید اوضاع شکار چگونه است. بومی پاسخ داد «آه،

استخوان‌های راسو و سگ آبی را از دسترس سگان دور نگه می‌دارند وگرنه به ارواح نگهبان آن‌ها توهین می‌شود.

حرفش را هم نزن. سگ آبی فراوان است. وقتی این‌جا رسیدم خودم یکی شکار کردم اما از بخت بد سگی آن را به دندان گرفت. می‌دانی که به این سبب دیگر نمی‌توانم شکار دیگری بکنم.» مبلّغ گفت «یعنی چه! توجه نکن. انگار که اتفاقی نیفتاده است، تله‌ات را بگذار و خواهی دید که موفق می‌شوی.» بومی با نومیدی پاسخ داد «فایده‌ای نخواهد داشت، هیچ فایده‌ای نخواهد داشت. تو از راه و روش سگ آبی خبر نداری. اگر سگی به آن فقط دهن بزند، همه‌ی سگ آبی‌ها به صاحب سگ خشم می‌گیرند و از تله‌های او دوری می‌کنند.»

بومیان آمریکایی برای گوزن و بز کوهی حرمتِ آیینی قائلند.

بومیان آمریکایی برای گوزن‌های کوهیِ شمال به همان دلیل همان حرمتِ دقیق را قائلند. استخوان این حیوانات را نباید جلوِ سگان یا به درون آتش انداخت. چربی‌شان را هم نباید در آتش نهاد زیرا روح حیوان با مشاهده‌ی این عمل آن را به دیگر همنوعان خود خبر می‌دهند تا بدانند که با اجساد آن‌ها چه رفتاری می‌شود. از این رو اگر با لاشه‌ی آنان بدرفتاری شود سایر گوزن‌ها در این دنیا و دنیای دیگر از شکار شدن اجتناب می‌کنند. خانه‌ی بومیان هندوراس پر از استخوان گوزن بود. آن‌ها اعتقاد داشتند که اگر استخوان‌ها را دور اندازند دیگر گوزنی شکار نمی‌شود. در بین چیکیت‌های پاراگوئه وقتی کسی بیمار شود جادوگر از او می‌پرسد که احیاناً گوشت گوزن یا لاک‌پشت را دور نینداخته باشد و اگر جوابش مثبت باشد جادوگر می‌گوید «برای همین است که از پا افتاده‌ای. روح گوزن یا لاک‌پشت در جسمات فرو رفته است تا انتقام این عمل نادرست را از تو بگیرد.» تزنتال‌های جنوب مکزیکو و ککچی‌های گواتمالا پیش از آنکه بخواهند گوزنی را که کشته‌اند پوست بکنند، سرش را بلند می‌کنند و جلویش به عنوان پیشکشی سندروس می‌سوزانند، در غیر این صورت موجودی به نام تزولتاکا بر آنان خشم می‌گیرد و دیگر شکاری برایشان نمی‌فرستد. شکارچیان چروکی هنگام کشتن گوزن از او پوزش می‌خواهند. اگر چنین نکنند معتقدند که گوزن کوچک، سرکرده‌ی قبیله‌ی گوزن‌ها، که هرگز نمی‌میرد و زخمی نمی‌شود، از روی قطرات خون که روی زمین ریخته است شکارچی را تا خانه‌اش تعقیب و او را بیمار می‌کند. گاهی شکارچی هنگام عزیمت به خانه، آتشی می‌افروزد و پشت سرش می‌گیرد تا نگذارد که گوزن کوچک تعقیبش کند. آپاچی‌ها پیش از اقدام به شکار گوزن شمالی به غارهای متبرک پناه می‌برند و در آن‌جا جادوگران ورد می‌خوانند و پیشکش عرضه می‌کنند تا حیوان ـ خدایان را به خاطر آنکه اولادشان را شکار می‌کنند تسلی دهند و راضی سازند.

بومیانِ آمریکایی با خارپشت و موش با احترام آیینی رفتار می‌کنند.

بومیان رودخانه‌ی فریزرِ سفلیٰ خارپشتِ کوهی را برادر بزرگ خود می‌دانند. از این رو وقتی صیادی یکی از آن‌ها را می‌کشد از برادر بزرگش پوزش می‌طلبد و تا یک روزِ دیگر گوشتش را نمی‌خورد. سیوکس‌ها جغد را چوب نمی‌زنند یا لاک‌پشت را مجروح نمی‌کنند زیرا اعتقاد دارند که اگر چنین کنند آن حیوان در آینده از آنان انتقام می‌گیرد. بعضی از بومیان

آمریکای شمالی معتقدند که هر جانوری روح نگهبانی دارد که حافظِ اوست. یک دخترِ بومی روزی موش مرده‌ای یافت و برای خود برداشت. پدرش حیوان را از او گرفت و با ملایمت نوازش کرد و محترم داشت، وقتی از او پرسیدند چرا چنین می‌کند گفت که به این وسیله می‌خواست روح نگهبانِ آن حیوان را خشنود سازد تا به دخترش به خاطر خوردن موش گزندی نرساند، و سپس موش را به دخترش بازپس‌داد و او موش را خورد.

احترام آیینی به روباه، گوزن، لاک‌پشت و خوک.

وقتی کوریاک‌ها روباهی را می‌کُشند آن را به خانه می‌برند و کنار آتش می‌گذارند و می‌گویند «مهمان را آوردیم که خود را گرم کند. وقتی گرم شد لباسش را درمی‌آوریم.» به این ترتیب وقتی لاشه‌ی یخ‌زده‌ی حیوان گرم شد، پوستش را می‌کَنند و توی الیاف و برگ درختان می‌پیچندش. سپس دهانش را با تخم ماهی پُر می‌کنند و زنِ خانه لاشه‌ی حیوان را شکاف می‌دهد و تخم ماهی بیشتر یا گوشت خشکیده در درون شکاف‌ها قرار می‌دهد و این‌طور وانمود می‌کند که شکاف‌ها و بریدگی‌ها جیب‌های روباهند که او پر از توشه و آذوقه‌شان می‌کند. سپس لاشه را از خانه بیرون می‌برند و همه می‌گویند «برو و به دوستانت بگو که در خانه ما چقدر به تو خوش گذشت. بگو که به جای لباس کهنه‌ات لباس تازه‌ات دادیم که از اولی گرم‌تر و پُرپَشم‌تر است. بگو که یک شکمِ سیر غذا خوردی و جیب‌هایت را هم پُر کردند. برو آن‌ها را هم دعوت کن.» بومیان تصور می‌کنند که اگر این مراسم را بجا نیاورند دیگر شانس شکار روباه پیدا نمی‌کنند. وقتی بومی ایو در توگولند گوزن کوهیِ خاصی را می‌کُشد، محوطه‌ای را حصار می‌کشد و در داخل آن استخوان فکِ زیرین همه‌ی حیواناتی را که شکار کرده است قرار می‌دهد. سپس بر استخوان‌ها شراب نخل می‌پاشد و آرد می‌ریزد و می‌گوید «ای آواره‌های وحوش، اکنون در خانه‌ی خود هستید. این خوراک‌تان و این نوشیدنی‌تان. پس دوستانتان را نیز به این‌جا دعوت کنید.»

فریب‌دادنِ روحِ شترمرغ.

بومیان لنگوا در گران‌چاکو دوست دارند شترمرغ شکار کنند اما وقتی آن را بکشند و می‌خواهند لاشه‌اش را به دهکده ببرند کارهایی می‌کنند که مثلاً روح آزرده‌ی شکارشان را اغفال کنند. آن‌ها تصور می‌کنند وقتی نخستین ضربه‌ی طبیعیِ مرگ وارد آمد، روح شترمرغ از جسد جدا می‌شود و پشت سر آن راه می‌افتد. به همین سبب، مشتی از پرهای سینه‌ی حیوان را می‌کنند و جابه‌جا آن را در مسیری که به سوی دهکده طی می‌کنند به زمین می‌ریزند. روح که از پشت سر می‌آید با دیدن پرهای شترمرغ دمی می‌ایستد و می‌گوید «این همه‌ی جسد من است یا قسمتی از آن؟» و چون تردید می‌کند، مدتی بر سرِ هر مشت پری که در مسیر شکارچیان ریخته شده است می‌ایستد و به فکر فرو می‌رود و این عمل را در سراسرِ مسیر تکرار می‌کند و به این ترتیب شکارچیان فرصت کافی پیدا می‌کنند که به سلامت از دست او بگریزند و به دهکده برسند در حالی که روحِ سرگردان همچنان در اطراف دهکده بیهوده دنبال بقایای جسد خود است و البته می‌ترسد که وارد دهکده شود.

تا این‌جا بررسی آداب و رسومِ وحشیان برای ترغیب و تکثیر حیواناتی که شکار می‌کنند و می‌کُشند کافی است تا نشان دهد که انسان بدوی اعتقاد قاطعی به جاودانگی و بی‌مرگیِ جانورانِ فروپایه‌تر دارد. او بی چون و چرا بدیهی می‌داند که حیوانات وحشی، پرندگان و ماهیان همچون خود او روحی دارند که پس از مرگِ جسم آنان باقی می‌مانَد و در کالبدهای دیگر از نو به دنیا می‌آید و به زندگی ادامه می‌دهد تا شکارچی آن را دوباره بکُشد و بخورد. همه‌ی مراسم و آدابی که در صفحات پیشین شرح داده شد ــ مراسمی که البته برای خواننده‌ی متمدن عبث و غریب می‌نماید ــ بر همین تصورِ اساسی مبتنی است. ملاحظه‌ی این آداب و رسوم تردیدی ایجاد می‌کند که توضیح حاضر درباره‌ی اعتقاد وحشیان به نامیراییِ انسان در خصوص همه‌ی امور بسنده و پاسخگو باشد. این اعتقاد عموماً از نظریه‌ی بدوی رؤیا ناشی می‌شود. گمان بر این است که انسان وحشی قادر نیست آن‌چه را که خواب می‌بیند از واقعیات زمان بیداری متمایز سازد و بنابراین وقتی یارانِ مرده‌ی خود را خواب می‌بیند لزوماً نتیجه می‌گیرد که آن‌ها کاملاً از بین نرفته‌اند بلکه روح‌شان در جایی به شکل دیگری همچنان زنده است. هرچند که در ظاهر و در زندگی روزمره نمی‌تواند آن‌ها را ببیند. در این نظریهٔ مفاهیمی، اعم از ابتدایی یا پرداخته، زشت یا زیبا، که انسان وحشی و شاید انسان متمدن درباره‌ی وضعیتِ مردگان ساخته‌اند، ظاهراً جز فرضیه‌هایی ساخته و پرداخته برای توجیه و توضیح اشباح در رؤیاها نمی‌بودند؛ این تصورات عظیم، با همه‌ی شکوه درخشان یا تیره و تارشان، با تمام قوت و صلابت مهیبی که در تصورات و تخیل افراد ظاهر می‌شوند شاید در بررسی و تدقیق بیشتر، بناهایی خیالی، ساخته از مه و ابر و غبار می‌بودند که با اندک نسیم تعقل و استدلال پراکنده می‌شدند و از میان می‌رفتند.

اعتقاد راسخ وحشیان به بی‌مرگ بودنِ حیوانات.

اعتقاد وحشیان به نامیراییِ انسان عموماً از نظریه‌ی بدویِ رؤیا استنباط می‌شود.

اما حتی اگر این برهان را بپذیریم که این نظریه، توضیح حاضر آماده‌ای برای اعتقاد شایع به نامیرایی انسان ارائه می‌دهد، باز دشوار بتوان دریافت که چگونه می‌تواند توجیه‌کننده‌ی اعتقادِ مشابهِ انبوه اقوام و مردمان به نامیراییِ حیواناتِ پست‌تر باشد. انسان وحشی در رؤیاهایش تصویرِ یارانِ مرده‌ی خود را از روی مشخصات آشنای آن‌ها، از صدا و حرکات و رفتارشان در زندگی بازمی‌شناسد، اما آیا می‌توان تصور کرد که حیوانات و وحوش و پرندگان و ماهیان را نیز به همین صورت تشخیص می‌دهد؟ که تصویر آن‌ها نیز در خواب با همه‌ی خصوصیات ویژه‌ی هر حیوان خاص، با همه‌ی تفاوت‌های دقیق فردی که در طول زندگی آن را از سایر همنوعانش متمایز می‌کرد، بر او ظاهر می‌شود، به نحوی که وقتی آن‌ها را می‌بیند می‌تواند پیش خود مثلاً بگوید «این همان ببری است که دیروز با نیزه کشتم‌اش؛ جسم‌اش مرده است اما روحش هنوز زنده است» یا «این همان ماهی آزاد است که امروز صبح گرفتم و خوردم؛ بدنش را خورده‌ام اما معلوم است که نتوانسته‌ام روحش را نابود

اما آیا نظریه رؤیا می‌تواند اعتقاد وحشیان به نامیراییِ حیوانات را توضیح دهد؟

کنم»؟ بدون تردید ممکن است که انسان وحشی توانسته باشد با یک چنین روند استدلالی به نظریه‌ی نامیراییِ حیوانات برسد، اما چنین دریافت و پنداشتی در این مورد دست‌کم بسی بعیدتر و نامحتمل‌تر از موردِ نامیرایی انسان‌ها به نظر می‌رسد. و اگر نابسندگیِ توضیح را در این یک مورد بپذیریم، به نظر می‌رسد که مجبوریم، هرچند شاید در سطح نازل‌تری، در مورد دیگر نیز چنین کنیم. کوتاه سخن، نتیجه می‌گیریم که نظریه‌ی رؤیاها به خودی خود ظاهراً به ندرت بتواند توجیه‌کننده‌ی اعتقاد رایج به نامیراییِ انسان و حیوان باشد؛ رؤیاها احتمالاً در تثبیت و تأیید آن اعتقاد سخت مؤثر بوده است اما آیا می‌توانسته است و کافی بوده است که منشأ و ایجادکننده‌ی آن باشد؟ عقلایی است که در این خصوص تردید کنیم.

انسان وحشی ظاهراً زندگی را شکلِ لایزالی از انرژی می‌داند.

هم‌چنین انگیزه‌ای احساس می‌کنیم که توضیح مناسب و درخورتری برای این اعتقاد بیابیم. برای یافتن چنین توضیحی شاید لازم نباشد دورتر از آن احساسی برویم که هرکسی از زندگی برای خود دارد. قبلاً دیدیم که انسان وحشی مرگ را نه ضرورت طبیعی بلکه حادثه‌ای فجیع و دردبار یا گناهی می‌بینند که رشته‌ی حیات را می‌گسلد که اگر رخ نمی‌داد تا ابد ادامه می‌یافت. به این ترتیب با حکم از روی تلقی و احساس خود او می‌توان گفت که زندگی به نظر وی نوعی انرژیِ لایزال است که وقتی در یک شکل محو می‌شود لزوماً باید به شکل دیگری از نو ظاهر شود. هرچند که در شکل جدید لازم نیست برای ما بلافاصله قابل تشخیص باشد. به عبارت دیگر استنباط‌اش این است که مرگ نه نیروی حیات را و نه حتی شخصیت و انسانیتِ هشیارانه را نابود نمی‌کند بلکه صرفاً هر دو را به شکل‌های دیگری درمی‌آورَد که صرفاً به دلیل این‌که حواس ما آن‌ها را درنمی‌یابد نمی‌توان گفت که واقعیت‌شان کمتر است. اگر در این تفسیر خود از تفکر انسان بدوی به خطا نرفته باشم، در این صورت، دریافت انسان وحشی از ماهیت حیات آشکارا به آموزه‌ی علمیِ مدرنِ بقای انرژی شباهت دارد. طبق این آموزه، هیچ ماده‌ای از انرژی از بین نمی‌رود یا حتی کاهش نمی‌یابد. وقتی چنین می‌نماید که حذف شده یا کاهش یافته در واقع فقط بخشی از آن یا همه‌ی آن به اشکالِ دیگری درآمده است که هرچند از لحاظ کیفی با انرژی در شکل اولیه‌اش متفاوت‌اند، اما از نظر کمّی با آن برابرند. کوتاه سخن، اگر به علم رجوع کنیم، به ما می‌گوید که در طبیعت و جهان هیچ چیز از بین نمی‌رود بلکه همه چیز پیوسته و همواره تغییر می‌کند. مقدار انرژی در هستی ثابت و لایتغیر است، هرچند که پیوسته دگرگونی و تحول می‌پذیرد. انسان وحشی برای توضیح‌دادن پدیده‌ی مرگ و زندگی تلویحاً به یک چنین تئوریِ فناناپذیریِ انرژی متوسل می‌شود و منطقی است که آن را فقط به انسان محدود نمی‌کند بلکه به حیوانات پست‌تر نیز گسترش می‌دهد. بدین ترتیب نشان می‌دهد که از برادر

شباهت این مفهوم با مفهوم علمیِ مدرنِ بقای انرژی.

متمدن‌اش که مشتاقانه آموزه‌ی نامیرا بودن انسان را می‌پذیرد اما اعتقاد به نامیرا بودن روح حیوانات را، به عنوان این‌که توهین به منزلت بشر است، مذمت‌کنان رد می‌کند، منطقی‌تر است. و این برادر وقتی می‌کوشد برای تأیید اعتقاد صمیمانه‌اش به زندگیِ پس مرگ به اعتقاد مشابهی در بین وحشیان متوسل شود و غریزه‌ی طبیعیِ بیمرگی را از آنان استنباط کند، نیکوست که به یاد آورَد اگر در این توسل خود پابرجاست، بایستی همچون وحشیان، این امتیازِ بیمرگی را به حیوانِ پست‌ترِ بی‌قدر نیز بدهد، زیرا مسلماً درست نیست که هر جا دیدگاه خودش ایجاب می‌کند از این استدلال استفاده کند و آن بخش از اعتقادات وحشیان را بپذیرد که با عقاید خودش سازگار است و آن بخش را که سازگار نیست کنار گذارد. به نظر می‌رسد که به لحاظ منطقی و علمی مجبور است یا همه را بپذیرد یا نپذیرد. یا باید معتقد باشد که انسان و حیوان هر دو فناناپذیرند یا هیچ‌کدام نیستند.

۴

توضیحِ رفتار دوپهلوی وحشیان با خرس.

شاید اکنون بتوان رفتار مبهمِ آینوها با خرس را درک کرد. دیدیم که آن خط ممیزِ قاطعی که ما بین انسان و حیواناتِ پست‌تر می‌کشیم در نظر وحشیان وجود ندارد. در نظر آنان بسیاری از حیوانات دیگر نه فقط به لحاظ قدرت حیوانی بلکه از نظر هوش نیز با او برابر یا حتی از او برترند و اگر به میل خود یا به اقتضای ضرورت جان آن‌ها را می‌گیرد، خود را مجبور می‌بیند که به خاطر سلامت خود، این کار را به نحوی انجام دهد که حتی‌الامکان نه فقط به حیوان زنده بلکه به روح جدا شده‌ی او و به همه‌ی حیوانات دیگر همنوع‌اش توهین‌آمیز و تهاجمی نباشد زیرا در غیر این صورت از حمله و تهاجم او درست همان گونه خشمگین می‌شود که قبیله‌ی وحشیان از واردآمدن گزندی به یکی از یاران خود می‌شود و انتقام آن را بازمی‌ستاند. دیدیم که یکی از تدابیر متعددی که انسان وحشی برای جبران رفتار نادرستش با حیوانِ قربانی شده به‌کار می‌بندد این است که به تعدادی از حیوانات برگزیده حرمت خاصی قائل شود زیرا چنین رفتاری ظاهراً به او این حق را می‌دهد که همه‌ی حیوانات دیگر از آن نوع را که در دسترس اویند آزادانه و بدون احساس گناه و جرم نابود کند. این قاعده شاید بتواند نگرش بومیان آینو به خرس را، که در نخستین نگاه متناقض و شگفت‌انگیز به نظر می‌آید، توضیح دهد. گوشت و پوست خرس همواره خوراک و پوشاک آنان را تأمین می‌کند اما از آن‌جایی که خرس حیوان باهوش و پرقدرتی است، لازم است در قبال خسارت و صدمه‌ای که با مرگ آن همه خرس بر نوع این حیوان وارد می‌شود تاوان و عوضی داده شود و

رضایت‌اش جلب شود. این تاوان یا رضایت با پروردن بچه‌خرس‌ها، رفتار احترام‌آمیز با آنان در طول حیات‌شان، و نشان‌دادن تأسف و اندوه و عشق شگرف در هنگام کشتن آن‌ها تأمین می‌شود. به‌این وسیله خرس‌های دیگر تسکین و تسلی می‌یابند و بر کُشنده‌ی همنوع خود خشم نمی‌گیرند و مورد حمله قرارش نمی‌دهند یا آن نواحی را ترک نمی‌کنند که در نتیجه آن بومی آینو یکی از منابع معیشت خود را از دست بدهد.

دو شکلِ پرستش حیوان.

بدین ترتیب پرستش اولیه‌ی حیوانات دو شکل به خود می‌گیرد که به لحاظ‌هایی معکوسِ یکدیگرند. از یک سو حیوانات مورد پرستش قرار می‌گیرند و بنابراین آن‌ها را نه می‌کشند و نه می‌خورند. از سوی دیگر، حیوانات را می‌پرستند زیرا معمولاً آن‌ها را می‌کُشند و می‌خورند. در این هر دو شکلِ پرستش، حیوان به خاطر فایده‌ای، منفی یا مثبت، مورد احترام است که انسان وحشی امیدوار است آن را کسب کند. در پرستشِ اول، این فایده یا به شکل مثبتِ حمایت، رایزنی، یا کمکی که حیوان نسبت به بشر می‌کند یا به صورت منفیِ مصونیت از گزند آن حیوان صورت می‌گیرد. در پرستش دوم، فایده شکل مادیِ گوشت و پوستِ آن حیوان را به خود می‌گیرد. هر دو شکلِ پرستش تا حدودی ضد و نقیض‌اند: در یکی، حیوان را می‌خورند زیرا محترم است، در دیگری، محترم است زیرا می‌خورندش.

دو نوع آیین قربانیِ حیوانات: نوع مصری و نوع آینو.

طبق دو شکل مشخص در پرستش حیوان، دو نوع مشخص رسم کشتنِ خدای حیوان نیز وجود دارد. از یک سو، آن‌جا که مرسوم است حیوانِ مورد احترام محفوظ و مصون باشد، با وجود این در موارد نادر و خطیری آن را می‌کشند و گاهی می‌خورند. نمونه‌های این رسم را قبلاً دیده‌ایم و توضیحی درباره‌اش داده‌ایم*. از سوی دیگر، آن‌جا که مرسوم است حیوانِ مورد احترام را بکشند، کشتنِ هر یکی از آن حیوان‌ها در حقیقت کشتن خداست و بلافاصله نیز به تاوان آن اعتذار و قربانی می‌کنند، به خصوص وقتی حیوانْ پرقدرت و خطرناک باشد، و علاوه بر این تاوانِ معمول و روزمره، کفاره‌ی سالیانه‌ی خاصی نیز می‌دهند و در ضمن آن یکی از آن حیوان‌ها را با احترام و محبتِ نمایان می‌کشند. این دو نوع کشتارِ آیینی ــ که می‌توان آن‌ها را نوع مصری و نوعِ بومیان آینو نامید ــ مسلماً ممکن است با هم اشتباه شوند، و پیش از آن‌که بتوان گفت هر نمونه‌ای به‌کدام نوع از این کشتارها تعلق دارد، باید دریافت که حیوانی که به طور آیینی قربانی می‌شود از آن نوع حیوانی است که طبق رسوم باید محفوظ و مصون بماند یا از نوعی است که مرسوم است در قبیله کشته شود. در مورد اول، نمونه‌ی مورد نظر به آیین قربانی از نوع مصری آن و در مورد دوم از نوع آینو آن تعلق دارد.

۵

ارتباط و پیوند با حیوانِ متبرک از طریق خانه به خانه گرداندنِ حیوان.

شکلی از ارتباط و وحدت از طریقِ خانه به خانه گـردانـدنِ حـیوان مـتبرک را در مـراسـم گیلیاک‌ها دیدیم که خرس را پیش از آنکه قربانی کنند در دهکده گردش می‌دادند. مراسم بسیار مشابهی تا دوران اخیر در اروپا به جا مانده است که بدون تردید ریشه‌اش بـه دوران باستان می‌رسد. مشهورترین نمونه‌ی آن «شکار الیکایی» است.

«شکارِ الیکایی» در اروپا.

بسـیاری از مـردمان اروپـا ــ یـونانیان و رومـیان بـاستان، ایـتالیایی‌ها، اسـپانیایی‌ها، فرانسـویان، آلمانی‌ها، هلندی‌ها، دانمارکی‌ها، سوئدی‌ها، انگلیسی‌ها و ویلزی‌ها ــ الیکایی را پادشاه، خرده‌پادشاه، پادشاه پرندگان، شاه پرچین‌نشین، و غیره می‌نامند و جزو پرندگانی می‌شمارند که کشتن‌شان سخت بد یمن است. در انگلستان تصور می‌کنند که اگر کسی این پرنده را بکشد یا لانه‌اش را خراب کند حتماً تا یک سال استخوانش می‌شکند یا حادثه بسیار ناگواری برایش پیش می‌آید و گاهی اعتقاد بر این است که گاوها شیر خون‌آلود می‌دهند. در اسکاتلند این پرنده را «همسر مرغ بهشتی»[1] می‌نامند.

حرمت الیکایی در خرافات عامه.

در سنت‌دونان در بریتانی مردم معتقدند که اگر بچه‌ها به جوجه‌های الیکـایی در لانـه دست بزنند دچار آتش خشم لارنسِ قدیس می‌شوند و تن و بدن‌شان جوش مـی‌زند. در بعضی دیگر از نقاط فرانسـه تصور می‌کنند که اگر کسی الیکایی را بکشد یا لانه‌اش را خراب کند، خانه‌اش را صاعقه می‌زند یا دسـتش چـلاق مـی‌شود و زگـیل درمـی‌آورد یـا گـاو و گوسفندش چلاق می‌شود.

شکار الیکایی در جزیره‌ی آدم.

با وجود چنین اعتقاداتی، در سنت‌دونان و فرانسه رسمِ کشتنِ الیکایی هر سال بسـیار رایج بود. در جزیره‌ی آدم تا قرن هجدهم این رسم را شب عید کریسمس یا صبح عید اجرا می‌کردند. در بیست‌وچهارم دسامبر، طرف‌های عصر، هـمه‌ی خـدمتکاران بـه مـرخـصی می‌رفتند و سرتاسرِ شب را نمی‌خوابیدند و پایکوبی می‌کردند تـا نـیمه‌های شب نـاقوس کلیساها به صدا درمی‌آید. وقتی نماز تمام می‌شد، همه دنبال شکار الیکایی می‌رفتند و پس از کشتن پرنده، آن را با بال‌های گشوده به سرِ دیرکِ بلندی مـی‌بستند و دیـرک را بـه دست می‌گرفتند و سرودخوانان به درِ خانه‌ها می‌رفتند و هدایا و پول و سوقات می‌گرفتند. آنگاه پرنده را بر تابوتی می‌نهادند و دسته‌جمعی به جلوی کلیسای مـحل مـی‌بردند و در آن‌جـا گوری می‌کندند و «با تشریفاتِ تمام دفن می‌کردند و بر سر قبرش سرودی می‌خواندند که نوحه‌ی مرگِ پرنده‌اش می‌نامیدند و پس از آن مراسم کـریسمس شـروع مـی‌شد.» وقـتی

---

1. The lady of treaven's hen.

مراسم تدفین تمام می‌شد، مردم در بیرون کلیسا حلقه می‌زدند و با نوای ساز و موسیقی رقص آغاز می‌کردند. در اواسط قرن نوزدهم مراسم تدفین الیکایی در جزیره‌ی آدم در روز استفانِ قدیس (بیست‌وششم دسامبر) اجرا می‌شد. پسربچه‌ها در حالی که الیکایی را در مرکز دو حلقه‌ی متقاطع و آراسته با شاخه‌ی سرو و روبان‌های رنگین از پا آویزان کرده بود، به درِ خانه‌ها می‌رفتند و آوازهایی می‌خواندند که در آن از پختن و خوردن پرنده یاد می‌شد. اگر در پایان سرود سکّه‌ای انعام می‌گرفتند، درعوض پری از پرهای پرنده به صاحبخانه می‌دادند و به این ترتیب در انتهای روز اغلب پرنده دیگر پر نداشت. آنگاه پرنده را دفن می‌کردند که این بار دیگر در حیاط کلیسا نبود ملکه در کنار دریا در جای پرت دیگر صورت می‌گرفت. پرهای الیکایی را با حرمت مذهبی محفوظ نگه می‌داشتند و باور این بود که هر پری یک سال حافظ آدم‌ها از طوفان دریایی است و ماهیگیری که آن را همراه نداشت ابله و بی‌احتیاط محسوب می‌شد. حتی تا همین امروز، در قرن بیستم، این رسم، حداقل اسماً، در روز استفانِ قدیس، در سراسر جزیره‌ی آدم اجرا می‌شود.

تشبیع انسان‌ها در شکل حیوانات که در ضمن آن حیوان ظاهراً تجسم روح غله است.

در رسمِ «شکارِ الیکایی» چیزی نیست که نشان از ارتباط آن با کشاورزی داشته باشد. تا جایی که مشهود است ریشه‌ی آن شاید به زمانی پیش از پیدایش دامداری برسد که حیوانات فی‌نفسه به صورت خدایانی حرمت داشتند و نه صرفاً به صورت خدایانی که تجسم روح غله باشند، و شباهت مراسم گیلیاک‌ها در تشبیع خرس تأییدی است بر این‌که مراسم مشابه اروپایی را نیز به همین زمان نسبت دهیم. از سوی دیگر بعضی مراسم تشبیع حیوانات یا آدم‌هایی در جلد حیوانات در اروپا وجود دارد که شاید منشأ کاملاً کشاورزی داشته باشند، به عبارت دیگر، حیواناتی که در آن‌ها مجسم می‌شود شاید در اول جز نمایندگان روح غله نبوده‌اند که به صورت حیوان نشان داده می‌شدند. بدین‌سان، مثلاً در نواحی روستاییِ بوهم، در آخرین روزهای مراسم کارناوال رسم است که جوان‌ها دسته‌جمعی به درِ خانه‌ها می‌روند و پیشکش و هدایا جمع می‌کنند. معمولاً یک نفر را سراپا پوشال و بافه‌های نخود می‌پیچند و او در این هیئت با نام ایام سرور (shrovetide) یا خرس کارناوال (Fasthachtsbär) ترانه‌خوان و رقصان با نوای سازها به در خانه‌ها می‌رود. در هر خانه‌ای همراه با دخترها، کلفت‌ها و خود کدبانوها می‌رقصد و به سلامتی مرد خوب، همسر خوب و دخترها شراب می‌نوشد. در بعضی نقاط بوهم مرد پوشال‌پیچ را در مراسم ایام سرور نه خرس بلکه بزِ جو می‌نامند و به همین سبب شاخ بر سردارد. این صورت‌ها و اسم‌های مختلف نشان می‌دهد که در بعضی نقاط روح غله به صورت خرس و در نقاط دیگر به صورت بز نشان داده می‌شود. نمونه‌های بسیاری از ظهور روح غله به صورت بز را قبلاً ذکر کرده‌ایم، تصورش به شکل خرس شاید چندان شایع نبوده است. در ناحیه نیوکوُ در

مراسم خرس ایام سرور در بوهم.

بز جو، خرس نخود و غیره.

لیتوانی پروس، این دو در هم آمیخته‌اند، زیرا در روز دوازدهم[1] مردی پوشال نخود پوشیده به صورت خرس و مرد دیگری پوشال جو پوشیده به صورت بُز، با هم در دهکده می‌گردند و با تقلید حرکات این دو حیوان، به رقص می‌پردازند و از هر خانه انعامی می‌گیرند. در ماربورگِ اشتایرمارک، روح غله گاهی به صورت گرگ و گاهی در هیئت خرس ظاهر می‌شود. مردی که آخرین ضربه‌ها را در وقت خرمن‌کوبی می‌زند «گرگ» نامیده می‌شود. مردهایِ دیگر همه از انبار بیرون می‌روند و منتظر آمدن «گرگ» می‌شوند و آن‌گاه همه بر سرش می‌ریزند و چندان پوشال و کاه بر او بار می‌کنند تا به صورت گرگی درآید و سپس او را جلو می‌اندازند و در دهکده می‌گردانند. این شخص تا روز عید کریسمس «گرگ» است و در آن روز پوست بز به تن می‌کند و طنابی به گردنش می‌بندند و به عنوان خرس نخود خانه به خانه حرکتش می‌دهند. در این رسم پوستِ بز پوشیدنِ آن شخص ظاهراً برای آن است که نماینده‌ی بز باشد و به نظر می‌رسد که تخیل اسطوره‌ای مردم در این مورد بین نمایش روح غله به صورت بز، یا خرس، یا گرگ مردد است. در اسکاندیناویا نمایش روح غله به صورت بُزی که در عید کریسمس (Julbuck) ظهور می‌کند ظاهراً رایج است. بدین ترتیب می‌بینیم که مثلاً در برگسلا گزهارد (سوئد) رسم است در روز کریسمس مردی پوشال‌پوش و شاخ بز بر سر، دوره بیفتد. این شخص تجسم یولِ بز (Yule goat) است. در بعضی نقاط سوئد جزء ثابتی از نمایش‌های روز کریسمس نمایش کشتنِ یولِ بز است که البته دوباره زنده می‌شود. بازیگرِ نقش، که پوست پوشیده و شاخ‌های درشتی بر سر دارد، توسط دو نفر به وسط اتاق رانده می‌شود تا مثلاً کشته شود. آن دو نفر آوازی می‌خوانند که اشاره به شنل‌های رنگارنگی، قرمز و آبی و سفید و زرد، دارد که واقعاً یکی پس از دیگری بر سر او می‌اندازند. در پایانِ ترانه، یولِ بز پس از تظاهر به مردن، یکباره برمی‌جهد و درمی‌رود و تماشاچیان به شادی فریاد می‌کشند.

یولِ بز در سوئد.

طبق اطلاعی که پروفسور جی. سی. مور اسمیت از دانشگاه شفیلد از سر لطف به من داد در انگلستان مراسمی شبیه نمونه‌های پیشین هنوز در ویتلسیِ کمبریج‌شر در روز سه‌شنبه‌ی پس از دوشنبه‌ی خاج‌شویان اجرا می‌شود. او می‌نویسد: «دیروز که در ویتلسی بودم توفیق یار شد که بتوانم شاهد اجرای مراسم «خرس پوشالی» در خیابان باشم. نزدیک به چهل سال بود که در چنین روزی در ویتلسی نبودم و فکر می‌کردم مبادا این رسم منسوخ شده باشد. پسربچه که بودم، خرس پوشالی مردی بود پوشال پوشیده که طنابی به گردنش بسته بودند و شخص دیگری سر آن را به دست داشت و او با این هیئت در جلوی درِ خانه‌ها به رقص و پایکوبی می‌پرداخت و درعوض آن باید پول و انعامش می‌دادند. این مراسم

خرس پوشالی در ویتلسی.

---

۱. شب ششم ژانویه، دوازدهمین شب پس از کریسمس. یادبود بازدید سه تن از مغان از عیسای نوزاد.

همیشه روز سه‌شنبه پس از دوشنبه‌ی خاج‌شویان اجرا می‌شد. دیروز دیدم که خرس پوشالی یک پسربچه است و رقصی هم در کار نبود. غیر از این چیزی عوض نشده بود.»

مراسم دوشنبه‌ی خاج‌شویان در انگلیس.

مقایسه این رسمِ انگلیسی با رسم‌های مشابه اروپایی که در بالا ذکر کردیم، این تصور را ایجاد می‌کند که خرس پوشالی که همراه جماعت به درِ خانه‌ها می‌رود، تجسم روح غله است که برکت خود را به خانه‌های دهکده نثار می‌کند. این تفسیر را تاریخ برگزاریِ مراسم قویاً تأیید می‌کند. زیرا تاریخ وقوع آن یک روز پس از دوشنبه‌ی خاج‌شویان است و مشکل بتوان تردید کرد که این جشن عامیانه‌ی قدیم ارتباط مستقیمی با کشاورزی داشته است. دوشنبه‌ی خاج‌شویان، نخستین دوشنبه‌ی ماه ژانویه پس از روز دوازدهم است. در آن روز رسم بود که در نواحی مختلف انگلستان در ضمن جشن، خیشِ آراسته‌ای را به چند خوکِ خوش‌بنیه می‌بستند و خانه به خانه و ده به ده حرکت می‌دادند و از هر خانه و روستایی اعانه و کمک جمع می‌کردند که بعداً در سور بزرگ روستایی در میخانه‌ای صرف می‌شد. مردهایی راکه خیش را می‌راندند، «گاو نرِ شخم‌زن» می‌نامیدند و این اشخاص پیراهن‌شان را روی کت می‌پوشیدند و بر تن و سر و رویشان روبان‌های الوان نصب شده بود. بین‌شان همیشه یکی بود که تجسم پیرزنی جلف و سبکسر موسوم به «بِسی» بود که سابقاً زیر لباسش دم گاو نری از دنبالش آویزان بود و بعدها آن را حذف کردند. پیرزن جست‌وخیز می‌کرد، می‌رقصید، ورجه‌ورجه می‌کرد و پیاله‌ای را دور می‌گرداند تا جماعت پول در آن بریزند.

این آیین‌ها بدون تردید یادگار عهد عتیق‌اند.

بدون شک این آیین‌ها بازمانده از دوران بسیار قدیم در تاریخ کشاورزی‌اند و احتمالاً قدمت‌شان بسی بیشتر از مسیحیت، حتی قدیم‌تر از دین تکامل یافته‌ی یونانی است که نویسندگان و هنرمندان باستان به ما معرفی کرده‌اند، اما قرن‌های مدید امری منسوخ و مربوط به گذشته‌ها محسوب می‌شده‌اند. به این ترتیب، به نظر می‌رسد در عین حال که رویش و شکوفشِ خودآگاهیِ دینی در اساطیر، آیین‌ها و هنر همواره نمایان و جلوه‌گر و پررونق است، اَشکال ساده‌ترش نسبتاً ثابت و راکد مانده و در باورهای اذهان عادی ریشه دوانیده و توانسته‌اند در برابر همه‌ی پدیده‌های پرشکوه و گذرای نبوغ پایداری کنند. شاید بتوان گفت که یزدانشناسی‌های پر رنگ و تفصیل، آیین‌های مجلّل، و معابد پرشکوه که امروزه احترام یا شگفتیِ بشریت را جلب می‌کنند خود محکوم بدانند که همچون «پایگانِ رنگ‌باخته‌ی المپ» منسوخ گردند و زمانی که مؤذن دیگر از مناره‌های ایاصوفیه مؤمنان را به نماز فرا نمی‌خوانَد، زمانی که پرستندگانْ دیگر در راهروهای درازِ نوتردام و زیر گنبد سن‌پیتر گرد نمی‌آیند، آن عامه‌ی ساده همچنان ایمان ساده‌ی پیشینیان و نیاکان بی‌نام و بی‌زمان خویش را حفظ خواهند کرد. همچنان به جادو و فسانه، به ارواح و اوهام باور خواهند داشت، همچنان اوراد کهن خواهند خواند و جادو و طلسمات در کار خواهند کرد.

کتاب سوم



بلاگردان

فصل ۱

انتقالِ شرّ

۱

اصلِ عذاب کشیدن به خاطر مردم.

در بخش‌های پیشین این اثر دیدیم که در جوامعِ شکارگر، شبانی و کشاورزی خدایی را می‌کُشتند و کوشیدم انگیزه‌هایی را که موجب این رسمِ شگفت بود توضیح دهم. یک جنبه‌ی این رسم هنوز باقی مانده است که باید مورد توجه قرار گیرد. مصائب و گناهانِ انباشته‌شده‌ی مردم گاهی بر دوشِ خدایی قرار می‌گیرد که باید بمیرد و تصور می‌شود که وی آن‌ها را برای همیشه با خود می‌بَرَد و مردمْ بی‌گناه و سعادتمند می‌شوند. این فکر، که می‌توان گناهان و درد و رنج خود را به کسی دیگر انتقال داد که با خود ببَرد، برای انسانِ وحشی آشنا بوده است. این فکر از درآمیختنِ عینیات و ذهنیات، امر مادّی و غیرمادّی ناشی می‌شود. چنان که می‌توان کُنده‌ی درختی، تخته‌سنگی و هر چیز دیگری را از دوش خود برداشت و بر دوش دیگری گذاشت، وحشی تصور می‌کند که بارِ درد و محنت‌اش را نیز ممکن است به دیگری انتقال دهد که به جای او بر دوش کشد. او با این تصور عمل می‌کند و نتیجه‌ی آن انبوهی تدابیر بی‌رحمانه است تا مرارت‌هایی را که خود تاب تحمل‌اش را ندارد بر دوش دیگری بگذارد. خلاصه آن که اصلِ نیابتاً رنج بردن در میان اقوامی موجود بود و به آن عمل می‌شد که در مراحل اولیه‌ی فرهنگ اجتماعی و فکری قرار داشتند. در صفحات آتی این تئوری و عمل را آن‌گونه که در میان وحشیان بود با تمام سادگی و آشکارگی‌اش، بی‌آن‌که با آرایه‌های متافیزیک و ظرایف و تدقیقات الهیات پوشیده شده باشد، توضیح خواهم داد.

انتقال دادنِ شر به چیزهای دیگر.

تدابیری که وحشیِ مکار و خودخواه بدان متوسل می‌شود تا خود را به قیمت درد و رنجِ همسایه‌اش آسوده سازد بسیار است و فقط نمونه‌های معدودی از آن میان می‌توان ذکر کرد. نخست باید دانست شرّی که انسان در صدد است خود را از آن رها سازد لازم نیست حتماً به انسانی منتقل شود، می‌توان آن را به حیوان یا شیء دیگری انتقال داد، هر چند که در مورد اخیر آن شیء غالباً فقط وسیله‌ای برای انتقال شر به اولین کسی است که به آن دست می‌زند.

در بعضی از جزایر هند شرقی فکر می‌کنند که صرع را می‌توان با زدن برگِ درختانِ خاصی به صورت بیمار و سپس دور انداختن آن درمان کرد. گمان می‌رود که بیماری با برگ از بدن بیمار بیرون می‌رود و زایل می‌شود. در قبایل وارامونگا و تیجینگیلیِ مرکز استرالیا آن‌هایی که سر درد داشتند غالباً دیده شده است که حلقه‌ی سرِ زنان را به سر می‌گذاشتند. «این مربوط به این باور بود که دردِ توی سر به حلقه منتقل می‌شود و سپس می‌توان آن را دور انداخت و از شرش راحت شد. بومیان به‌کارآیی این درمان سخت معتقدند. به همین نحو وقتی کسی شکم درد دارد که معمولاً محصول پرخوری است حلقه‌ی سرِ زنش را روی شکمش می‌گذارد و جادوی شومی که موجبِ درد است به آن منتقل می‌شود و سپس آن را به میان بوته‌ها می‌اندازد. فکر می‌کند که به این ترتیب جادو بی‌اثر می‌شود. پس از مدتی زن دنبال حلقه می‌رود و می‌آورد و دوباره سرش می‌کند.» در میان سیهاناکاهای ماداگاسکار اگر کسی سخت مریض شود، گاهی غیب‌گو به خویشانش دستور می‌دهد که مرض را به وسیله‌ی اشیایی چون شاخه‌ی درخت خاصی، تکه‌ای ژنده، مشتی خاک از لانه‌ی مورچگان، اندکی پول و از این قبیل از تن بیمار دور سازند. به هر صورت، یکی از این‌ها را به خانه‌ی مریض می‌آورند و مردی در کنار در نگهش می‌دارد و جن‌گیر توی اتاق می‌ایستد و اوراد خاصِ راندنِ بیماری را ادا می‌کند. آنگاه آن اشیا را در سمت جنوب دور می‌اندازند و همه‌ی اهالی خانه از جمله خود بیمار اگر توان کافی داشته باشد، لباس‌هایشان را می‌تکانند و به طرفِ در تف می‌کنند تا شر و مرض از در بیرون رود. اگر یک آتخان، بومی جزایر اَلیوت، گناه بزرگی مرتکب شود و بخواهد که از بار گناهش راحت شود این اعمال را انجام می‌دهد. وقتی که خورشید می‌تابد و ابر در آسمان نیست، مشتی علف می‌کَند و با خود می‌آورد. روی زمین می‌گذارد و به خورشید می‌گوید که شاهد باشد و گناهانش را بر آن بار می‌کند و پس از آن که از بار آن فارغ و راحت شد علف‌ها را در آتش می‌اندازد و تصور می‌کند که به این ترتیب از گناه پاک شده است. در عصر ودایی برادر کوچک‌تری که پیش از برادر بزرگ‌تر ازدواج می‌کرد فکر می‌کرد گناه کرده است، اما مراسمی وجود داشت که با آن می‌توانست گناهش را بشوید. بر او بند و بستی از ساقه‌های نی به نشانه‌ی گناهش می‌بستند و بعد که شستشو و آب‌تنی می‌کرد آن‌ها به آب کف‌آلود سپرده می‌شدند و با آب می‌رفتند. به شر و گناه دستور می‌دادند که با کفِ‌های آب جاری برود و زایل شود. ماتسه‌نگروهای توگولند فکر می‌کنند که رود آوُ می‌تواند غم‌ها را ببَرد. وقتی کسی دوستی را از دست می‌دهد و غصه‌دار است، برگ نخل رافیا دور گردن می‌بندد و طبل در دست به کنار رودخانه می‌رود. کنار رود می‌ایستد و طبل می‌زند و برگ‌ها را به آب می‌اندازد. وقتی برگ‌ها در آب خروشان و با صدای طبل از نظر دور شدند، تصور می‌کند که غم و اندوه نیز او را ترک کرده است. همین طور، یونانیان باستان تصور می‌کردند که درد عشق را با آب‌تنی در رود سلمنوس

شسته شدنِ گناهان و بدی‌ها با آب رودخانه‌ها.

مداوا می‌توان کرد*. بومیان پرو با فرو بردن سر در رودخانه‌ای گناهانشان را می‌شویند و پاک می‌شوند.

انتقال شر به چیزهای دیگر.

مداوای اعراب برای رنج و درد عشق که سر به جنون و مالیخولیا بزند این است که ظرفی آب بر سر بیمار می‌گذارند و توی آن سرب مذاب می‌ریزند و سپس سربِ را در جای بازی خاک می‌کنند. به این ترتیب رنج و حرمان از تن بیمار به در می‌رود. بین میوتسه‌های چین وقتی پسر ارشد خانه به هفت سالگی می‌رسد، مراسمی موسوم به «راندنِ شیطان» اجرا می‌شود. پدر بادبادکی پوشالی درست می‌کند و در بیابان به باد می‌دهد تا همه‌ی شر و بدی را با خود ببرد. وقتی بومی تی‌پی‌هوکانِ سانتیاگو بیمار است گاهی سعی می‌کند با پختن سه دسته نان شیرینی هفت تایی خود را از شر بیماری راحت کند. هفت تا از نان‌شیرینی‌ها را بر بالای بلندترین درخت کاج جنگل قرار می‌دهد، هفت تای دیگر را پای آن درخت خاک می‌کند و هفت تای دیگر را توی چاهی می‌اندازد و سپس با آب آن چاه خود را می‌شوید. به این وسیله بیماری را به آب چاه می‌سپارد و راحت می‌شود. باگانداها معتقد بودند که طاعون را خدای موسوم به کومپولی باعث می‌شود که توی معبدش در گودالی عمیق جا دارد. برای جلوگیری از فرار کردنِ او و آلوده کردنِ سرزمین، آنان سرِ گودال را با ساقه‌های بارهنگ می‌پوشاندند و پوست گربه‌ی وحشی رویش تلنبار می‌کردند. هیچ چیز مثل پوست گربه‌ی وحشی نمی‌تواند جلوِ گریختنِ او را بگیرد، بنابراین هر سال صدها گربه‌ی وحشی شکار و کشته می‌شد تا پوست لازم فراهم شود. با این حال، گاهی با وجود این پیش‌بینی‌ها خدا موفق به فرار می‌شد و مرگ و میر راه می‌افتاد. وقتی باغ یا خانه‌ای به طاعون آلوده می‌شد کاهنان با انتقال دادن بیماری به درخت بارهنگ و بردن درخت به زمین بایر آنجا را پاک می‌کردند. نحوه‌ی انتقال بیماری چنین بود. کاهنان نخست تعدادی سپر و نیزه‌ی کوچک از چوب بارهنگ و نی درست می‌کردند و در فاصله‌ی باغ تا جاده‌ی اصلی قرار می‌دادند. سپس نهالِ بارهنگی راکه می‌خواست میوه بدهد می‌شکستند و ساقه‌اش را در راهی که به یکی از کلبه‌های طاعون‌زده منتهی می‌شد قرار می‌دادند و حداقل بیست نیزه‌ی نیی به آن می‌زدند و بعضی از سپرهای ساخته از چوب بارهنگ را نیز به آن می‌بستند. این درخت را سپس از آنجا می‌بردند و در جای بایر و بی‌مصرفی می‌انداختند. این درخت به بلاگردان (کیونزیر) موسوم بود. برای اطمینان از این که طاعون که به صحرا منتقل شده است و دیگر از همان راهی که رفته است برنمی‌گردد، کاهنان در محل انشعاب راه فرعی از راه اصلی طاقی می‌ساختند و با پوست درختان می‌پوشاندند. تصور می‌شد که این طاق یک مانع گذرناپذیر در برابر بازگشت طاعون است.

انتقال دادن شر به چیزهای دیگر در بین دایاک‌ها.

کاهنه‌های دایاک بدبختی را با زدن و روبیدن و کوبیدنِ هوا با شمشیرهای چوبی از خانه‌ها می‌رانند و شمشیر را سپس در رودخانه می‌شویند تا شومی و بدبختی با آب برود. گاهی بدبختی و بدشگونی را با جاروهای ساخته از برگ خاصی و آغشته به آبِ برنج و خون از خانه جارو می‌کنند. پس از پاک شدن اتاق‌های خانه آن را به خانه‌ی بازیچه‌ای ساخته از نی انتقال می‌دهند و خانه‌ی کوچکِ پر از بدشگونی و بدبختی را توی رودخانه می‌اندازند. رودخانه آن را به سوی دریا می‌بَرَد و بارِ شوم و نحس‌اش را به کشتیِ کتری مانندی می‌دهد که وسط دریاها شناور است و همه‌ی بدبختی‌ها و درد و رنج آدمیان را در درونِ پر وسعت خود جای می‌دهد. برای بشر خوب می‌شد اگر درد و رنج‌ها همیشه آنجا روی امواج می‌مانْد؛ اما دریغا که آن‌ها را بادها از کشتی می‌پراکنند و باز به سرزمین فرسوده‌ی دایاک می‌آوَرد. در رودخانه‌های دایاک بسی خانه‌های کوچولو روان در رودخانه‌ها می‌توان دید که پر از غم و اندوه و بدبختی‌اند و در روی آب‌های خروشان بالا و پایین می‌روند یا سخت به بوته‌های اطراف رود چسبیده‌اند.

انتقال دادن شر به اشخاص دیگر از طریق اشیا.

این نمونه‌ها جنبه‌ی کاملاً سودمند انتقال شر را می‌نمایانند؛ نشان می‌دهند که انسان چگونه بر آن است که با منتقل کردن درد و محنت‌اش به اشیای مادی به آسودگی دست یابد و سپس آن اشیا را دور اندازد یا به صورتی درآورد که دیگر بی گزند باشند. با این حال، غالباً انتقال شرّ به اشیای مادی فقط گامی است به سوی انداختن آن به دوش انسان زنده‌ی دیگر. این جنبه‌ی تبهکارانه‌ی این انتقال است. نمونه‌هایش را در موارد زیر می‌بینیم. برای شفای دندان‌درد بعضی از سیاهان استرالیا یک نیزه‌اندازِ داغ را روی گونه می‌گذارند و سپس دورش می‌اندازند و دندان‌درد همراه آن به شکل سنگ سیاهی موسوم به **هاریج** دور می‌شود. این گونه سنگ‌ها را می‌توان در تپه‌ها و تل‌های شنیِ قدیم یافت. آن‌ها را جمع می‌کنند و به طرف دشمنان می‌اندازند تا دچار دندان‌درد شوند. در میرزاپور نوعی انتقالِ بیماری، پُرکردن ظرفی با گُل و برنج و خاک کردنش در سر راه و پوشاندنش با سنگی تخت است. هر کس به آن دست بزند فرضاً دچار بیماری می‌شود. این عمل را **چالوُا** یا «رد کردن شر» می‌نامند. چنین کاری هر روز در هند علیا صورت می‌گیرد. اغلب وقتی یک روز صبح در خیابان راه می‌روید کپه‌ی خاکی وسط راه می‌بینید که با گُل تزیین شده است. این کپه‌ی خاک معمولاً محتوی پوستِ زخم و چرک و پلشتِ یک بیمار مبتلا به آبله است که آنجا گذاشته شده است به امید این که کسی دستش بزند و با مبتلا شدن به بیماری، آن آدم بیمار خلاص شود. باهیماها، قومی شبان در سرزمین تحت‌الحمایه‌ی اوگاندا، اغلب دمل‌های درشت و ریشه‌دار دارند. «شفای‌شان در این است که آن را به شخص دیگری انتقال دهند و راهش این است که از پزشک جادوگر گیاه بخرند، آن را بر محل دمل بمالند و در سر راه مردم خاک کنند. نخستین کسی که پا بر این گیاهانِ خاک شده بگذارد به آن بیماری مبتلا می‌شود و بیمار

اصلی شفا می‌یابد.» واگوگوهای آفریقای غربیِ آلمان رسم مشابهی دارند. وقتی کسی بیمار است، پزشک محل او را سرِ راه می‌بَرَد و شروع می‌کند به درست کردن دارو و در ضمن ورد می‌خوانَد که برای افاقه‌ی داروها تأثیر دارد. بخشی از دارو را به بیمار می‌دهد و بخش دیگر را زیر پیاله‌ای می‌گذارد و سر راه قرار می‌دهد، به امید این که کسی پا بر روی آن بگذارد و دچار بیماری شود که در پیاله نهفته است و به این ترتیب بیمار اصلی راحت شود. نوع دیگری از این مداوا مالیدنِ کمی دارو یا کمی از خونِ بیمار بر میخی چوبی و کوبیدن آن بر درختی است؛ هر کس به درخت نزدیک شود و از روی بی‌احتیاطی بخواهد که میخ را بیرون بکشد دچار بیماری می‌شود.

انتقال شر به آدم‌ها در هند و جاهای دیگر.

هم‌چنین، بعضی افراد گاهی با به جان خریدنِ شرّی که متوجه دیگران است نقش بلاگردان را ایفا می‌کنند. یک آیین کهن هندو نشان می‌دهد که چگونه مرض استسقا از بیماری دُچار به فرد دیگری منتقل می‌شود. خلیفه دو تن را پشت به هم روی شاخه‌ای می‌نشانَد، روی بیمار به شرق و روی مرد سالم به غرب قرار می‌گیرد. سپس در ظرفی نهاده بر سرِ بیمار جو شیری درست می‌کند و به آدم سالم می‌دهد که سر بکشد. به این نحو عامل استسقا و تشنگی را از بیمار به دیگری منتقل می‌کند و او به رغبت و رضا آن را می‌پذیرد و می‌گیرد. نوعی درمانِ سخت برای تب در بین قوم تلوگو وجود دارد و آن بغل کردنِ یک بیوه زنِ کچلِ برهمن در نخستین لحظاتِ سپیده‌دم است. با این عمل تب از بدن بیرون می‌رود و بدون تردید (گرچه علناً تأیید نشده است) به بیوه‌زنِ کچل منتقل می‌شود. وقتی سنگالی سخت مریض باشد و از پزشکان کاری برنیاید یک رقاص شیاطین می‌آورند که با پیشکش دادن به شیاطین و رقصیدن با صورتک‌هایی مناسبِ آن‌ها، این رقاص شیاطین بیماری را یکی یکی از تنِ بیمار بیرون می‌آوَرد و به بدن خود انتقال می‌دهد. با این‌گونه خارج کردن علتِ بیماری، رقاصِ ترفندباز روی تختی دراز می‌کشد و خود را به مردن می‌زند که می‌برندش به جای بازی در بیرونِ دهکده. آنجا دوباره سرحال می‌آید و زنده می‌شود و شتابان برمی‌گردد که دستمزدش را بگیرد. در سال ۱۵۹۰ یک جادوگرِ اسکاتلندی به اسم اگنس سمپسن محکوم شد که بیماریِ رابرت کرس نامی را مداوا کند «که هنگام اقامت در دامفری جادوگری غربی مبتلایش کرده بود، و او مرض را به خود منتقل کرد و با خُرخُر و رعشه و تشنج تا سحر سرکرد و در این مدت سر و صدای زیادی از خانه‌اش به گوش می‌رسید.» این سر و صدای جادوگر برای آن بود که می‌خواست بیماری را به وسیله‌ی لباس از خود به سگ یا گربه‌ای انتقال دهد. متأسفانه کوشش او کمی منحرف شد. بیماری به جای آن‌که به حیوان فرود آید الکساندر داگلاس اهلِ دالکیت را گرفتار کرد که کم‌کم تحلیل رفت و مُرد، در حالی که بیمار اصلی، رابرت کرس، سلامتش را بازیافت. دایاک‌ها معتقدند که بعضی‌ها قدرت خنثی کردنِ نحوست را دارند. وقتی نحوست سلامتِ محصول کشاورزی

را تهدید کند، او مقداری از محصول مزرعه‌اش را برای یکی از این خردمندان می‌بَرَد و او آن را ناپخته می‌خورَد تا دمی تأمل کند، «و پس از آن نحوست را به خود می‌کَشَد که در وجود او بی‌اثر می‌شود و به این ترتیب کشاورز را از تحریمِ **پمالی** یا تابو رها می‌سازد.»

گناهان و نحوست‌ها در نیوزیلند و مانیپور به انسان‌های بلاگردان منتقل می‌شد.

«در بخشی از نیوزیلند کفاره دادن برای گناه را ضروری می‌دانستند. خدمتی برای کسی انجام می‌دادند که به واسطه‌ی آن گمان می‌رفت همه‌ی گناهان قبیله بـه او مـنتقل مـی‌شود. بو ته‌ی سرخسـی را قبلاً به او می‌بستند و او با آن به رودخانه می‌جَست و آن را باز می‌کرد و می‌گذاشت که با آب به دریا برود و گناهان را با خود ببرد.» در موارد بسیار ضروری رسم بود که گناهانِ راجه‌ی مانی‌پور به کسِ دیگری معمولاً به مجرمی انتقال می‌یافت و او با عذاب کشیدن به نیابت او بخشوده می‌شد. برای انتقال دادن گناه، راجه و همسرش رداهای نفیس در بر، روی داربستی که در بازار برپا می‌شد آب‌تنی می‌کردند در حالی که شخص مجرم آن زیر ایستاده بود. با ریختنِ آب از بدن آن‌ها بر سر مجرم، گناهانِ آن‌ها نیز شسته می‌شد و بر بلاگردان نازل می‌شد. برای کامل شدن انتقالْ راجه و زنش رداهای نفیس‌شان را به جانشین خود می‌دادند و خودشان جامه‌ی نو دربر می‌کردند و تا شب با مردم درمی‌آمیختند. اما با سر آمدنِ روز عزلت می‌گزیدند و حدود یک هفته در انزوا بودند و در این مدت حالت مقدس و تابو داشتند. به علاوه، درمانیپور «یک نظامِ قابلِ توجه برای محاسبه‌ی سال‌ها وجـود دارد. هر سال به نام مردی نامیده می‌شود که ــ به لحاظی ــ مسئولِ خوبی یا بدی آن سال است. اگر سال خوب باشد، اگر طاعون نباشد و محصول خـوب شـود، هـمه از هـر طـبقه‌ای بـه او پیشکشی می‌دهد و یادم هست که در ۱۸۹۸ وقتی وبا بیداد می‌کرد شنیدم کـه نـمایندگانی پیش کاردار سیاسی آمدند و از او خواستند صاحب آن سال را مجازات کند زیرا بدیهی بود که او مسئول بیماری است. در زمان‌های گذشته چنین کسی به دردسر می‌افتاد.» نامزد کردنِ کسی که نامش را به سال می‌داد، در جشنی به نام **چیروبا** صورت می‌گیرد که در اواسط مـاه آوریل برگزار می‌شود. کاهنان‌اند که این آدم را تعیین می‌کنند و قبلاً طالع او را با طالع راجه و دولت می‌سنجند. شخصی که نامش را به سال گذشته داده بود، خطاب به جانشـین‌اش چنین می‌گوید «دوست من، من زحمت کشیدم و همه‌ی ارواح خبیثه و گناهان را از راجه و ملتش در طول سال گذشته دور داشتم، تو نیز از فردا تا **چیروبای** دیگر چنین کن.» سـپس مأمـور تازه‌وارد که نامش را به سال نو می‌دهد به راجه چنین خطاب مـی‌کند «ای فـرزند آسـمان، فرمانروای شاهان، سرورِ بزرگ و دیـرین، تـجـسم خـدا، سـرور بـزرگْ پـاخانگبا، سـرورِ خورشیدِ درخشان، فرمانروای دشت‌ها و سلطان تپه‌ها، که قلمرو سـلطنت‌اش از تـپه‌های شرق تا کوهستان‌های غرب گسترده است، سال کهنه به سـر مـی‌رسد و سـال نـو مـی‌آید. خورشید سال نو تازه است، تو نیز چون خورشید نو درخشان خواهی بود و چون ماه آرام و ملایم. باشد که حُسن تو و قدرتت با آمدنِ سال نو افزون شود. از امروز من همه‌ی گناهانت

نام‌بخش‌های سالانه در مانیپور.

را، ناخوشی‌هایت را، غم و اندوهت را، ننگ و رنجت را، آنچه راکه در نبرد بر تو آسیب زند، آنچه تهدیدت کند، آنچه راکه برایت و مُلکات شرّ و گزند است، همه را به جان می‌خرم.» صاحب آن سال برای این خدمات مهم‌اش از راجه هدایای زیادی از جمله سبدی نمک دریافت می‌کند و مردمان شاکر خدمات ایثارگرانه‌ی او را با دادن مزایای زیادی به او جبران می‌کنند. شاید در جاهای دیگری نیز، اگر اطلاعات بیشتری در این مورد می‌داشتیم، می‌شد این‌گونه دادرسان نام‌بخش یافت که نامشان را به سال جاری می‌دادند و بلاگردان عام قلمداد می‌شدند و همه‌ی مصائب، گناهان و رنج‌های مردمان را به دوش می‌کشیدند.

دادرسانِ نام‌بخش به صورت بلاگردان‌های عام.

داستان هندی درباره‌ی انتقال گناهان به قدیسان.

در *جاتاکا*، مجموعه‌ی داستان‌های هندی که تناسخ‌های بودا را شرح می‌دهد، داستان آموزنده‌ای هست که نشان می‌دهد چگونه گناهان و مصائب را می‌توان با آب دهان به مرتاض مقدس منتقل کرد. آنجا روایت می‌شود که بانوی بلهوسی مورد بی‌اعتنایی و بی‌مهری شاهْ دانداکی قرار گرفت و با خود اندیشید که چگونه نظر او را تغییر دهد. همچنان که در باغ راه می‌رفت و به این فکر بود چشمش به مرتاضی به نام کیساواچا افتاد. فکری به سرش زد. با خود گفت «مسلماً او بلاگردان است. گناهانم را به شخص او انتقال می‌دهم و بعد می‌روم آب‌تنی می‌کنم.» و همین کار را کرد. خلال دندانش را جوید آب دهانش را جمع کرد و بر موهای سرِ مرد مقدس ریخت و خلال دندانش را به نشانه‌ی این معامله بر سر او افکند و با ذهنی فارغ و آرام و پاکیزه از او جدا شد. تدبیر او کارگر افتاد و شاه مجدداً او را مورد مهر و محبت خود قرار داد. مدتی بعد اتفاقاً شاه کاهن دربار را معزول کرد. کاهن که طبعاً به خاطر از دست دادن توجه و عنایت شاه دلتنگ شده بود به سوگلیِ راجه متوسل شد و از او پرسید که چطور موفق شده بود توجه و محبت راجه را مجدداً به خود جلب کند. بانو به صراحت برایش شرح داد که چطور فقط با آب دهان انداختن بر سرِ مردِ بلاگردان در باغ سلطنتی توانسته است از شرّ گناهانش راحت شود و بدون کوچک‌ترین خدشه‌ای در رفتار و کردار از نزد او بازگردد. روحانیِ دربار قضیه را دریافت و به باغ شتافت و همان طور آب دهان بر موهای متبرکِ مرد مقدس انداخت و بر اثر آن خیلی زود مقامِ از دست‌رفته را بازیافت. اگر ماجرا در اینجا پایان می‌یافت بهتر بود اما بدبختانه چنین نشد. مدتی بعد خبر رسید که ناآرامی‌هایی در مرزهای کشور به وقوع پیوسته است. شاه فرماندهی سپاهش را به عهده گرفت تا عازم جنگ گردد. فکری نگران‌کننده به ذهن روحانیِ دربار رسید. او که از تأثیر مثبت مرد مقدس در بازگرداندنِ توجه و عنایت شاه مشعوف بود پیش شاه رفت و پرسید «سرور من، آیا خواهانِ پیروزی هستی یا شکست؟» شاه پاسخ داد «البته که خواهان پیروزی‌ام!» کاهن گفت «پس به سخنم گوش بده. پیش بلاگردان که در باغ سلطنتی ساکن است برو و بر سرش آب دهان بیفکن تا همه‌ی گناهانت به او منتقل شود.» شاه این فکر را پسندید و اضافه کرد که همه‌ی سپاه باید همراه او برای پاک کردن گناهانشان بیایند. همه‌ی

سپاه، پس از شاه، به همان شیوه گناهان‌شان را پاک کردند و موهای مرد مقدس دیگر به صورتی درآمده بود که دیدنش هول‌آور بود. اما قضیه از این هم بدتر بود، زیرا پس از رفتن شاه، فرمانده کل گذارش به آنجا افتاد و وضع پلیدِ مرتاض مقدس را دید و بر او رحمت آورد و دستور داد که موهای ژولیده و پر از کثافت او را بشویند. عواقب مرگبارِ این اقدامِ خیرخواهانه اما خلافِ مصلحت به سهولت قابل پیش‌بینی بود. گناهانی که همراه با آب دهان بر آن مرد مقدس انتقال یافته بود دوباره بر صاحبان آن گناهان بازگشت و به عقوبت آن آتشی از آسمان فرود آمد و سر تا سر مملکت را با شصت قوم اطراف‌اش در کام کشید و نابود کرد.

انتقال شر به انسان‌های بلاگردان در اوگاندا.

یک شیوه‌ی بی‌خطر برای پاک کردن سپاه از گناه یا نحوست را در ایام قدیم قوم باگاندا به کار می‌بست. وقتی سپاهی از جنگ برمی‌گشت و خدایان از طریق غیب‌گویان به شاه خبر می‌دادند که نحوستی بر سربازان نازل شده است، رسم بود که زنِ برده‌ای از اسیران برگزینند و همراه با یک گاو، یک بز، یک پرنده و یک سگ از غنایم، تحت نظر محافظان مسلح به نقطه‌ای در مرزهای کشور که از آنجا آمده بودند بازگردانند. آنجا اعضای بدن‌شان را می‌شکنند و می‌گذارند که بمیرند، زیرا دیگر پای بازگشت به اوگاندا را نداشتند. برای اطمینان از انتقال شر به این بلاگردان‌ها، دسته‌های گیاه و علف را بر مردم و رمه و احشام می‌مالیدند و به این قربانیان می‌بستند. پس از آن سپاه کاملاً پاک شده بود و می‌توانست به پایتخت برگردد. شیوه‌ی مشابهی از انتقال شر به انسان و حیوانِ قربانی را باگانداها وقتی به کار می‌بستند که خدایان به شاه خبر می‌دادند بانیوروها، دشمنان موروثی او، بر ضد او و قوم‌اش مشغول جادو و توطئه‌اند.

انتقال گناهان به برهمن در تراوانکور.

در تراوانکور وقتی راجه در شرف مرگ است برهمن مقدسی پیدا می‌کنند که راضی باشد گناهان شاهِ مشرف به موت را در برابر ده هزار روپیه به جان بخرد. بدین‌سان، مرد مقدس را که آماده است به نیابت از طرف راجه خود را در محرابِ وظیفه قربانیِ گناهانِ او کند، به نزد راجه می‌برند. او راجه‌ی محتضر را تنگ در آغوش می‌گیرد و می‌گوید «پادشاها، من تمام گناهان و درد و بلایت را به گردن می‌گیرم. ای عالیجناب دیرزی و با سعادت سلطنت کن.» پس از این ایثار بزرگ و بازخریدن همه‌ی گناهانِ شاه و هم‌چنین دریافت روپیه‌ها، او را از کشور بیرون می‌رانند و هرگز اجازه‌ی بازگشت نمی‌دهند.

انتقال گناهان در تاهیتی.

در تاهیتی که پیکر بزرگان و فرمانروایان را می‌اندودند و روی زمین در اتاقک‌ها و جایگاه‌های خاصی که برایشان درست شده بود نگهداری می‌کردند، کاهنی ملقب به «کاهن اموات» آیین‌های تدفین را انجام می‌داد. کار او خاص بود. وقتی خانه‌ی شخص مرده آماده می‌شد و جنازه بر سکو یا میز در تابوت قرار می‌گرفت، کاهن دستور می‌داد سوراخی در کف زمین نزدیک سکو بکَنند. آنجا می‌ایستاد و با خدایی که تصور می‌شد شخص متوفا را

خوانده است نیایش می‌کرد. محتوای دعایش این بود که همه گناهانِ متوفا به خصوص گناهی که روحش از او خواسته بود، همان‌جا توی سوراخ انبار شود و هیچ اثری بر بازماندگانش نگذارد و خشم خدا از این بابت نیز تسکین یابد. سپس به جنازه خطاب می‌کرد و می‌گفت «اکنون گناهانت با تو می‌مانَد.» به اصطلاح میل یا ستون جنازه را در همان سوراخ برپا می‌کردند و سوراخ پر می‌شد. پس از اتمام مراسمِ انبار کردن گناهان در سوراخ، همه‌ی کسانی که به جنازه یا لباس‌هایش که سوزانده یا نابود می‌شد دست زده بودند شتابان به دریا می‌رفتند و خود را از آلودگیِ تماس با جنازه پاک می‌کردند. لباس‌هایی را هم که در حین اجرای مراسم به تن داشتند به دریا می‌ریختند. پس از اتمام غسل چند تکه مرجان از ته دریا جمع می‌کردند و دوباره به اتاقک مُرده بازمی‌گشتند و می‌گفتند «آلودگی با تو بماند.» و مرجان‌ها را روی سوراخ که برای جمع کردن گناهان و آلودگی متوفا بود می‌انداختند. در این مثالْ گناهان و هم‌چنین آلودگی‌هایی که وحشیان عموماً به جنازه نسبت می‌دادند بر دوش آدم زنده‌ای بار نمی‌شود بلکه در سوراخی دفن می‌شود. با این حال نکته‌ی اساسی ــ انتقال گناهان ــ همان است، اعم از این که وسیله یا عامل تعیین شده برای گرفتن و نگهداشتن شر انسان یا حیوان یا شیء باشد که بسته به غرضِ مورد نظر اهمیت اندکی دارد.

۲

کوشش عمومی برای راندنِ شرِّ انباشته شده‌ی کلِّ جامعه را، بسته به این که شرِ رانده شده غیر مادی و نامریی باشد یا مجسّم در یک وسیله یا بلاگردان مادّی، به دو گروه می‌توان تقسیم کرد. اولی را راندنِ مستقیم یا بلافاصله‌ی شرّ و دومی را راندنِ غیر مستقیم یا واسطه‌ای یا راندن با بلاگردان می‌نامیم. با نمونه‌های نوع اول شروع می‌کنیم.

راندنِ ارواحِ خبیثه‌ی عاملِ بیماری در جزایر بوگن‌ویل.

جزیره‌نشینان سلیمان در تنگه‌ی بوگن‌ویل معتقدند که بیماری‌های شایع را همیشه، یا تقریباً همیشه، ارواح خبیثه ایجاد می‌کنند و بنابراین وقتی مردم دهکده عموماً دچار سرماخوردگی شوند در صدف‌ها می‌دمند، حلب می‌کوبند، فریاد می‌کشند و بر در و دیوار می‌زنند تا به این وسیله ارواح و شیاطین را فراری دهند و سرماخوردگی‌شان رفع شود.

تاراندنِ ارواحِ بیماری‌زا در برمه.

وقتی در روستایی در برمه وبا بیاید، آن‌هایی که هنوز سالم‌اند در پشت‌بام‌ها سر و صدا می‌کنند و با چوب و شاخه‌های نی بر آن می‌کوبند و دیگران از پیر و جوان در پایین جمع می‌شوند و طبل می‌زنند، در شیپورها می‌دمند، سر و صدا می‌کنند و فریاد می‌زنند، بر در و دیوار و بر حلب‌ها می‌کوبند، چندین شب به این صورت ادامه می‌دهند و تصور این است که ارواحِ عامل وبا به این ترتیب تار و مار می‌شوند و فرار می‌کنند. شان‌های کنگ‌تونگ، ناحیه‌ای در برمه‌ی سفلیٰ، تصور می‌کنند که بیماری‌های واگیر از ارواح سرگردانِ تبهکاران،

مثل دزدان و قاتلان، ناشی می‌شوند زیرا این گونه ارواح آرام و قرار ندارند و راه می‌افتند و دست به هر کاری می‌زنند تا به زنده‌ها آسیب بزنند و بیازارند. به این ترتیب وقتی بیماری شایع می‌شود، مردم در صدد برمی‌آیند تا این ارواح نابکار و خطرناک را بتارانند. کاهنان بودایی در این خصوص بسیار فعال و مؤثرند. آنان در معبد گردهم می‌آیند و به تلاوت متون مقدس می‌پردازند. با تفنگ تیراندازی می‌کنند و مردم دسته دسته به سوی دروازه‌های شهر راه می‌افتند. در آنجا سینی‌های کوچک غذا برایشان گذاشته شده، اما سینی‌های بزرگ‌تر را در مرکز شهر قرار می‌دهند. وقتی آبله نخستین بار در بین کومیس‌های جنوب شرقی هند شایع شد تصور کردند شیطانی است که از اراکان آمده است. دهکده‌ها به حالتِ محاصره درآمد، هیچ کس حق رفت و آمد نداشت. میمونی را بر زمین کوبیدند و کشتند و لاشه‌اش را بر دروازه‌ی دهکده آویختند. خونش را با ریگ‌های رودخانه مخلوط کردند و بر خانه‌ها پاشیدند، آستانه‌ی هر خانه‌ای را با دم میمون جارو کردند و به این وسیله روح خبیث مجبور به فرار شد. هنگام شیوع وبا در تابستان‌های گرمِ جنوب چین و هرازگاهی که تلفات بسیار زیاد باشد، اقدامات شدیدی برای راندن ارواح خبیثه که موجب بیماری و مصیبت‌اند صورت می‌گیرد. مردم شبانه دسته دسته به همین منظور در خیابان‌ها راه می‌افتند و شمایل خدایان بر سر دست، مشعل‌های فروزان حمل می‌کنند، طبل و سنج می‌کوبند، با تفنگ‌ها شلیک می‌کنند، ترقه در می‌کنند، شمشیر می‌کشند، بر شیپورها می‌دمند تا شیاطین فراری شوند و کاهنان با آداب و تشریفات تمام راه می‌روند و زنگوله‌ها را به صدا درمی‌آورند، بر شاخ گاو می‌دمند و اوراد دفع بلا می‌خوانند. گاهی در این مراسم افرادی به صورت خدایان درمی‌آیند و گمان بر این است که روح ملکوتی در تن آنان حلول کرده است. این انسان ـ خدا، تاکمر برهنه، با گیسوانی آشفته و رها در پشت سر، راه می‌رود در حالی که خنجرهایی بر بازوها و سر و صورتش فرو کرده‌اند و خون از آن جاری است، شمشیری دو لبه در دست دارد که با آن اشباح خبیث را در هوا فرو می‌کوبد و می‌تاراند، اما گاهی نیز با آن یا با توپکی خاردار زخم‌های خونین بر پشت خود می‌زند. اشخاص نظرکرده‌ی دیگری را نیز بر کرسی‌هایی حمل می‌کنند که کف و پشت آن‌ها پوشیده از میخ یا تیغه‌های شمشیر است و در تن و بدنِ آدم بدبختی که بر آن‌ها نشسته‌اند فرو می‌روند. افراد دیگری نیز بر بستری از میخ و درفش دراز می‌کشند. این آدم‌های خون‌چکان را ساعت‌ها در کوچه و خیابان می‌گردانند. هم‌چنین معمولاً در این مراسم می‌توان شخصی را دید که انسان ـ خدا یا واسطه است و درفش بزرگی در زبانش فرو کرده‌اند. بذاق خونین او در برگه‌های کاغذ می‌چکد که مردم مشتاقانه بر سرِ دست می‌برند زیرا می‌دانند که به این وسیله نیروی شوم و اهریمنیِ نهفته در انسان ـ خدا تخلیه می‌شود. این کاغذهای خونین را بر آستانه‌ی در، دیوار، یا کفِ خانه‌ها یا بر تنِ افراد خانواده می‌چسبانند و گمان بر این است که مصونیت کامل در برابر وبا ایجاد

راندنِ ارواح عاملِ بیماری در هندوچین.

می‌کنند. در جنوب چین ارواح خبیثه را بدین‌گونه می‌تارانند و از شهر بیرون می‌کنند.

راندنِ ارواحِ بیماری‌زا در ژاپن.

در ژاپن روش قدیمیِ مهار بیماری همه‌گیر آن است که روح شیطانیِ آفت‌زا را از هر خانه‌ای که در آن وارد شده است بیرون برانند. کار را از خانه‌ای شروع می‌کنند که بیماری در آن معتدل‌تر است. نخست کاهن شینتو دیداری مقدماتی از اتاق بیمار می‌کند و از روح شیطانی قول می‌گیرد که در دیدار بعدی همراه او بیرون رود. روز بعد دوباره می‌آید و در کنار بیمار می‌نشیند و از روح می‌خواهد که با او بیرون آید. در این بین، برنج سرخ که فقط در موارد خاص مصرف می‌شود بر روی سر بیمار قرار می‌دهند، تخت روانِ مسدودی ساخته از چوب کاج می‌آورند، و چهار نفر با چوب یا اسلحه در چهارکنج اتاق می‌ایستند تا نگذارند روح شیطانی به آنجاها پناه ببرد. همه جز کاهن ساکت‌اند، حرف کاهن که تمام شد، بالشِ بیمار به سرعت در تخت روان می‌افتد و کاهن فریاد می‌زند «حالا خوب شد!» و آن‌گاه مردها تخت را برمی‌دارند و به خیابان می‌برند و مردم در داخل و بیرونِ خانه با شمشیر و چوب و هر چیزی که به دست‌شان برسد هوا را می‌زنند و بقیه نیز با زدن طبل و سنج و غیره به راندن شیطان کمک می‌کنند. آن‌گاه دسته‌ای راه می‌افتد که فقط مردها هستند و بعضی‌ها عَلَم و بیرق‌هایی به دست دارند و بعضی دیگر طبل، زنگوله، نی و بوق حمل می‌کنند و همگی سربند و شاخ پوشالی بر خود می‌بندند تا از گزند روح اهریمنی محفوظ بمانند. با راه افتادنِ دسته پیرمردی فریاد می‌زند «کدام خدا را با خود می‌برید؟» و بقیه یک‌صدا پاسخ [illegible] حتی نخوشی را با خود می‌بریم!» سپس همراه با نوای طبل و زنگوله و نی و بوق [illegible] در کوچه و خیابان می‌گردانند. در طول مسیرِ تشییع‌کنندگان کسانی که در [illegible] شرکت نکرده‌اند در خانه‌های خود می‌مانند و خانه‌های سر راه را به دقت مسدود می‌کنند و در چهارراه نیز شمشیرزنانی هستند که چپ و راست با شمشیر خود هوا را می‌زنند و شیطان را می‌رانند، مبادا به نحوی فرار کند. تخت را به این صورت به محل پرتی در بیرون شهر می‌برند و رها می‌کنند و سپس همه‌ی مشایعت‌کنندگان فرار می‌کنند و فقط کاهن نیم ساعتی می‌مانَد تا کار جن‌گیری و تخلیه‌ی روح را به انجام رسانَد و بهبود کامل حاصل شود. حمل‌کنندگان تخت روان شب را در معبد به دعا و نیایش می‌گذرانند. روز بعد پیش از آن که به خانه برگردند در هوای آزاد با آب سرد حمام می‌کنند تا آلودگیِ روح اهریمنی را از خود دور کنند. همین تخت روان را برای بیرون بردنِ روح شیطانی از خانه‌های دیگر نیز به کار می‌برند.

فرار از ارواحِ بیمارکننده.

گاهی به جای بیرون راندن ارواح بیمارکننده از خانه‌ها، وحشیان ترجیح می‌دهند که ارواح را جایی که هستند رها کنند و خود به نحوی بگریزند که ارواح نتوانند دنبالشان کنند. بدین‌سان وقتی پاتاگونیایی‌ها در معرض بیماری آبله قرار می‌گیرند که به نظرشان ناشی از ارواح خبیثه است، معمول است که بیمارشان را همان‌جا که هست رها کنند و بگریزند و

در ضمن آن با سلاح‌های خود به هوا ضربه بزنند و آب بپاشند تا از تعقیب شیاطین مصون گردند. وقتی پس از چند روز راه‌پیمایی به جایی رسیدند که بـه نـظرشان دور از دسـترس شیاطین است سلاح‌های خود را از روی احتیاط طوری در زمین فرو می‌کنند که لبه‌ی تیز و بُرنده‌ی آن‌ها رو به محلی باشد که از آنجا فرار کرده‌اند تا ارواح اهریمنی نتوانـند نـزدیک شوند، تو گویی که خواسته باشند در برابر سواره‌نظام دشمن موضع بگیرند. همین طـور، بومیانِ لول یا تونوکوت در گران‌چاکو وقتی در معرض بیماری واگیر قرار مـی‌گرفتند، پـا به فرار می‌گذاشتند ولی راهی پر پیچ و خم را طی می‌کردند زیرا مـعتقد بـودند کـه بـه ایـن ترتیب بیماری اگر پشت سرشان بیاید در طول ایـن راه پـر پـیچ و خـم خسـته مـی‌شود و نمی‌تواند به آنان برسد. بومیان نیومکزیکو وقتی دچار آبله یا بـیماری واگـیردار دیگـری می‌شدند، جای خود را هر روز تغییر می‌دادنـد و بـه نـواحـی پـر پـیچ و خـم و دشـوار یـا به کوهستان و جاهای پر خار و خس و طاقت‌فرسا پناه می‌بردند به این امید که بیماری آبله از ترس خار و خس و راه‌های پر پیچ و خم نتواند دنبالشان بیاید. وقـتی تـعدادی از چـین‌ها (chins) در دیدارشان از رانگون به وبا مبتلا شدند، با شمشیرهای آخته پا به فرار گذاشتند تا بیماری از آنان بترسد و رهایشان کند و روزی را در زیر بوته‌ها پنهان شدند تا بـلکه روح نتواند به آنان دست یابد.

راندنِ ادواریِ شرّ.

راندن ارواح و تاراندنِ شرّ از آنجایی که گه‌گـاهی است، بـه صـورت ادواری صـورت می‌گیرد. کم کم مطلوب چنان به نظر می‌رسد که ارواح خبیثه را در زمان‌های معین و ثابتی، معمولاً سالی یک بار، برانند و دور کنند تا مردم شروع تازه‌ای در زندگی خود داشته باشند رها از همه‌ی آثار سوء و شومی که در اطراف‌شان انـباشته شـده است. بـعضی از سـیاهان استرالیا هر سال ارواح مردگان را از سرزمین خود می‌رانند. این مراسم را عالیجناب دابلیو. رایدلی در کرانه‌های رود باروان به عینه شاهد بوده است. «گروهی بیست نفره از همسرایان، پیر و جوان، می‌خواندند و با بومرنگ‌هاشان ضرب می‌گرفتند... ناگـهان از زیـر ورقـه‌ای پوست درخت مردی بیرون جهید که بدنش را رنگ سفید زده بود و سر و صورتش راه راه به رنگ سرخ و زرد بود و دسته‌ای پر بر چوبی یک متری بالای سرش روی تاج قرار داشت. مدت بیست دقیقه همچنان ساکت برجا ماند و نگاهش را به آسمان دوخت. یکی از بومیان که کنارم بود به من گفت که او دنبال ارواح مردگان می‌گردد. سرانجام آهسته شروع به حرکت کرد و کم‌کم به سرعت خود را به جلو و عقب تکان داد و همراه با آن شاخه‌ای را طوری در هوا تکان می‌داد که گویی دارد دشمنی نامریی را از خـود دور مـی‌کند. وقـتی داشـتم فکـر می‌کردم که لال‌بازی تمام شده است ناگهان ده تای دیگر با همان سر و وضع از پشت درختان پیدایشان شد و همچون او مشغول درگیری با دشمنان ناپیدایشان شدند... سرانجام پس از تنش و تلاش فراوان و قدرت‌نمایی دست از کوشش برداشتند و پس از یک شب و چند

راندنِ سالیانه‌ی ارواح در استرالیا.

ساعت پس از سپیده‌دم تلاش و کوشش آسودند. ظاهراً قانع شده بودند که ارواح را برای دوازده ماه دیگر از اطراف خود رانده‌اند. این مراسم را در هر توقفی که در ساحل رودخانه داشتند اجرا می‌کردند و به من گفتند که این رسم هر سال برگزار می‌شود.»

راندنِ سالیانه‌ی تونیا در میانِ اسکیموهای آلاسکا.

موسم خاصی از سال طبیعتاً به راندن ارواح شیطانی اختصاص می‌یابد. این موسم با پایان زمستان قطبی مصادف می‌شود که خورشید پس از هفته‌ها یا ماه‌ها غیبت دوباره در افق ظاهر می‌شود. بدین‌سان در پوینت‌بارو، در شمالی‌ترین نقطه‌ی آلاسکا و تقریباً آمریکا، اسکیموها موسم ظهور مجدد خورشید را به شکار تونیا، روح شیطانی، از خانه‌های محل اختصاص می‌دهند. این مراسم را اعضای هیئت اعزامی ایالات متحد به قطب شمال که زمستان را در پوینت‌بارو گذراندند مشاهده کرده‌اند. در جلوِ محل شورا آتشی می‌افروزند و پیرزنی در درگاه هر خانه‌ای می‌ایستد. مردها گردِ محل شورا می‌ایستند در حالی که زن‌های جوان و دختران با چاقوهای‌شان ارواح را از خانه‌ها بیرون می‌کنند و این سو آن سو در خانه، در صندوق و زیر تخت و زیر پوست‌های گوزن، ضربه‌ای وارد می‌آورند و تونیا را صدا می‌زنند که در برود. وقتی به نظرشان رسید که روح شوم از همه‌ی سوراخ سنبه‌ها فراری و رانده شده، سرانجام به زمین‌اش می‌اندازند و با سر و صدا و جست و خیز دنبالش می‌گذارند تا بیرون رود. در این میان، پیرزنی که در درگاه خانه ایستاده است با خنجری توی هوا می‌زند تا نگذارد که روح فراری باز برگردد. هر کس که روح را از خانه‌ی خود بیرون کرده است به سوی آتش می‌راندش و وامی‌دارد که در آن برود. کم‌کم همه دور آتش جمع می‌شوند و آن‌گاه چند تن از سرکرده‌ها حرکاتی می‌کنند که گویی شیاطین را می‌رانند و هر کدام سخنانی می‌گویند و سپس لباس‌های خود را به شدت می‌تکانند و از روح منحوس می‌خواهند که از آنان جدا شود و به داخل آتش فرو رود. سپس دو تن از آنان که در تفنگ‌های‌شان فشنگ مشقی گذاشته‌اند پیش می‌آیند و نفر سوم کاسه‌ای ادرار می‌آورد و روی شعله آتش می‌پاشد. در همان حال یکی از مردها تیری به آتش شلیک می‌کند و با بلند شدن دود باروت تیر دوم شلیک می‌شود و گمان بر این است که با این تیر عجالتاً تونیا از میان می‌رود.

راندنِ سالیانه‌ی سدنا در میانِ اسکیموهای بافین‌لند.

در اواخر پاییز که طوفان این سرزمین را درهم می‌کوبد و موانعِ یخی را که کم و بیش جلوِ دریای منجمد را سد می‌کنند درهم می‌شکند و یخ‌های شناور به حرکت درمی‌آیند و با صدای بلندی به هم می‌خورند و باد و بوران توده‌های یخ را به هر سو می‌راند و روی هم تلنبار می‌کند، اسکیموهای بافین‌لند خیال می‌کنند که در همهمه‌ی باد و طوفان صدای ارواح را می‌شنوند. سپس اشباحِ مردگان درهای کلبه‌ها را به شدت می‌کوبند ولی نمی‌توانند وارد شوند و وای به حال موجود بدبختی که به چنگ آن‌ها بیفتد که خیلی زود از پا می‌افتد و می‌میرد. بعد شبح سگ بی‌موی غول‌آسا در جستجوی سگ‌های واقعی برمی‌آید که اگر

ببینندش از شدت ترس و لرز از پا می‌افتند و فلج می‌شوند. انبوه ارواح شیطانی همه جا را می‌گیرند و در صدد آنند که مرگ و بیماری و هوای بد و ناکامی در شکار برای اسکیموها را باعث شوند. مهیب‌تر از همه‌ی این اشباح و هیولاها سدنا ملکه‌ی جهان زیرین و پدر اوست که اسکیموهای مُرده نصیب او می‌شوند. وقتی ارواح دیگر هوا و آب‌ها را پر کردند، او از دنیای زیرزمین بیرون می‌آید. از این رو، در این فصل اشباح و اجنه همه‌جا را پُر می‌کنند. در همه جا و در هر خانه‌ای صدای آواز خواندن و همهمه‌ی آن‌ها را می‌توان شنید و همه احساس می‌کنند که ارواح در روشنایی کمرنگ و اسرارآمیز چراغی در پشت کلبه نشسته‌اند. دشوارترین وظیفه‌ی همه بیرون راندنِ سدنا است و این کار را به قوی‌ترین جادوگر و افسونگر خود محول می‌کنند. کلاف بزرگی از طناب را در کفِ کلبه‌ی بزرگی قرار می‌دهند، به طوری که در بالای آن سوراخ کوچکی باقی بماند. این سوراخ برای نفس کشیدن خوک آبی است. دو نفر جادوگر در کنار آن می‌ایستند و یکی از آن‌ها نیزه‌ای به دست دارد و درست مثل آن است که در زمستان مراقب سوراخ خوک آبی در روی یخ‌ها است. جادوگر دیگر نیز سرِ طناب نیزه‌ی صیادی را به دست دارد. جادوگر سوم پشت کلبه می‌نشیند و اوراد جادویی را می‌خواند تا سدنا را به آنجا بکشاند. کم‌کم همه نزدیک شدن او را از زیر کفِ کلبه احساس می‌کنند و صدای نفس‌های سنگین‌اش را می‌شنوند. ناگهان سر و کله‌اش از سوراخ پیدا می‌شود و بلافاصله نیزه را در تنش فرو می‌برند که باعث می‌شود خشمگین به زیر زمین فرو رود و نیزه را با خود بکشد، اما دو تن جادوگر با همه‌ی قدرت‌شان سرِ طناب را نگه می‌دارند و تقلای سختی آغاز می‌شود که سرانجام سدنا فرصتی می‌یابد و طناب را پاره می‌کند و در اعماق زمین به جایگاه خود، ادلیوون، فرو می‌رود. وقتی نیزه‌ی صیادی را از سوراخ بیرون می‌کشند می‌بینند که خون‌آلود است. جادوگرها با غرور آن را به نشانه‌ی قدرت و مهارت‌شان به مردم نشان می‌دهند. بدین ترتیب سدنا و سایر ارواح خبیثه سرانجام متواری می‌شوند و روز بعدش پیر و جوان جشن بزرگی به خاطر این موفقیت می‌گیرند. اما هنوز باید مراقب باشند زیرا سدنای مجروحْ خشمگین است و هر کس را که بیرون کلبه‌اش بیابد گرفتار می‌کند و به همین سبب همه روی بالاپوش‌های خود طلسم و تعویذ به خود می‌بندند تا از ارواح مصون‌شان دارد. این طلسم‌ها از تکه‌های اولین لباسی که پس از تولد پوشیده‌اند درست می‌شود.

راندنِ سالیانه‌ی ارواح در بین کوریاک‌ها.

کوریاک‌های شبه‌جزیره‌ی تایگونوس در شمال شرقی آسیا هر سال پس از انقلاب زمستانی جشنی می‌گیرند. توانگران میزبانیِ جشن را به عهده می‌گیرند و همسایگان را به مهمانی می‌خوانند و برای «آن که در بالاست» قربانی می‌کنند و برای مهمانان خود گوزن می‌کشند. اگر شمنی جزو مهمانان باشد همه جای خانه را می‌گردد، طبل می‌زند و ارواح و اجنه (Kalau) را فراری می‌دهد. شمن همه‌ی حاضران را که در خانه‌اند می‌گردد و اگر ببیند

که تیرِ اجنه‌ای در تن یکی از آن‌ها فرو رفته است، هر چند که طبعاً آدم‌های عادی آن را نمی‌بینند، آن را بیرون می‌کشد و بدین وسیله مردم را از بیماری و مرگ مصون می‌دارد. اگر شمنی حضور نداشته باشد این وظیفه را خود میزبان یا زنی که در سحر و افسون مهارت دارد انجام می‌دهد.

راندنِ سالیانه‌ی ارواح در بین سیاهان گینه.

سیاهان گینه در زمان خاصی هر سال ارواح خبیثه را ضمن مراسمی از اطراف خود می‌رانند. در آکسیم، در ساحل طلا، پیش از مراسم سالیانه‌ی راندن شیاطین هشت روز جشن می‌گیرند و در طی آن به رقص و پایکوبی و شادمانی می‌پردازند و «هر گونه تفریح و مضحکه‌بازی و بی‌بند و باری مجاز اعلام می‌شود به حدی که بزرگ و کوچک درهم می‌آمیزند و هر کس هر شرارت و گستاخی که بخواهد با هر کسی انجام می‌دهد بی‌آن که قید و بند و مانعی یا مجازات و منعی در بین باشد». در روز هشتم با فریادهای سهمگین شیطان را فراری می‌دهند و با چوب و سنگ و کلوخ و هر چیز دیگری که دم دست‌شان باشد دنبالش می‌کنند. وقتی به قدر کافی شیطان را بیرون راندند، بازمی‌گردند. به این ترتیب روح خبیث در یک زمان از بیش از صد آبادی بیرون رانده می‌شود و برای آن که مطمئن شوند دیگر باز نخواهد گشت، زن‌ها همه‌ی ظروف و کاسه‌های چوبی و سفالی خود را می‌شویند و می‌سایند «تا از هر گونه آلایش و نحوست و از آثار شیطان پاک شوند.» یکی از نویسندگان اخیر نوشته است که «در ساحل طلا در زمان‌های معینی (عموماً شب‌ها) مردم دور هم جمع می‌شوند و با چوب و مشعل ارواح شیطانی را از سرزمین خود می‌رانند. علامتی داده می‌شود و انبوه مردمان شروع به سر و صدا می‌کنند و هر گوشه و کنار و سوراخ پستویی را می‌گردند و ارواح را چوب می‌زنند و بیرون می‌رانند و سپس با چوب و چماق و مشعل‌ها به کوچه و خیابان می‌ریزند و همهمه و غلغله‌ی غریبی درمی‌گیرد. با چوب به فضای اطراف خود می‌زنند و چندان سر و صدا و فریاد می‌کنند تا سرانجام گفته می‌شود که ارواح و شیاطین از فلان گوشه‌ی آبادی بیرون رفته و متواری شده‌اند و جماعت همچنان پشت سر آن‌ها مسافتی را در جنگل پیش می‌روند و تعقیب‌شان می‌کنند و به آن‌ها هشدار می‌دهند که بازنگردند. آنگاه مردم نفسی به راحت می‌کشند و به آسودگی سر بر بالین می‌نهند و احساس تندرستی و آسایش می‌کنند زیرا برکت و فراوانی و آرامش به سرزمین‌شان بازگشته است.»

راندنِ سالیانه‌ی ارواح در کیپ‌کوست‌کسل.

یک سیاح انگلیسی در کیپ‌کوست کسل در ساحل طلا چنین مراسمی را در نهم اکتبر ۱۸۴۴ مشاهده کرده است و آن را چنین وصف می‌کند: «امشب مراسم سالیانه‌ی راندن شیطان، ابونْسام، از آبادی برگزار شد. از لحظه‌ی شلیکِ ساعت هشت در قرارگاه، مردم شروع به تیراندازی کردند و سپس به خانه‌تکانی پرداختند. اثاث را بیرون آوردند، گوشه و کنار خانه و در و دیوار را چوب می‌زدند و به شدت فریاد می‌کشیدند و جیغ می‌زدند تا

ارواح خبیثه بترسند و فرار کنند. وقتی که به نظرشان ارواح و اشباح بیرون رفتند، دنبال آن‌ها به خیابان‌ها ریختند، آتش افروختند و مشعل‌هایی درست کردند و فریادکشان و جیغ‌زنان چوب‌ها را به هم می‌کوبیدند، و حلب و آهن‌پاره‌ها را به صدا درمی‌آوردند و سر و صدای هول‌آوری ایجاد می‌کردند تا شیاطین را از اطراف برانند و به دریا بریزند. پس از این مراسم چهار هفته سکوت محض برقرار می‌شود و کسی حق ندارد تیری شلیک کند یا طبل بزند یا با دیگری جر و بحث کند. اگر در این مدت دو نفر اختلافی پیدا کنند که موجب سر و صدا شود آن‌ها را فوراً پیش سرکرده‌شان می‌برند و مجازات سختی برایشان تعیین می‌شود. اگر سگ یا خوک یا گوسفند یا بُزی در خیابان دیده شود کشته می‌شود یا هر کسی می‌تواند آن را برباید و صاحب اصلی حق هیچ ادعا و غرامتی را نخواهد داشت.این سکوت و سکون برای اغوای ابونْسام است که چون از نهانگاه خود به درآمده، ممکن است شگفت‌زده و هراسان شود. اگر در طول مدتِ سکوت کسی بمیرد، خویشاوندانش تا سر آمدنِ چهار هفته‌ی مورد نظر حق عزاداری و گریستن ندارند.»

راندنِ سالیانه‌ی جادوگران در شبِ والپورگیس (شبِ جشنِ بهار).

در اروپای مرکزی ظاهراً در شب والپورگیس، شب جشن بهار، بیش از هر زمان دیگری نیروهای شیطانیِ جادوگران در همه جا پراکنده بودند و فعالیت می‌کردند و از این رو طبیعی بود که مردم در آن روزها از خود مراقبت کنند و فقط به دفاع محض نپردازند و گستاخانه به سرزمین‌های دشمن حمله برند و آن نیروهای مرموز را به زور بیرون کنند. از جمله‌ی سلاح‌هایی که در نبرد با این دشمنان نامریی به کار می‌رفت، آب مقدس، دود بخور یا سایر ادویه قابل اشتعال، انواع سر و صدا و بانگ و فریاد، به خصوص کوبیدن ابزارهای فلزی و هم‌چنین نواختن ناقوس‌های کلیسا شاید از همه مؤثرتر بود. بعضی از این اقدامات کارساز هنوز بین روستاییان رایج است یا تا همین اواخر رواج داشته است و دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم تأثیر اسرارآمیزشان به مرور زمان محو شده باشد. در تیرول، همچون جاهای دیگر، راندن نیروهای شرور در این ایام را «بیرون راندنِ جادوگران» می‌نامند. مراسم در جشن بهاران برگزار می‌شود و مردم از چند روز قبل مراسم جشن را تدارک می‌بینند. در روز سه‌شنبه‌ای نیمه‌شب بافه‌هایی از تراشه‌های صمغ‌دار، شوکران خالدارِ سیاه و قرمز، اکلیل کوهی، کَوَر و شاخه‌های آلوچه کوهی گرد می‌آورند و افرادی که از طرف کلیسا مجاز تشخیص داده شده‌اند باید آن را در روز جشن آتش بزنند. در سه روز آخرِ آوریل همه خانه‌تکانی می‌کنند و با میوه‌ی اردج و سُداب دود می‌دهند. در روز جشن بهاران با به صدا درآمدن ناقوس شبانگاهی و رسیدن غروب، مراسم «سوزاندنِ جادوگران» شروع می‌شود. مردها و پسرها با شلاق و زنگوله و قاب و قابلمه سر و صدا و بازی راه می‌اندازند؛ زن‌ها سینی‌های بخور می‌گردانند؛ سگ‌ها که زنجیرشان را باز کرده‌اند این سو و آن سو می‌دوند و پارس می‌کنند. با به صدا درآمدن ناقوس‌های کلیسا بافه‌های گیاهان را که به صورت ستونی

راندنِ سالیانه‌ی جادوگران در جشن بهاران در تیرول.

بسته و آراسته‌اند آتش می‌زنند و باز بخور می‌سوزانند. سپس زنگ خانه‌ها و زنگ شام به صدا درمی‌آید، کاسه بشقاب‌ها را به هم می‌زنند، سگ‌ها پارس می‌کنند و همه باید همهمه و داد و فریاد کنند و به این ترتیب غوغایی برپا می‌شود و آوازها و ترانه‌های رایج این مراسم از هر سو به گوش می‌رسد. سپس هفت بار دور خانه‌ها، میدان‌ها و دور دهکده می‌دوند. جادوگرها از سوراخ و نهانگاه‌های‌شان بیرون می‌آیند و متواری می‌شوند.

راندنِ سالیانه‌ی جادوگران در شب والپورگیس در باواریا.

رسمِ راندنِ جادوگران در شب والپورگیس تا سی چهل سال پیش در بسیاری از نقاط باواریا و در بین آلمانی‌های بوهم رایج بود و شاید هنوز هم باشد. در کوهستان‌های بومروالد که باواریا را از بوهم جدا می‌کند، جوان‌های دهکده پس از غروب آفتاب، بر سرِ تپه‌ای، به خصوص دو راهه‌ای، می‌روند و با تمام قوا شلاق‌های خود را در هوا به هر سو می‌کوبند. این کار جادوگرها را فراری می‌دهد، زیرا تا جایی که صدای تازیانه‌ها شنیده می‌شود جادوگرها یارای هیچ کاری را نخواهند داشت و نمی‌توانند گزندی برسانند. روستاییان قویاً به اثرِ این عمل معتقدند. دهاتی‌ها به پسران‌شان توصیه می‌کنند که ضربه شلاق را هرچه محکم‌تر و شدیدتر و صفیرکشان فرود آورند. جوان‌ها هنگام بازگشت به دهکده آوازهای رایج را می‌خوانند و سر راه‌شان تخم‌مرغ و نان و پنیر و کره و چربی خوک انعام می‌گیرند. در بعضی جاها وقتی جوان‌ها شلاق می‌زنند شبانان در بوق‌های‌شان می‌دمند و صدای پر طنین آن، که در سکوت شب تا دوردست‌ها می‌رسد، در ترساندن و تاراندنِ جادوگران بسیار مؤثر است. در جاهای دیگر هم‌چنین جوان‌ها در جلوِ خانه‌ها به خصوص خانه‌هایی که ظنّ وجود جادوگر در آن می‌رود **شاوم** می‌نوازند که از چوب پوست‌کنده‌ی درخت بید درست می‌کنند. در وویگتلند، منطقه‌ی کوهستانی دلگیری در مرکز آلمان، هم‌مرز با کوهستان فرانکن‌والد اعتقاد به وجود جادوگران هنوز رایج است ترس از آن‌ها به خصوص در شب والپورگیس فزونی می‌گیرد اما در جشن نیمه‌ی تابستان، عید توماس قدیس و عید کریسمس نیز مزاحمت ایجاد می‌کنند. در این روزها ارواح و جادوگران سعی می‌کنند وارد خانه‌ای شوند و چیزی را از آن بردارند یا بدزدند، و اندوه و نحوست بر کسی که این پیغام شوم را دریافت داشته است نازل می‌شود! در شب والپورگیس و جشن نیمه‌ی تابستان است که آن‌ها سوار بر چنگک و ملاقه در هوا پرواز می‌کنند و مزاحم چارپایان و گله می‌شوند و مردم در این روزها برای محافظت حیوانات بی‌دفاع خود از شرّ آن‌ها روی درِ آغل‌ها سه علامت صلیب می‌کشند یا تره یوحنا یا مرزنگوش و امثال آن می‌آویزند. هم‌چنین اغلب جوانان ده دور هم جمع می‌شوند و با شلاق زدن به دور و بر خود، شلیک تیر و گرداندن جاروهای مشتعل در هوا جادوگران را می‌رانند. ایجاد سر و صدا و فریاد کشیدن و همهمه کردن هم که جای خود دارد. این‌گونه مراسم ظاهراً در ناحیه‌ی تورینگن که وویگتلند بخشی از آن است رواج دارد. مردم فکر می‌کنند تازیانه زدن به هوا

راندنِ سالیانه‌ی جادوگران در شبِ والپورگیس در وویگتلند.

جادوگران را که به طور نامریی در هوا این سو و آن سو می‌روند ساقط می‌کند و از پا درمی‌آورد و تا زمانی که صدای شلاق زدن شنیده می‌شود محصول و کشت آسیب نمی‌بیند و چیزی را صاعقه نمی‌زند، مسلماً برای آن‌که جادوگرها بر اثر این تدابیر متواری می‌شوند.

۳

بیرون راندن ارواح و شیاطین با قایق در سرام.

با این همه، غالباً ارواح رانده شده تجسم عینی و خارجی ندارند و گمان بر این است که نامریی‌اند و می‌توان آن‌ها را در ظرفی و وسیله‌ای گرد آورد و بیرون‌شان کرد. این وسیله ممکن است انواع مختلفی داشته باشد. نوع رایج آن سفینه‌ی کوچک یا قایق است. در نواحی جنوبیِ جزیره‌ی سرام وقتی اهالی جزیره بیمار می‌شوند، قایقی می‌سازند و با مشارکت مردم آن را پُر از برنج و توتون و تخم‌مرغ و مانند آن می‌کنند و بادبان کوچکی برایش نصب می‌کنند. وقتی همه چیز آماده شد مردی با صدای بلند فریاد می‌زند «ای بیماری‌ها، ای آبله، سُرخک، تب نوبه و... که مدت‌هاست با مایید و مبتلایمان کرده‌اید، دیگر زمان‌تان به سر رسید. این کشتی را برایتان آماده کرده‌ایم و همه جور آذوقه و خوراک به قدر کافی در آن گذاشته‌ایم تا راه‌تان را بگیرید و از این جا بروید و دیگر هرگز پیدایتان نشود. بروید به سرزمین‌های دوردست. باشد که بادها و موج‌های دریا چندان شما را دور کنند که دیگر هرگز برنگردید و ما بتوانیم سالم و آسوده زندگی کنیم و یک بار دیگر شاهد دیدارتان نباشیم.» سپس ده دوازده مرد قایق را به ساحل می‌آورند و به جریان باد می‌سپارند و با دور شدن آن تصور می‌کنند که از آن بیماری‌ها برای همیشه یا دست‌کم برای مدت زمان معینی رهایی یافته‌اند. اگر دوباره بیمار شوند یقین می‌کنند که از آن نوع بیماری‌ها نیست و از گونه‌های دیگری است و بنابراین برای آن‌ها نیز مراسم مشابهی ترتیب می‌دهند. وقتی زورقِ پر از بیماری در دوردست‌ها گم شد به دهکده برمی‌گردند و آنجا مردی اعلام می‌کند که «اکنون بیماری‌ها رخت بربسته‌اند و از بین رفته‌اند و از اینجا دور شده‌اند.» با این سخن همگان از خانه‌ها بیرون می‌ریزند و این خبر دهان به دهان می‌گردد و مردم با شادی و سرور زنگ و تنبک می‌زنند و حلب و ظرف و ظروف را به هم می‌کوبند.

راندنِ سالیانه‌ی تجسم شیاطین در چین، هند و کره.

در سوکلاتیرتای هند ظرفی سفالین را که پر از گناهانِ (یکساله‌ی؟) مردم است به رودخانه می‌اندازند. در افسانه‌ها آمده است که منشأ این مراسم تبعید کاهنِ شروری بوده است که به خاطر گناهانش او را ضمن مراسم کفاره و ریاضت در قایقی با بادبان سفید نهادند و به دست امواج سپردند. اگر بادبان او را دوباره به ساحل می‌آورد نشانه‌ی آن می‌بود که گناهانِ کاهن بخشوده شده است. چنین کردند و کاهن با خوشحالی اجازه داد که قایق همراه با گناهان او وارد دریا شود. در بین قبایل بومی چین جشن بزرگی در ماه سوم هر سال برپا

می‌شود و ضمن آن بیماری‌ها و بدی‌های دوازده ماهِ گذشته را همراه با سرور و شادمانی از خود می‌رانند و بیرون می‌کنند. این انهدامِ شرّ باید به طریق زیر انجام گیرد. ظرف سفالین بزرگی پُر از باروت، سنگ و خرده‌های آهن را در خاک دفن می‌کنند. سپس فتیله‌ای در باروت کار می‌گذارند و آتش می‌زنند. ظرف و محتویاتش منفجر می‌شود. سنگ‌ها و تکه‌های آهن تجسمِ گناهان و زشتی‌های سال گذشته است و منفجر شدن و پراکندن آن‌ها را نیز نشانه‌ی از میان رفتنِ شرّ و گناه می‌دانند. این جشن با سرور و پایکوبی و میگساری همراه است. در کره مردم در جشن سال نو با نقاشی کردن تصاویری روی کاغذ و نوشتن بیماری‌های جسمی و روحی خود بر آن می‌خواهند شرّ و تباهی و زشتی‌ها را از خود دور کنند. سپس کاغذها را به پسرکی می‌دهند تا بسوزاند. شیوه‌ی دیگر آن است که آدمک‌های پوشالی می‌سازند و در آن‌ها سکه‌های مسی قرار می‌دهند و وسط خیابان می‌اندازند. هر کس که این آدمک‌ها را بردارد، در واقع شر و بیماری را از میان برمی‌دارد و به این وسیله بلا و بیماری را از سازنده‌ی آن آدمک دور می‌کند. هم‌چنین، در چهاردهم ماه نخست، مردم کره بادبادک‌های کاغذی هوا می‌کنند که بر آن نوشته شده است بیماری و بلای آن سال نیز همچون بادبادک به هوا برود و دور شود. آقای جرج با گل* فرستاده‌ی وارن هستینگز به تبت شاهد جشن سال نو در تشولومبو پایتخت تشولاما بوده است. راهبان دسته‌جمعی دور معبد همراه با صدای طبل و سنج و بوق و تنبور حرکت می‌کردند. دیگران در لباس‌های عجیب و غریب و نقاب بر چهره با حرکات مسخره می‌رقصیدند. «سپس، نقش مردی را که روی کاغذی با گچ کشیده بودند بر زمین انداختند و بر گرد آن مراسم عجیب و غریبی اجرا کردند که البته به نظر من که معنای آن را نمی‌فهمیدم مسخره و عبث بود. در گوشه‌ی معبد نیز آتش بزرگی افروخته بودند و نقشِ روی کاغذ را روی آن گرفتند که بلافاصله آتش گرفت و همراه با دود و سر و صدای فراوان سوخت. می‌گفتند این نقشِ شرّ و بلا است.»

راندن یا نابود کردنِ سالانه‌ی شیاطینِ مجسم در تصاویر در تبت.

در کالابارِ قدیم در ساحل گینه، شیاطین و ارواح را دو سال یک بار می‌رانند و فراری می‌دهند. ارواح کسانی که از مراسم تطهیر و پاک‌سازیِ پیشین تا کنون مرده‌اند نیز جزو ارواحی است که ضمن مراسم از نهانگاه‌های‌شان بیرون کشیده و رانده می‌شوند. حدود سه هفته یا یک ماه پیش از مراسمِ راندنِ ارواح، که بنا به گزارشی در ماه نوامبر برگزار می‌شود، تمثال‌هایی می‌سازند که به صورت انسان و حیواناتی چون تمساح، پلنگ، فیل، گاو و پرندگان است و از چوب یا پوشال ساخته می‌شود و آن‌ها را با بندی بر درگاه خانه‌ها می‌آویزند و با زلم زیمبو می‌آرایند. حدود ساعت سه صبحِ روزِ جشن همه بیرون می‌آیند و با سر و صدا و داد و فریاد سرسام‌آوری سعی می‌کنند ارواح و شیاطینِ نهفته را در این تمثال‌ها گرد آورند و همراه با آن‌ها از خانه و زندگی خود برکنند و دورراندازند. به همین قصد انبوه مردم در کوچه و خیابان‌ها راه می‌افتند، همه چیز را به هم می‌کوبند، درِ خانه‌ها را

راندنِ شیاطین مجسم در تصاویر، هر دو سال یک بار در کالابار قدیم.

می‌زنند، تیر شلیک می‌کنند، طبل می‌زنند، در بوق‌ها می‌دمند، زنگ‌ها و زنگوله‌ها را به صدا درمی‌آورند، ظرف و ظروف را به هم می‌زنند، غریو می‌کشند و هلهله می‌کنند و چندان سر و صدا و بانگ و فریاد برمی‌آورند تا بلکه شیاطین از نهانگاه خود بیرون آیند و متواری شوند. این وضع تا سپیده‌دم ادامه می‌یابد و سپس اندک اندک فروکش می‌کند و تا هنگام طلوع آفتاب آرام می‌گیرد. در این هنگام دیگر خانه‌ها پاک و تمیز شده است و ارواح وحشت‌زده در لا به لای تمثال‌ها فرو رفته‌اند و گمان می‌کنند که خاکسترِ آتش‌های دیروز و گرد و غبارِ رفت و روبِ خانه‌ها نیز در تمثال‌های پوشالی انباشته شده است. سپس تمثال‌های انباشته از ارواح را برمی‌دارند و دسته‌جمعی و با شور و هیجان فراوان به کناره‌ی رودخانه می‌برند و همراه با نواختن طبل‌ها به دست امواج می‌سپارند تا همراه با آب دور شوند و به دریا برسند و بدین‌سان دهکده و آبادی تا دو سال دیگر از ارواح خبیثه و ارواح مردگان پاک می‌شود. این مراسمِ دو سالانه‌ی راندنِ ارواح را **نْدوک** و تمثال‌ها را **نابی‌کْم** یا **نابی‌کیم*** می‌نامند.

راندنِ سالانه‌ی شیاطین به صورت حیوانِ بلاگردان در میان گاروهای آسام.

گاهی بلاگردانی که با آن شرّ و بلای یک سال گذشته را دور می‌ریزند یک حیوان است. بوتیاس‌های **جوهر**، در غرب هیمالیا، سگی را انتخاب می‌کنند و به او بنگ و حشیش می‌دهند تا با ارواح درآمیزد و شیرینی و تنقلات می‌خورانند و آزادش می‌کنند تا در دهکده بگردد. سپس دنبالش می‌کنند و با چوب و سنگ می‌کُشندش و تصور می‌کنند که با این عمل در آن سال بلا و آفت و بیماری در دهکده وجود نخواهد داشت. در برخی نقاطِ بریدآلباین رسم بود که در جشن سال نو سگی را جلوِ درِ خانه می‌آوردند و تکه نانی می‌دادند و سپس می‌راندند و می‌گفتند «دورشو، ای سگ، گم‌شو. درد و بلای آدم‌های خانه و حیوانات‌مان در این سال بخورد توی سرت!» به نظر می‌رسد سگ‌های سفیدی که ایروکواها هر سال در جشن سال نو خود می‌کُشند جنبه‌ی بلاگردان دارند یا داشته‌اند. به نوشته‌ی آقای ج. و. هـ کلارک که مراسم را در ژانویه ۱۸۴۱ شاهد بوده است، در روز اول جشن همه‌ی اجاق‌ها و آتش‌های دهکده را خاموش می‌کردند و خاکسترِ آن‌ها را به باد می‌دادند و با چخماق آتش تازه‌ای برمی‌افروختند. روز بعد مردها با لباس‌های شاد و رنگارنگ در دهکده راه می‌افتادند و گناه‌های مردم را جمع می‌کردند. با فرا رسیدن صبحِ آخرین روز جشن دو سگ سفید انتخاب می‌کردند، رنگ قرمز می‌زدند و با پَر و روبان و خرمهره می‌آراستند. بعد آن‌ها را خفه می‌کردند و از نردبانی می‌آویختند. سپس آتش‌بازی و پایکوبی شروع می‌شد. نیم ساعت بعد جسد سگ‌ها را به خانه‌ای می‌بردند «و در آنجا گناه مردم به آن‌ها انتقال داده می‌شد.» سرانجام لاشه‌ها را بر تل هیزمی می‌سوزاندند. به گزارش پدر روحانی آقای کرک‌لند در قرن هجدهم، خاکستر یکی از این سگ‌های سفید را در دهکده جلوِ هر خانه می‌پاشیدند. در روز کفاره که مصادف با دهم ماه هفتم بود، خاخامِ یهودی‌ها دو دست را بر

سگ‌های بلاگردان در هند، اسکاتلند و آمریکا.

بلاگردانِ یهودیان.

سرِ بزِ زنده‌ای می‌گذاشت و همه‌ی گناهان و شرارت‌های بنی‌اسراییل را بر او اقرار و اعتراف می‌کرد و وقتی همه‌ی گناهان به حیوان منتقل می‌شد، آن را در بیابانی رها می‌کردند*.

بلاگردانی که هرازگاهی گناهانِ مردم را به جان می‌خرید ممکن بود انسان هم باشد. در بین سیاهانِ یوروبا در آفریقای غربی «کسی را که برای قربانی کردن برگزیده شده و ممکن است فردی آزاد یا برده، فردی توانگر یا اعیان یا آدمی تهیدست باشد، **ئولووو** می‌نامند. او را خوب غذا می‌دهند و می‌پرورند و هر چه بخواهد در اختیارش می‌گذارند. با فرا رسیدن موسم قربانی او را در کوچه و خیابان‌های قلمروِ حاکمی که به خاطر بهروزی و سلامت خود و حکومت خود و همه‌ی افراد تحت فرمانش او را قربانی می‌کند گردش می‌دهند تا بلا و گناه و مرگ و نحوستِ همه را بدون استثنا به خود جذب کند. برای پوشاندن هویت او بر سرش خاکستر می‌ریزند و بر صورتش گچ می‌مالند. مردم از خانه‌ها بیرون می‌آیند و دست بر او می‌زنند تا به این وسیله گناه و خطا و درد و بلای خود را به او انتقال دهند. پس از تمام شدن گردش، او را به درون آلونکی موقتی و متبرک ساخته شده از شاخ و برگ نخل و درختان دیگر و به خصوص نخل، موسوم به ایگبودو، می‌برند که تا قسمتی از آن همه‌ی مردم می‌توانند او را همراهی کنند؛ در قسمت دوم آلونک اما فقط سرکردگان و سایر افراد مهم حق همراهی و ملازمت او را دارند و در قسمت سوم نیز فقط خودِ کاهن، بابالاوو و دستیار خاص‌اش، آجیگ‌بونا، حق ورود دارند. در آنجا او آخرین آوازش را می‌خوانَد تا به گوش مردم که منتظر شنیدن آخرین کلام یا آخرین ندای اویند برسد و سپس سرش را از تن جدا می‌کنند و خون‌اش به خدایان پیشکش می‌شود. آواز یا آخرین ناله‌ی وی که به گوش مردم رسیده است نشانه‌ای برای شادمانی و سرور و شکرگذاری و برای طبل زدن و پایکوبی به خاطر خشنودی و رضایت است زیرا قربانی‌شان پذیرفته شده و خشم خداوند تسکین یافته و برکت و فراوانی و افزایش محصول تضمین شده است*.

قربانی کردنِ سالیانه‌ی انسانِ بلاگردان در آفریقا.

گاهی بلاگردان حیوانی آسمانی است، مردمِ مالابار چون هندوها برای گاو حرمت قائلند و کشتن و خوردنِ آن را «گناهی مثل آدم‌کشی یا قتل عمد می‌دانند.» با وجود این، «برهمنان گناهان مردم را به یک یا چند گاو انتقال می‌دهند و سپس گاوها و گناهانی را که در خود دارند در محلی که برهمن تعیین می‌کند از بین می‌برند.» مصریان باستان وقتی گاوی را قربانی می‌کردند، همه‌ی بلاها و شرارت‌هایی را که ممکن بود بر خودشان و بر سرزمین‌شان نازل شود و روی آوَرد بر کلّه‌ی گاو تلقین می‌کردند و سپس آن را یا به یونانیان می‌فروختند یا در رودخانه می‌انداختند. از طرفی، نمی‌توان گفت که مصریان در اعصاری که برای ما شناخته است به طور کلّی گاو را می‌پرستیده‌اند زیرا به نظر می‌رسد که معمولاً آن را می‌کشتند و می‌خوردند. اما زمینه‌های مساعدی وجود دارد که نتیجه بگیریم مصریان در اصل هر گاوی را مقدس می‌شمرده‌اند. زیرا نه تنها هر گاوی در نزدشان حرمت داشت و

حیوانات مقدس به عنوان بلاگردان در هند و مصر باستان.

قربانی نمی‌شد، بلکه حتی گاو نر نیز قربانی نمی‌شد مگر آن که نشانه‌ی طبیعی خاصی بر خود می‌داشت. کاهن همه‌ی گاوانِ نر را پیش از قربانی شدن وارسی می‌کرد، اگر آن‌ها نشانه‌ها را در آن‌ها می‌دید مُهر خاص خود را بر آن‌ها می‌زد که معنی‌اش این بود که می‌توان حیوان را قربانی کرد. و اگر کسی گاو نری را قربانی می‌کرد که مُهر نخورده بود کشته می‌شد. علاوه بر این، پرستش گاو نرِ آپیس و مِنویس، بـه خـصوص اولی، نـقش مـهمی در دیـن مصریان داشت. همه‌ی گاوان نر را که به مرگ طبیعی می‌مردند، در اطراف شهر به دقت دفن می‌کردند و استخوان‌های‌شان را بعدها از همه جای مصر گرد می‌آوردند و در جای واحدی نگهداری می‌کردند، و هنگام قربانی کردنِ گاو نر در مراسم بزرگ ایزیس همه‌ی پرستندگان بر سر و سینه می‌کوفتند و عزاداری می‌کردند. پس به طور کلّی، شاید بتوان نتیجه گرفت که گاو نر در اصل، همچنان که گاو ماده همیشه، در نزد مصریان مقدس شمرده می‌شد و گاو نرِ قربانی که گناهان و بدبختی مردم بر سرش بار شده بود زمانی بلاگردان آسمانی محسوب می‌شد.

انسان‌های مقدس بلاگردان در میانِ گوندهای هند و آلبانیایی‌های قفقاز.

سرانجام این که بلاگردان ممکن است انسان مقدسی باشد. بدین‌سان در ماه نوامبر، گوندهای هند، گانسیام‌دئو، نگهبانِ کشت و محصول را پرستش می‌کنند و می‌گویند در هنگام جشن خودِ خدا در سرِ یکی از پرستندگان حلول می‌کند که ناگهان حمله‌ای بر او عارض می‌شود و او گیج و مبهوت به درون جنگل فرار می‌کند. گمان بر این است که اگر او را به حال خود بگذارند دیوانه خواهد شد و خواهد مرد. او را برمی‌گردانند اما او تا یکی دو روز دیگر حواس خود را بازنمی‌یابد. مردم فکر می‌کنند که این فرد در واقع به عنوان بلاگردانی در قبال گناهان آنان نشان شده است. در معبد ماه، آلبانیایی‌های قفقاز شرقی برده‌هایی داشتند که بسیاری از آن‌ها نظر کرده و غیب‌گو بودند. وقتی یکی از آن‌ها بیش از حد معمول نشانه‌های الهام و شهود یا جنون از خود نشان می‌داد و مثل گوندهای هند سر به صحرا و بیابان می‌نهاد، کاهن بزرگ او را با زنجیر مقدس می‌بست و یک سال با حرمت و جلال نگه می‌داشت و پس از تمام شدن این مدت او را با روغن مقدس خوشبو تدهین می‌کردند تا برای قربانی شدن آماده شود. کسی که کارش کشتن این انسان‌های قربانی بود و در این کار مهارتی داشت، پیش می‌آمد و با نیزه‌ی مقدس ضربه‌ای به پهلوی قربانی می‌زد و قلبش را سوراخ می‌کرد. از نحوه‌ی افتادنِ قربانی می‌شد برکت و رفاه و سعادتِ مردم و سرزمین را حدس زد و پیش‌بینی کرد. سپس جنازه را به جایی می‌بردند که همه در آن گرد می‌آمدند و مراسم تطهیر شروع می‌شد. این مراسم آشکارا حاکی است که گناهان مردم به قربانی منتقل شده است، درست همچنان که خاخام یهودی با گذاشتن دست بر سرِ حیوان گناهان مردم را به بلاگردان انتقال می‌داد و چون گمان بر این بود که روح خدایی در تنِ قربانی حلول کرده است بنابراین در اینجا نمونه‌ای مسلّم از قربانیِ

خداگونه پیشِ رو داریم که گناهـان و بدبختی‌های مردم را بازمی‌خـرد و از بین می‌بَرَد.

آیینِ سالیانه‌ی انسان‌های بلاگَردان در تبت.

در تبت آیین بلاگردان خصوصیات جالبی دارد. سال نوِ تبت با ماه نو کـه در پـانزدهم فوریه ظهور می‌کند آغاز می‌شود. مدت بیست‌وسه روز پس از آن، حکومت لهاسا، پایتخت کشور، را از فرمانروایان همیشگی می‌گیرند و به آن راهبِ صومعه‌ی دبانگ می‌سپارند که بیشترین مبلغ را در قبال این امتیاز بدهد. برنده‌ی این رقابت جالنو نامیده می‌شود و شخصاً جلوس خود را به تخت شاهی اعلام می‌کند و با عصای سـیمین در دست در خـیابان‌های لهاسا راه می‌افتد. راهب‌های همه‌ی صومعه‌ها و دیرهای منطقه برای بزرگداشت او و عرض تبریک گرد می‌آیند. جالنو به هر صورت و هر گونه که می‌خواهد و به نفع خـود مـی‌دانـد قدرت‌نمایی می‌کند و در این مدت هر جریمه و تاوانی که از مردم می‌گیرد و وصول می‌کند از آنِ خود او خواهد بود. سودی که وی می‌بَرَد حدود ده برابر مقدار پولی است که معمولاً به دست می‌آورد. افراد او در کوچه و بازار می‌گردند و سعی می‌کنند کسانی را که کار خطا انجام مـی‌دهند بـیابند و جـریمه کـنند. در ایـن مـدت از هـر خـانه‌ای تـاوان مـی‌گیرند و کوچک‌ترین خطایی با بیشترین و شدیدترین مجازات‌ها روبرو می‌شود. شدت عملِ جالنو باعث می‌شود که همه‌ی کارگران تا بیست‌وسه روز شهر و آبـادی را تـرک کـنند. امـا اگـر آدم‌های عادی بیرون می‌روند، در عوض روحانیان به شهر هجوم می‌آورند. همه‌ی معبدها و صومعه‌های اطراف تا چندین فرسخ دروازه‌های خود را می‌گشایند و سـاکـنان خـود را بیرون می‌فرستند. همه‌ی راه‌هایی که صومعه‌ها را به لهـاسا وصـل مـی‌کنند پـر از راهـبانی می‌شود که بعضی پیاده و برخی سوار بر اسب، بعضی سوار بر الاغ و برخی بر پشت گاوهای پاکوتاه به سوی پایتخت می‌شتابند و کتاب‌های ادعیه و اوراد و ظرف و ظـروف پـخت و پزشان را با خود دارند. ازدحام راهبان به حدی است که هـمه‌ی کـوچه‌ها و پس‌کـوچه‌ها، میدان‌ها و خیابان‌ها پُر می‌شود و رنگ سرخِ ردای‌شان همه جا را فرا می‌گیرد. بـی‌نظمی و اغتشاش شیوع می‌یابد. خیابان‌ها پـر از مـردان مـقدسی مـی‌شود کـه ورد مـی‌خوانـند یـا فریادهای هولناک می‌کشند. با هم دیدار می‌کنند، به هم تنه مـی‌زنند، دعـوا مـی‌کنند، زد و خورد می‌کنند. خون از بینیِ این یکی جاری می‌شود، چشمِ آن یکـی کـبود مـی‌شود، سـرِ دیگری می‌شکند. سر تا سرِ روز از دمِ سحر تا سرِ شب این راهب‌های سرخ‌پوش در فضای تیره‌ی سنگین از عطر بخور در معبد بزرگِ ماکیندرانـات در لهـاسا مشـغول دعـا و نـماز می‌شوند و روزی سه بار می‌آیند که پیاله‌ی چایی و کاسه‌ی آش و سهم پول‌شان را وصول کنند. این معبد بزرگ بنای عظیمی است که در مـرکز شـهر قـرار دارد و دورش را بـازار و مغازه‌ها احاطه کرده است. بت‌های داخل معبد غرق در طلا و جواهرات گرانبهاست.

جالنو فرمانروای موقتِ لهاسا.

جالنو و شاهِ ایّام.

بیست‌وچهار روز پس از اتمامِ فرمانروایی جالنو، او دوباره بـه قـدرت بـازمی‌گردد و مدت ده روز مجدداً قدرت بی‌حد و حصر قبلی را صاحب می‌شود. در نخستین روز از این

ده روز راهب‌ها دوباره در معبد بزرگ گرد هم می‌آیند و دعا می‌کنند که خدایان مردم را از بیماری و سایر بدی‌ها وبلاها مصون دارند و «برای خشنود ساختن آنان کسی را قربانی می‌کنند. او را به عمد نمی‌کُشند بلکه مراسم و تشریفاتی که برگزار می‌شود غالباً به مرگ می‌انجامد. بر سر او غله می‌ریزند و صورتش را نیمی رنگ سیاه و نیمی رنگ سفید می‌زنند.» با این هیئت و پوستینی بر بازو افکنده، او را شاه ایّام می‌نامند. روزها در وسط بازار می‌نشیند و هر کاری که دلش خواست می‌کند. در حالی که دُمِ غژگاوِ سیاهی را در دست تاب می‌دهد، گردش می‌کند و به این وسیله بلا و نحوستِ مردم را به خود منتقل می‌کند. در روز دهم همه‌ی گروه‌های لهاسا به سوی معبد بزرگ می‌روند و جلوِ آن صف می‌بندند. شاه ایام از معبد بیرون می‌آید و انبوه مردم هدایا و پیشکشی‌های کوچکی تقدیم‌اش می‌کنند. سپس جالنو را به مسخره می‌گیرد و مثلاً می‌گوید «ما حواس‌مان به جاست و اشتباه نمی‌کنیم. وعظ و آموزه‌های تو دروغین است.» جالنو که به طور موقت جایگزین لامای بزرگ شده است با این حرف‌های کفرآمیز مقابله می‌کند و مشاجره و مباحثه شدت می‌گیرد و سرانجام هر دو طرف موافقت می‌کنند که برای تعیین این که حق با کیست تاس بریزند و جالنو می‌پذیرد که اگر باخت جایش را با بلاگردان عوض کند. اگر شاه ایام برنده شود شر و بلای زیادی دامنگیر می‌شود، اما اگر جالنو برنده شود همه شادی می‌کنند زیرا نشانه‌ی آن است که خدایان پذیرفته‌اند که رقیب او به عنوان قربانی همه‌ی گناهانِ مردم لهاسا را بر دوش کشد. اما بخت همیشه با جالنو یار است زیرا وقتی تاس می‌ریزند همواره جفت شش می‌آوَرد، در حالی که جفت یک نصیب حریفش می‌شود. این امر چندان که در بادیِ امر به نظر می‌آید خارق‌العاده و عجیب نیست زیرا تاس‌های جالنو فقط نقش شش‌تایی دارد و تاس‌های حریفش را نقش یک‌تایی زده‌اند. بدین‌سان شاه ایام وقتی حکم تقدیر و مشیت آسمانی را درمی‌یابد و به سرنوشت خود آگاه می‌شود هراسان و سراسیمه پا به فرار می‌گذارد و با یک اسب سفید، یک سگ سفید، یک پرنده‌ی سفید، نمک و امثال آن، که حکومت برایش فراهم کرده است از شهر می‌گریزد. صورتش هنوز به رنگ سفید و سیاه است و هنوز آن پوست را به تن دارد. همه دنبالش می‌کنند، پشت سرش هو می‌کنند، بانگ و فریاد می‌زنند و تیرهای مشقی درمی‌کنند. چون از شهر خارج شد، او را هفت روز در سرای بزرگ دهشت‌ها در صومعه‌ی سامیاس بازداشت می‌کنند که تالاری است پر وحشت و خوف با تمثال‌ها و تندیس‌های غول‌آسا و هراس‌انگیز از شیاطین و پوستِ افعی‌های عظیم و حیوانات درنده. سپس در کوهستان چتانگ رهایش می‌کنند که مجبور است چندین ماه یا یک سال در آنجا در کنامی تنگ و تاریک به حالت تبعید سر کند. اگر پیش از سر آمدن این مدت بمیرد مردم می‌گویند که خوش‌یمن بوده است ولی اگر باز زنده بماند می‌تواند به لهاسا برگردد و سال بعد دوباره نقش بلاگردان را ایفا کند.

اخراجِ شاه ایّام.

ارتباطِ لامای بزرگ، جالنو و شاه ایّام با یکدیگر.

این مراسم جالب که هنوز هر سال در پایتختِ دورافتاده‌ی بودایی‌گری ــ که همچون رُمِ آسیاست ــ برگزار می‌شود از بسیاری جهات شایسته‌ی توجه است، زیرا در یک لایه‌بندی مشخصِ مذهبی نجات‌بخش‌هایی آسمانی را که خودشان نجات داده می‌شوند، قربانی‌های نیابتی را که نیابتاً کفاره می‌دهند، خدایانی در روندِ فسیل‌شدگی را که در عین برخورداری از امتیازها خود را از رنج و تاوان الوهیت فارغ ساخته‌اند ارائه می‌کند. در وجود جالنو به سهولت می‌توان جانشینی برای آن فرمانروایان موقت، آن خدایان میرنده یافت که به قیمت جان خود مدت زمان کوتاهی از قدرت و شکوه برخوردار می‌شوند. قطعی است که وی جانشین موقتی است برای لامای بزرگ. این که او می‌تواند، یا زمانی می‌توانسته است، بلاگردان مردم باشد از این نکته تقریباً قطعیت می‌یابد که به بلاگردانِ حقیقی ــ شاه ایام ــ پیشنهاد می‌کند اگر در تاس ریختن ببازد جای‌شان را با هم عوض کنند. درست است که در شرایط موجود این پیشنهاد در واقع عبث است اما صرفِ مطرح شدن آن بی‌دلیل و بی‌سابقه‌ی منطقی نبوده است. اگر در حال حاضر چنین تشریفات عبثی هنوز وجود دارد و ظاهراً خالی از هرگونه محتوای دلالت‌گر به نظر می‌رسد، می‌توان یقین کرد که زمانی معنا و محتوایی داشته‌اند و اگر امروزه چون کوچه‌های بن‌بستی‌اند که راه به جایی نمی‌برند می‌توان اطمینان یافت که در روزگاران پیشین راه‌هایی بوده‌اند که به جایی، گرچه صرفاً به مرگ، می‌رسیده‌اند. این که بلاگردانِ تبتی در عهد قدیم پس از مهلت کوتاهی آسایش و خودکامگی در بین مردم سرانجام کشته می‌شد، حدسی است که نکته‌های زیادی مؤید آن است. قراین حاکی از آن است آن تیرهایی که پشت سرش شلیک می‌شود، این که مراسم اغلب به مرگ می‌انجامد، این اعتقاد که مرگ وی خوش‌یمن است، همه در تأیید چنین حدسی است. بنابراین لازم نیست تعجب کنیم که جالنو پس از پرداخت چنان بهای گزافی برای چند هفته احراز منزلتِ نماینده‌ی الوهیت، ترجیح می‌داده است در پایان مهلت تعیین شده، نه شخصاً بلکه به دست نماینده‌ی خداوند بمیرد. چرا که این کار دردناک اما ضروری به آدم وامانده‌ی بیچاره‌ای محول می‌شد، آدمی رانده شده از جامعه، آدم مفلوکی که دنیا برایش جهنمی شده بود به حدی که می‌پذیرفت اگر پس از چند روزی مهلت نتوانست فرار کند، دست از جان بشوید و بمیرد. زیرا باید به یاد داشت در عین حال که مهلتِ داده شده به نماینده‌ی اصلی ــ جالنو ــ با هفته‌ها سنجیده می‌شد، مهلت تعیین شده برای نماینده‌ی آن نماینده را به روزها کاهش می‌دادند که به روایتی ده روز و به گزارش دیگری هفت روز بود. چنین ریسمان کوتاهی برای گوسفندی چنان مفلوک و نزار را افساری مناسب و کافی می‌دانستند. ماسه‌ای چنان اندک در ساعت شنی که به سرعت فرو می‌ریخت و تمام می‌شد، برای کسی که آن همه ایّامِ گرانبها را هدر داده بود کفایت می‌کرد. به این ترتیب در وجود آن آدمِ لوده‌ای که امروزه با قیافه‌های گوناگون در وسط بازارِ لهاسا و بین مردم مسخره‌بازی

احتمال این‌که بلاگردانِ تبت در قدیم به عنوانِ جانشینِ لامای بزرگ کشته می‌شده است.

درمی‌آوَرَد و با دُمِ غژگاو نحوست و بدبختی را می‌راند و دور می‌کند، به درستی می‌توان جانشینِ یک جانشین را، نایبِ نایبی را دید، کفیل را دید که بار سنگینی را از دوشِ آدم محترم‌تری برداشته و بر پشت او نهاده‌اند. این رشته، اگر آن را درست تعقیب کرده باشیم، در جالنو تمام نمی‌شود و یک سرِ دیگرش به خلیفه‌ی لهاسا، به لامای بزرگ، که جالنو صرفاً نایب موقت اوست برمی‌گردد. شباهت بسیاری از آیین‌ها در بسیاری سرزمین‌ها حاکی از این نتیجه است که اگر این انسان خداگونه خود را کوچک می‌کند تا اقتدار آسمانی‌اش را مدتی به دستِ جانشینی بسپارد، اینْ امر هیچ علت دیگری ندارد، یا نداشته است، جز این که جانشین می‌بایست به جای او کشته می‌شد. بدین سان، در گرد و غبار قرونْ و اعصار که چراغِ تاریخ بر آن نتابیده است، شخصیتِ تراژیکِ خلیفه‌ی بودابیان ــ نماینده‌ی خدا در روی زمین برای آسیا ــ چون انسان ـ خدایی که غم و اندوهِ مردم‌اش را بر دوش می‌کشد، همان شبانِ نیکی که جانش را فدای گوسفندان می‌کند، محزون و گرفته در دوردست‌ها دیده می‌شود.

۴

بررسیِ پیشین ما در مورد رسمِ دور ریختنِ گناهان و بدی‌های جمع‌شده‌ی روستا و شهر و آبادی متضمّن چند ملاحظه‌ی کلّی است.

دربارە‌ی بلاگردان به‌طور کلّی.

در اولین وهله، جای اعتراض نخواهد بود که بگوییم آنچه من اخراج بی‌واسطه و باواسطه‌ی شرّ نامیده‌ام محتوایی یکسان دارند. به عبارت دیگر، این که شرّ و بدی به شکل مادی مجسم شده باشد یا نامریی تصور شود، وضعیتی است یکسره تابعِ هدف اصلی مراسم، که صرفاً به انجام رساندنِ تطهیر کلّیِ همه شرّهایی است که دامن‌گیر مردم شده است. اگر حلقه‌ی پیوندی لازم است تا این دو نوع اخراج را به هم مربوط سازد، رسمِ بیرون راندن شرّها با تخت روان یا قایق می‌تواند آن را فراهم سازد. چرا که از یک سو، شرها نامریی و نامشخص‌اند و، از سوی دیگر، وسیله‌ای مریی و مشخص برای انتقال دادن آن پیش‌بینی شده است، و بلاگردان چیزی جز وسیله‌ای این چنین نیست.

در وهله دوم، وقتی کار پاک‌سازی بدی‌ها به طور ادواری تکرار می‌شود، فاصله‌ی بین مراسم پاک‌سازی معمولاً یک سال است و موسمی از سال که مراسم رخ می‌دهد همیشه با تغییر مشخصِ فصل، مانندِ آغاز یا پایان زمستان در مناطق قطبی و معتدل، و آغاز یا پایان فصل باران در مناطق استوایی، مصادف است. انسان ابتدایی مرگ و میر فزاینده‌ای را که این‌گونه تغییرات آب و هوایی می‌تواند ایجاد کند، به خصوص در بین وحشیانی که خوراک و پوشاک و مسکن کافی و وافی ندارند، به دخالت و عملکرد ارواح و شیاطین نسبت

می‌دهد و بنابراین بر خود فرض می‌داند که آن‌ها را تار و مار کند و بیرون رانَد. چنین است که در مناطق استوایی بریتانیای نو و پرو شیاطین را در آغاز فصل باران بیرون می‌کنند یا می‌کردند. چنین است که در سواحل صعبِ بافین‌لند آن‌ها را با فرا رسیدن زمستانِ گزنده‌ی قطبی می‌تارانند و دور می‌کنند. آنجا که قبیله‌ای کار کشت و زرع دارد، تاراندنِ شیاطین طبیعتاً با یکی از موسم‌های مهم و مشخصِ سال کشاورزی مثل بذرپاشی یا خرمن‌کوبی یا برداشت محصول تطبیق می‌کند، اما از آنجا که این موسم‌ها خود طبیعتاً مصادف با تغییر فصل است، چنین نیست که گذر از شکارگری یا شبانی به زندگیِ کشاورزی مستلزم تغییر یا تعویضی در زمانِ برگزاریِ این آیین مهم سالانه باشد. اما تاراندنِ عمومیِ شیاطین در هر فصلی از سال که صورت گیرد معمولاً نشانه‌ی آغاز سال جدید است، زیرا پیش از شروعِ شدنِ سالی نو، مردم نگرانِ آنند که خود را از قید ناراحتی‌های گذشته رها سازند؛ از این روست که می‌بینیم در بسیاری از جوامع، آغاز سال نو با تبعید عمومی و چشم‌گیر شیاطین و ارواح هم‌زمان می‌شود.

نکته‌ی سوم آن که باید توجه داشت این تاراندنِ عمومی و ادواریِ شرّها و شیاطین معمولاً پیش یا پس از یک دوره اغتشاش و بی‌بند و باری عمومی است که در ضمن آنْ قید و بند مرسوم و روزمره‌ی جامعه کنار گذاشته می‌شود و هر کس مجاز است هر وقاحتی را، غیر از شدیدترین‌اش را، بدون کیفر دیدن انجام دهد. سست شدنِ ناگهانی و غیر عادیِ قواعد و ضوابط معمولِ اخلاق و رفتار در این مواقع را مسلماً باید با پاک‌سازی کلّیِ شیاطین که پیش یا پس از آن صورت می‌گیرد، توضیح داد. از سویی، وقتی قرار است پاک‌سازی عمومیِ گناه‌ها و شیاطین در آینده‌ی خیلی نزدیکی صورت گیرد، مردم ترغیب می‌شوند که به امیال و هوس‌ها و شهوات خود میدان دهند، به امید این که در ضمن مراسمِ پیش رو همه‌ی گناهانشان شسته می‌شود و نامه‌ی اعمال‌شان هر قدر هم سیاه شده باشد مجدداً پاک و سفید خواهد شد. از سوی دیگر، وقتی مراسم پاک‌سازی تازه برگزار شده است، مردم بابت شرارت‌های خود که معمولاً همیشه مایه‌ی عذاب است هنوز نگران نیستند و خیال‌شان راحت است از این که بار گناهان‌شان سنگین شود. از این رو در نخستین فرصتی که برای شادخواری می‌یابند از حد و مرزی که معمولاً اخلاق و آداب و رسوم تعیین کرده است پا فراتر می‌نهند و لگام می‌گسلند. وقتی جشن در موسم خرمن رخ می‌دهد، شور و شر و هیجانِ موجود با تن‌آسایی و تن‌پروریِ ناشی از پرخوری و شکم‌چرانی تشدید می‌شود و دامنه می‌یابد.

چهارم این که، به کار گرفتن انسان یا حیوانی خدایی به عنوان بلاگردان را خصوصاً باید تذکر داد. درواقع، اینجا مستقیماً تا آنجا با رسمِ تاراندنِ شیاطین روبرروییم که گمان می‌رود آن شیاطین و شرارت‌ها به خدایی انتقال می‌یابند که بعداً کشته می‌شود. زیرا، چنان که قبلاً

اشاره کرده‌ایم، رسمِ کشتنِ خدا ریشه در دورانی چنان قدیم از تاریخ انسان دارد که در اعصار بعدی، حتی وقتی که رسم هنوز برقرار است و برگزار می‌شود، ممکن است سوء تعبیر گردد. خصوصیتِ خدایی حیوان یا انسان فراموش می‌شود و دیگر آن را صرفاً قربانیِ عادی می‌دانند. علی‌الخصوص چنین موردی وقتی پیش می‌آید که قربانیْ انسانِ خداگونه باشد. چراکه وقتی ملتی متمدن می‌شود، اگر رسمِ قربانی کردنِ انسان‌ها را یکسره ترک نکرده باشد، دست‌کم فقط چنان آدم‌های مفلوک و بیچاره‌ای را برای قربانی شدن برمی‌گزیند که به هر حال محکوم به مرگ باشند. بدین‌سان، کشتن یک خدا ممکن است گاهی با مراسم اعدامِ مجرمی خلط شود.

اگر بپرسیم که چرا می‌بایست خدای میرنده‌ای انتخاب شود که گناهان و عذاب‌های مردم را بر دوش گیرد و با خود ببرد شاید بتوان چنین گفت که رسمِ استفاده از الوهیت به عنوان بلاگردان در واقع ترکیب دو مراسم است که زمانی هر یک جدا و مستقل برگزار می‌شد. از سویی دیدیم که رسم بود خدای انسان یا حیوان را بکشند تا حیاتِ خدایانه‌اش با مرور زمان دستخوش ضعف و فتور نشود. از سوی دیگر، دیدیم که رسم بود سالی یک بار گناهان و شیاطین را یکجا بتارانند و دور بریزند. حال، اگر پیش می‌آمد که مردم این دو رسم را درهم آمیزند، نتیجه این می‌شد که خدای میرنده‌ای را به عنوان بلاگردان برگزینند. او کشته می‌شد، نه برای آن که در اصلْ گناه را بشوید بلکه برای حفظ حیات الوهی از زوالِ کهنسالی و پیری. اما از آنجایی که در هر صورت باید کشته می‌شد، مردم شاید فکر کرده‌اند که می‌توانند از این فرصت استفاده کنند و بار غم‌ها و گناهان‌شان را نیز بر دوش او بنهند تا با خود به جهان ناشناخته‌ی پس از گورستان ببرد.

استفاده از الوهیتی به صورت بلاگردان زداینده‌ی آن ابهامی است که، چنان که دیدیم، در مورد رسم عامیانه‌ی اروپاییان موسوم به «بیرون راندنِ مرگ» به نظر می‌رسد. زمینه‌ی مساعدی وجود داشته است که معتقد باشیم در این آیین چیزی که «مرگ» نامیده می‌شد، در اصل روحِ نبات بود که هر سال در بهار کشته می‌شد تا مگر با همه‌ی توش و توانِ جوانی دوباره زنده شود. اما، چنان‌که اشاره کردم، خصوصیاتی در این آیین هست که فقط در این فرضیه کاربرد ندارند. آن نشانه‌ی سرور و شادمانی به هنگام بردنِ تمثالِ «مرگ» برای دفن کردن یا سوزاندن، و آن خوف و نفرت از تمثال که حمل‌کنندگان از خود نشان می‌دهند، از این گونه‌اند. اما این خصوصیات وقتی روشن و قابل درک می‌شوند که گمان کنیم «مرگ» صرفاً خدای میرنده‌ی نبات نبوده است بلکه بلاگردان مردم نیز محسوب می‌شده و حامل بار گناهان و شرارت‌های مردم در سال گذشته نیز بوده است. شادمانی در چنین موقعی طبیعی و درست است و اگر به نظر می‌رسد که آن ترس و نفرت از خدای میرنده است که حقاً نه به خاطر خود او بلکه به خاطر گناهان و فلاکت‌هایی است که بر دوش دارد، این صرفاً

زاییده‌ی دشواریِ تفکیک یا دست‌کم تمایز بین حامل بار و خود بار است. وقتی بار خصلت مصیبت‌بار دارد، حامل آن نیز همان‌قدر ترسناک و نفرت‌انگیز خواهد بود که گویی خود با بار محنت‌خیز و خطرناکی که حمل می‌کند عجین است. همین طور، دیدیم که مردمان هند شرقی از قایق‌های پر از مرض و گناه می‌ترسند و نفرت دارند. نیز این تصور که در آن مراسمِ عمومی، «مرگ» هم بلاگردان و هم نماینده‌ی روح الوهیِ نبات است، از این لحاظ تقویت و تأیید می‌شود که راندن و اخراج آن همیشه در بهار و عمدتاً توسط اقوام اسلاو صورت می‌گیرد، زیرا سال اسلاوها در بهار شروع می‌شود و بدین‌سان آیینِ «بیرون راندنِ مرگ» در یکی از جنبه‌هایش نمونه‌ای از رسم رایجِ اخراج شرارت‌های جمع شده در سال کهنه پیش از ورود به سال نو است.

فصل ۲

بلاگردان‌های باستان

۱

بیرون راندنِ سالانه‌ی «مارس قدیم» در ماه مارس در رُم باستان.

اکنون آماده‌ایم تا به‌کاربرد انسان بلاگردان در عهد باستان بپردازیم. هر سال در چهاردهم مارس مردی پوستین‌پوش را در میان می‌گرفتند و در خیابان‌های رُم می‌گرداندند، با چوب سفید بلندی می‌زدند و از شهر بیرون می‌کردند. او به ماموریوس‌وتوریوس، «مارسِ قدیم»، موسوم بود و چون مراسم یک روز پیش از نخستین بدرِ سالِ قدیم رُمی (که از اول ماه مارس آغاز می‌شد) برگزار می‌شد، مرد پوستین‌پوش باید نماینده‌ی مارس سال گذشته بوده باشد که در آغاز سال نو بیرون رانده می‌شد. در آن زمان مارس اصلاً نه خدای جنگ بلکه خدای نباتات بود. زیرا کشتگران رُمی برای وفور غلات و محصول تاک‌ها، درختان میوه و سرسبزی درختستان‌های خود به او رو می‌کردند؛ مدرسه‌ی کاهنیِ برادرانِ آروال که کارش قربانی کردن برای رشد غله بود، کمابیش منحصراً به مارس توسل می‌جُست؛ و چنان که دیدیم*، مارس بود که در ماه اکتبر برای اطمینان از وفور محصول اسبی برایش قربانی می‌شد. علاوه بر این، دامداران برای سلامتِ دام‌هایشان، برای او که به «مارسِ بیشه‌زاران» (مارس سیلوانوس) ملقب بود، قربانی می‌کردند. یک بار دیگر تخصیصِ ماهِ بهاریِ مارس (March) به مارس (Mars) ظاهراً اشاره به این دارد که او خدای رویاننده‌ی گیاهان بود. بدین‌سان رسمِ رومیِ تبعید کردنِ مارسِ قدیم در آغازِ سال جدید در بهار، هم‌سان با رسمِ اسلاویِ «راندنِ مرگ» است به شرطی که نظر ما درباره‌ی رسم اسلاوی درست باشد. تشابه رسم‌های رُمی و اسلاوی را قبلاً پژوهشگران تذکر داده‌اند، با این همه، به نظر می‌رسد که آنان ماموریوس‌وتوریوس و نمونه‌های مطابق آن در آیین‌های اسلاوی را بیشترْ نمایندگان سال قدیم دانسته‌اند تا خدای قدیم نباتات. احتمال دارد که این‌گونه آیین‌ها را در اعصار بعدی حتی کسانی که آن‌ها را اجرا می‌کردند چنین تعبیر کرده باشند. اما این تجسم در یک دوره‌ی زمانی انتزاعی‌تر از آن است که بدوی باشد. با این حال، در آیین رُمی، همچنان که در آیین اسلاوی، نماینده‌ی خدا ظاهراً نه فقط ایزد نباتات بلکه بلاگردان نیز تلقی می‌شده

است. رانده شدن وی حاکی از این است؛ وگرنه دلیلی ندارد که خدای نبات به این عنوان از شهر رانده شود. اما اگر او بلاگردان هم باشد قضیه طور دیگری است. پس لازم می‌شود که برانندش تا مگر نحوست خود را به جاهای دیگر بَـرَد. و در واقـع مـاموریوس‌وتوریوس ظاهراً به سرزمین اُسکان‌ها، دشمنان رُم، رانده می‌شد.

به نظر می‌رسد که سالی‌ها، کاهنانِ رقصانِ مارس، «مارس قدیم» را می‌زدند.

ضرباتی را که «مارس قدیم» با آن از شهر رانده می‌شد، ظاهراً کاهنانِ رقـصانِ مـارس، «سالی»ها، وارد می‌کردند. دست‌کم می‌دانیم که این کاهنان در سرودهایشان از ماموریوس و توریوس یاد می‌کردند، و می‌گویند در یک روزِ خاصِ او کاهنان پوستی را با چوب می‌زدند. بنابراین بسیار محتمل است پوستی که در آن روز کوبیده می‌شد همانی بود که نـماینده‌ی خدا پوشیده بود و کاهنان همزمان با ضرباتی که می‌زدند نام او را نیز ذکـر مـی‌کردند. پس هر سال در چهاردهم ماه مارس رُم شاهد منظره‌ی غریبِ تجسدِ انسانیِ خدایی می‌شد که کاهنان‌اش با ضربات چوب او را از شهر بیرون می‌راندند. مراسم با این تئوری لااقل قابل فهم می‌شود که مردی که چوب می‌خورد و تبعید می‌شد نماینده‌ی خدای منسوخِ نباتات بود که در آغاز سال نو، آن‌گاه که در همه جا، در مزرعه‌ها و چمنزاران و در جنگل، شکفتن گل‌های بهاری، رُستن گیاه و باز شدنِ غنچه‌ها و شکوفه‌ها نشان از جـریان یـافتنِ حـیات جدیدی در رگ‌های طبیعت، پس از رکود و وقفه‌ی طـولانیِ زمـستان داشت، مـی‌بایست خدای تازه‌ی جوان و نیرومندی جانشین او گردد. کاهنانِ رقصانِ خدا را به خاطرِ جست و خیزها یا رقص‌هایی که می‌بایست به عنوان مراسم رسمِ مذهبی هر سال در کُمیتیوم، مرکز فعالیت‌های سیاسیِ رُم، می‌کردند «سالی» می‌نامیدند. سالی دو بار، در ماه بهاریِ مارس و ماه پاییزیِ اکتبر، این وظیفه‌ی مقدس را انجام می‌دادند و با این عمل سـاتورن خـدای رومـیِ کِشت را فرا می‌خواندند. از آنجا که رومیان هم در بهار و هم در پاییز غلات مـی‌کاشتند و چون تا همین امروز در اروپا دهاتیانِ خرافاتی در بهار به رقص و جست و خیز می‌پردازند تا رشد خوشه‌ی غلات بیشتر شود، می‌توان گمان برد که جست و خیز و رقص «سالی»ها، کاهنانِ خدای قدیم ایتالیاییِ گیاهان، نیز به قصد تسریع رشد خوشه‌ی غلات به واسطه‌ی جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی بوده است. «سالی»ها فـقط در رُم نـبودند؛ مـی‌دانـیم کـه ایـن‌گونه مدرسه‌های کاهنانِ رقاص در بسیاری از شـهرهای ایـتالیای بـاستان وجـود داشـته است.

رقص سالی‌ها در بهار و پاییز احتمالاً به قصد شتاب بخشیدن به رشد غله‌ای بوده است که در این دو موسم کاشته شده بود.

می‌توان حدس زد که در همه جا کار آنان کمک به باروری زمین با رقص و جست و خیز بود. ساز و برگ نظامیِ «سالی»ها نیز آن طور که خواننده‌ی امروزی ممکن است فکر کند، برای چنین کار نیکی عجیب نبوده است. هر یک از این کاهنان کلاه خودی دراز از مفرغ به سر و شمشیری در پهلو داشت. بر بازوی چپش سپری خاص بسته بود و در دست راستش چوبی بود که با آن بر سپر می‌نواخت که صدا دهد. این سلاح‌ها در دست کاهنان شاید ارواح خبیث را هدف داشت. در صفحات گذشته نمونه‌های بسیاری از به‌کار گرفتنِ سلاح نظامی برای

حرکت دسته‌جمعی مسلحانه‌ی سالی‌ها احتمالاً به قصد کَندن و راندن شیاطینی که در شهر می‌گشتند صورت می‌گرفت.

راندنِ شیاطینی که تخیل انسان بدوی را برمی‌آشفتند، ملاحظه کردیم و دیدیم که اغلب گمان می‌رفت که به هم زدن و تکاندنِ فلزات خصوصاً موجب متواری شدن ارواح خبیثه و موجودات شریر می‌شود. آیا در مورد کاهنانِ نظامیِ مارس نیز چنین نبوده است؟ می‌دانیم که آنان چند روز با نظم خاصی در شهر می‌گشتند و هر روز جای دیگری را برای اقامت شبانه‌ی خود در نظر می‌گرفتند. راه که می‌رفتند رقص سه ضربی می‌کردند، می‌خواندند و بر سپر می‌کوفتند و حرکت‌هاشان را با سر دسته‌شان هماهنگ می‌کردند که پیشاپیش آنان می‌جهید و حالتِ می‌گرفت. می‌توان تصور کرد که آنان با این کار می‌خواستند نیروهای شریری را بتارانند که در عرض سال یا شش ماهه‌ی گذشته جمع شده بودند و مردم به صورت شیاطینی مجسم‌شان می‌کردند که وارد خانه‌ها، معابد و سایر اماکن شهر می‌شدند. در جوامع وحشی این‌گونه دسته‌های پر سر و صدا و جنجالی غالباً با نیّات مشابهی در دهکده‌ها راه می‌افتاد. همین طور، دیده‌ایم که در قبیله‌ی ایرواکوا مردان در لباس‌های عجیب و غریب راه می‌افتادند و گناهان مردم را جمع‌آوری می‌کردند تا به سگ‌های بلاگردان انتقال دهند و نیز نمونه‌های زیادی از مردان مسلح را دیده‌ایم که توی کوچه و خیابان‌ها و خانه‌ها می‌گشتند تا ارواح شریر و شیاطین را برانند. چرا در رُم باستان نیز نمی‌بایست چنین می‌بود؟ مذهب رومیان قدیم پر از یادگارهای وحشی‌گری است.

شیاطینی که سالی‌ها می‌تاراندند، احتمالاً پیش از هر چیزی شیاطین آفات و ناباروری بودند. مراسم مشابهی که وحشیان به قصد راندنِ ارواح خبیثی که به کِشت آسیب می‌زدند انجام می‌دادند، این حدس را تأیید می‌کند.

اگر در این تصور ما حقیقتی نهفته باشد، می‌توان گفت که «سالی»ها به عنوان کاهنانِ خدایی که قدرتش را در گیاهان بهار نشان می‌داد، بیش و پیش از هر چیز به شیاطینِ آفت و ناباروری توجه داشتند زیرا تصور می‌رفته است که اینان با تبه‌کاری و اخلالگریْ تأثیر مثبت و سازنده‌ی خدای مهربان را خنثی می‌کنند و معیشت کشاورز را در تابستان یا زمستانِ پیشِ رو به خطر می‌اندازند. بدین‌سان، خوندها در موسمِ کاشت «ارواحِ شریر، تباه‌کنندگانِ بذر» را از خانه‌های دهکده بیرون می‌رانند و این کار را جوان‌ها با زدنِ یکدیگر و چوب زدنِ شدید به هوا انجام می‌دهند. اگر در مرتبط ساختنِ حرکت‌های دسته‌جمعیِ «سالی»ها هنگام کاشت بهاره و کاشت پاییزه به حق باشم، همانندی نزدیکی بینِ رسومِ خوندها و رومیان وجود دارد. به گفته‌ی یک سیاح قدیم فرانسوی در آفریقای غربی زمین‌های شاهْ وایدا را «پیش از آن که احدی از رعایایش اجازه‌ی شخم کردن و کاشتنِ زمینش را داشته باشد، شخم می‌زنند و می‌کارند. این کار سالی سه بار انجام می‌گیرد. سرکرده‌ها رعایای خود را سپیده‌دم به قصر شاه می‌برند و آن‌ها یک ربع ساعت آنجا به رقص و آواز می‌پردازند. نصف رعایا لباس جنگ می‌پوشند و نصف دیگر فقط ابزار کشاورزی در دست دارند. همه با هم رقصان و آوازخوانان به سرِ کار می‌روند و آنجا همراه با آهنگ‌سازها چنان به سرعت و دقت کار می‌کنند که گویی از آن لذت می‌برند. عصر بازمی‌گردند و در جلوِ قصر شاه باز می‌رقصند. این کار از هر استراحتی برایشان بهتر و خوشایندتر است.»* از این گزارش می‌توان دریافت

که رقص صرفاً تجدید قوای کشتگران بوده است و موسیقیِ سرِ زمین جز برای روحیه دادن به آنان در هنگام کار از طریقِ همراه و هماهنگ کردنِ حرکتِ خیش‌ها و کلنگ‌ها بـا نـوای سازها نبود. اما این استنباط، هر چند که ظاهراً مورد نظرِ سیاحِ گزارشگر بوده است، شـاید خطا باشد. زیرا اگر نصف رعایا لباسِ جنگ می‌پوشیدند، در مدتی که بقیه مشغول شـخم کردن زمین بودند، آنان چه می‌کرده‌اند؟ توضیحات یک سیاحِ اخیرِ فـرانسـوی دربـاره‌ی صحنه‌ی مشابهی که در نزدیکیِ تیمبوی گینه‌ی فرانسه عیناً شاهد آن بـوده است سـرنخی برای کشف این راز به دست می‌دهد. او بومیان را به هنگام کار دیده است که مشغول آماده کردن زمین برای کشت بودند. «منظره‌ی بسـیار غـریبی است: پـنجاه شـصت سـیاه صـف بسته‌اند و همه با هم خم می‌شوند و زمین را با خیش‌های کوچک آهنی‌شان که زیر آفتاب می‌درخشد، هم‌زمان می‌کاوند. ده قدم جلوتر از آن‌ها، زن‌ها در حالی که عقب عقب می‌آیند. آوازی موزون می‌خوانند و کف می‌زنند، تـو گـویی رقـصی اجـرا مـی‌شود، و خـیش‌ها و بیلچه‌ها همراه با ترانه‌ی آن‌ها بالا و پایین می‌رود. بین کارگران و خوانندگان مردی می‌دود و می‌رقصد، دلقک‌بازی درمی‌آوَرد و در عین حال تفنگش را در دست می‌چرخـاند و بـا آن نمایش می‌دهد. دو نفر دیگر می‌رقصند و هرازگاهی با بیلچه‌هایشان نیز به زمین می‌زنند و می‌کَنند. این کارها برای راندن ارواح و کمک به روییدن دانه لازم است.» اینجا در عین حال که آواز زنان برای هماهنگ و موزون کردنِ حرکت خیش‌ها و کلنگ‌ها است، رقص و جست و خیز و نمایش‌های دیگرِ مرد مسلح و یارانش برای راندن یا دور نگـه داشـتن شـیاطین و ارواح از اخلال در کارِ کاوندگان و لاجرم در رشد و نمو دانه‌هاست.

رقص مردانِ نقاب‌پوش در هند، برنئو، و آمریکای جنوبی به منظور شتاب دادن به رشد محصول.

باز، سیاحی قدیمی در جنوب هند می‌گوید که «مردان کالیکوت وقتی می‌خواهند برنج بکارند این کارها را می‌کنند. نخست مثل ما با بـیلچه‌ها زمـین را شـخم مـی‌زنند و وقـتی به کاشتن برنج می‌پردازند اهالی شهر همراه با نوای موسیقی می‌خوانند و پایکوبی می‌کنند. ده دوازده نفر هم هستند که مثل ارواح و شیاطین لباس پوشیده‌اند و همراه بـا نـوازنـدگان به پایکوبی و شادمانی می‌پردازند تا مگر شیاطین محصول برنج را بیشـتر کنند.» اینجا گمان می‌توان کرد که موسیقی و ساز و ضرب و مسخرگیِ لال‌بازان بیشتر برای رانـدنِ شـیاطین است تا برانگیختن آنان برای کمک به رشد برنج. با این حال، وقتی اطـلاع مـا انـدک است پافشاری و تعصب ورزیدن درست نخواهد بود. شاید سیاح مزبور در این که لال‌بـازان را تجسم شیاطین می‌داند حق دارد. در بین کایان‌های برنئوی مرکزی مردانِ صورتک چوبی بر چهره زده و جماعتِ انبوهِ برگ‌پوش مسلماً نقش شیاطین را بازی می‌کنند به این قصد کـه رشد و نمو برنج را پیش از کاشتن دانه‌ها ترغیب و تسریع کنند؛ و جـالب است کـه جـزو مراسمی که در این هنگام اجرا می‌کنند رقص جنگ و رزم هم هست. باز، در بین بومیان کووا و کوبیووای شمال غرب برزیل مردان صورتک‌پوش به نقش ارواح و شـیاطینِ بـاروری،

برای برانگیختن و ترغیب رشد گیاهان، بارور شدن زن‌ها و زیادتر شدن زاد و رودِ حیوانات رقص یا بلکه پانتومیم اجرا می‌کنند.

رقص نقاب‌پوشان، موسوم به پرچتن در اتریش به خاطر رونق محصول.

پیش از این در ایالات اتریشیِ سالزبورگ و تیرول معمول بود که در روزهای خاصی از سال گروه‌های لال‌بازان با صورتک‌های غریب بر چهره و جِلنگ جِلنگِ زنگوله‌های آویخته بر خود، و چوب‌های بلندی بر دست برای زیاد شدن محصول آن سال در خیابان‌ها راه می‌افتادند و جست و خیز می‌کردند. اینان به **پرچتن*** موسومِ بودند که از پرچتا، برچتا یا پرچت، پیرزنی اساطیری، شاید پری یا الهه‌ای، که در سراسر جنوب آلمان شهرت دارد، گرفته شده است. آنجا، خانم پرچتا (Frau Perchta)، به قول محلی‌ها، را می‌توان در آلزاس، سوابیا، باواریا، اتریش، و سویس دید اما شاید هیچ کجا مثل سالزبورگ و تیرول مشهور نباشد. در تیرول به صورت پیرزنی چروکیده صورت، چشمان سرزنده‌ی براق و بینی دراز، ژولیده‌مو و ژنده‌پوش ظاهر می‌شود. به خصوص در فاصله‌ی دوازده روز از کریسمس تا شب دوازدهم (عید تجلّی) و بیشتر از هر زمان در شب عید تجلی که به روزِ پرچتا موسوم است دیده می‌شود. در این ایام اسرارآمیز باید سخت مراقب بود که او نرنجد، زیرا برای انسان‌ها و جانوران خطرناک است. در شب عید تجلی همه باید نوعی کلوچه‌ی پخته از آرد و شیر یا آب بخورند. اگر کسی چنین نکند خانم پرچتا می‌آید و شکمش را پاره می‌کند و هر غذای دیگری را که خورده است درمی‌آورد و جایش پوشال و آجرپاره پُر می‌کند و بعد خوب می‌دوزد و البته سوزنش تیغه‌ی گاوآهن است و نخ‌اش زنجیر. در جاهای دیگر یا همان نواحی، همین کار را با کسی می‌کند که در شب دوازدهم شاه‌ماهی و نان میوه‌ای نخورد. بعضی‌ها می‌گویند او مثل «شکارچی وحشی» با تعدادی سخت هیاهوگر در پشت سرش در طوفان می‌تازد و آدم‌ها را به سرزمین‌های دور می‌بَرَد. با این همه، خانم پرچتا خاصیت نجات‌بخشی هم دارد. به بچه‌های خوب و سر به راه و درس‌خوان نقل و نبات و آجیل می‌دهد. حتی گفته‌اند که به زمین شخم‌خورده برکت می‌دهد و گله را بارور می‌سازد.

پیرزنی اساطیری موسوم به پرچتا.

دویدن و جست و خیز نقاب‌پوشان موسوم به پرچتن در جشن شب دوازدهم.

راه افتادنِ صورتک پوشانِ موسوم به **پرچتن** که نام‌شان را از این مخلوقِ جالبِ تخیل عوام گرفته بودند پرچتن بازی نام داشت زیرا اینان توی کوچه و بازار و سرِ زمین‌ها می‌دویدند و جست و خیز می‌کردند. آنان ظاهراً در سراسر مناطق آلپ در آلمان وجود داشتند اما در تیرول و سالزبورگ برای ما شناخته‌تر اند.

پرچتن زشت در سالزبورگ.

در ایالت سالزبورگ لال‌بازانِ پرچتن هم‌چنین به دو گروه تقسیم می‌شوند، پرچتن‌های زیبا و پرچتن‌های زشت. پرچتن‌های زشت دقیق بگوییم دوازده جوان‌اند با پوستین سیاه در بر و پوستِ گورگن بر سر و دارای صورتک‌های عجیب و غریبِ چوبی که به شکل آدمی شاخدار با دندان‌های دراز یا حیوانی خیالی با منقار و موهای سیخ سیخ یا آرواره متحرک

است. همه‌شان زنگوله‌های بزرگ و کوچک دارند که از کمربند پهن چرمی‌شان آویزان است. پیشاپیش دسته مردی بود با طبلی بزرگ و دنبالش جوان‌ها بودند با مشعل‌های بزرگ و فانوس‌های بسته به دیرک‌های بلند، زیرا این لال‌بازان در سالزبورگ یا بعضی نواحی اطرافش شب‌ها راه می‌افتند. پشت مشعل‌دارها دو تا دلقک می‌آمد یکی مرد و یکی زن که نقش زن را پسرکی زن‌پوش بازی می‌کرد. دلقک مذکر لوله‌ی سوسیس‌مانندی در دست داشت که هر زن و دخترِ آشنایی را که سر از درِ خانه یا پنجره بیرون می‌کرد با آن می‌زد. همراهِ خودِ **پرچتن‌ها** تعدادی از جوان‌های آبادی می‌آمدند و شلاق تاب می‌دادند، شیپور می‌زدند یا زنگوله می‌تکاندند. راه‌شان شاید پُر گِل و لای و شب سخت تاریک بود اما در نورِ مشعل‌های فروزان دسته به سرعت حرکت می‌کرد، جوان‌ها به‌کمک چوب‌های بلندشان پرش می‌کردند و آن دره‌های آرام و مصفا را با نعره‌های بلندشان برمی‌آشفتند. هرازگاهی سرِ زمینی می‌ایستادند، می‌رقصیدند و جلوِ خانه‌ها جست و خیز می‌کردند و در عوض غذا و مشروب‌های قوی می‌گرفتند. پول دادن به آن‌ها توهین محسوب می‌شد. نیمه‌های شب نمایش لال‌بازان تمام می‌شد و نقاب‌پوشانِ خسته به خانه‌هایشان می‌رفتند.

بر خلاف پرچتن‌های زشت، که اکنون ظاهراً از میان رفته‌اند، پرچتن‌های زیبا هنوز هرازگاهی در روستاهای ارتفاعات سالزبورگ پیدا می‌شوند، اما موعد آمدن‌شان نامرتب است و هر چهار تا هفت سال یک بار بلکه بیشتر رخ می‌دهد. این‌ها بر خلاف پرچتن‌های زشت صورتک به چهره ندارند و روز روشن، همواره در «روزِ پرچتا» (شب دوازدهم، ششم ژانویه) و دو یکشنبه‌ی پشت سرش، پیداشان می‌شود. تعدادی هم دنبال‌شان می‌افتند و با زنگ و زنگوله و شلاق و فلوت و شیپور و تنبک و زنجیر سر و صدا و جنجال می‌کنند. بین‌شان یکی دو دلقک، سپیدپوش و کلاه‌های بلند بر سر و زنگوله بسته می‌پلکند و هر کدام لوله‌ی سوسیس‌مانندی پر از پوشال در دست دارند و با آن هر زن و دختری را که در آن اطراف بخواهند آهسته می‌زنند. کس دیگری پیکره‌ی کودکی قنداق شده را ساخته از خرده‌ریزِ کتان حمل می‌کند که به بندی آویخته است. این آدمک را روی زن‌ها و دخترها می‌اندازد و دوباره بازپس می‌کشد اما این کار را فقط برای زن و دختری می‌کند که مورد علاقه‌اش باشد. در سن‌یوهان پرچتن‌ها شمشیر آخته در دست دارند و جوانکی زن‌پوش همراه هر کدام است و مردانی پوستین سیاه پوشیده پشت سرشان می‌آیند که صورتک شیاطین بر چهره و زنجیر به دست دارند.

این ماسک‌بازی‌ها اصلاً به قصد برانگیختن رشد نبات در بهار و نیز راندن شیاطین صورت می‌گرفت.

در بررسی این دسته‌ها و نمایش‌ها، آن طور که در اروپای امروز رایج بود یا هنوز هست، به طور کلی می‌توان گفت که ظاهراً در اصل برای برانگیختن رشد گیاهان در بهار و نیز بی‌اثر کردنِ دسیسه‌های شیطانی یا سایر بلاهایی بود که گمان می‌رفت در طول زمستان یا سال پیش به بار آمده بود؛ و این دو محرّک یعنی برانگیختن و راندن، در حالت مرکب یا

مغشوش، ظاهراً توضیح‌دهنده‌ی مراسم عجیب و غریب لال‌بازان، جار و جنجال شدید آنان، و ضرباتی است که به دشمنان نامریی یا اشخاص دور و برشان می‌زنند. در حالت اخیر، زدن را می‌توان به معنی رهانیدنِ شخص مورد نظر از دست شیاطین یا ارواح پلید تلقی کرد.

اطلاق این نتایج به راندن «مارس قدیم» در رُم باستان.

برای اطلاق این دریافت‌ها به مراسم رومیِ راندنِ ماموریوس‌وتوریوس یا «مارس قدیم» در بهار هر سال، می‌توان گفت که این دریافت‌ها تأییدی بر این نظریه‌اند که «مارس قدیم» را خدای منسوخ تلقی می‌کنند که رانده می‌شود تا یا برای تجسّم حیات بهاری که جوان‌تر و قوی‌تر است و یا شاید برای بازگشت همان خدا به صورت تازه‌تر و جوان‌ترش جا باز شود. و این تازه‌تر و جوان‌تر شدن خدا با رفتاری که در مراسم صورت می‌گرفت، و به خصوص با زدن چوب به نماینده‌ی مقدس وی صورت می‌گرفت؛ چرا که، اکنون خواهیم دید، شاهْ سلیمان به هیچ وجه در این اعتقاد که تنبیه درست اثر سازنده و نیروبخش دارد تنها نبود. «مارس قدیم» تا آنجا که گمان می‌رفت بارِ ضعف‌ها و سستی‌ها و سایر مصائب سال پیش را بر دوش دارد، نقش بلاگردان عام را بر عهده داشت، مثل تمثال در مراسمِ «راندنِ مرگ» در میان اسلاوها که ظاهراً نه‌تنها نماینده‌ی روح نباتی سال پیش بلکه بلاگردانی است که با خود بار سنگین عذاب و رنج، بدبختی و مرگ را حمل می‌کند.

۲

انسان‌های بلاگردان در یونان باستان. «راندن گرسنگی» در کایرونیا.

یونانیان باستان با کاربرد انسانِ بلاگردان نیز آشنا بودند. در زادگاه پلوتارک، کایرونیا، آیینی از این دست را سرْدادرس در تالار شهر و هر صاحب‌خانه‌ای در خانه‌ی خود اجرا می‌کرد. آن را «راندنِ گرسنگی» می‌نامیدند. برده‌ای را با چوبِ اگنوس کوستوس می‌زدند و از در بیرون می‌کردند و می‌گفتند «گرسنگی به دور، و ثروت و سلامت برقرار.» وقتی پلوتارک مقامِ سردادرسِ شهر زادگاهش را یافت این مراسم را در تالار شهر انجام داد و بحثی را که مراسم برانگیخت ثبت کرده است*.

انسان‌های بلاگردان در مارسی.

اما در یونان متمدن رسمِ بلاگردان اَشکالی تاریک‌تر از آن آیینِ ساده و سالمی به خود گرفت که پلوتارکِ رئوف و پرهیزگار اجرا کرد. هر وقت مارسی، یکی از شلوغ‌ترین و پر رونق‌ترین مهاجرنشینان یونانی، دستخوش طاعون می‌شد، مردی از فقیرترین طبقه خود را بلاگردان می‌کرد. او یک سال به خرج مردم زندگی می‌کرد و بهترین غذاها را به او می‌دادند. سال که به سر می‌رسید لباس مقدس‌اش می‌پوشاندند و با شاخ و برگ متبرک می‌آراستند و در شهر می‌گرداندند و همگان دعا و نیایش می‌کردند که همه‌ی گناه و بلای مردم بر سر او فرود آید. سپس او را از شهر بیرون می‌کردند یا مردم آن قدر بر او سنگ

انسان‌های بلاگردان را در آتن می‌کشتند.

می‌زدند که پشت دیوارهای شهر بمیرد*. مردم آتن معمولاً تعدادی افراد پست و بینوا را به خرج مردم نگهداری می‌کردند و وقتی بلایی مثل طاعون، قحطی یا کمبود بر شهر حاکم می‌شد دو تا از این رانده‌شدگان را به عنوان بلاگردان قربانی می‌کردند. یکی از آن‌ها برای مردان و دیگری برای زنان قربانی می‌شد. قربانی مردان دور گردن‌اش حلقه‌ای سیاه و قربانی زنان حلقه‌ای سفید از انجیر داشت. گاهی ظاهراً قربانی زنان خود نیز زن بود. آن‌ها را در شهر می‌گرداندند و بعد معمولاً با سنگسار کردن‌شان در خارج شهر قربانی می‌کردند*. اما این قربانی کردن‌ها فقط خاص دوران استثناییِ بلایای عمومی نبود؛ ظاهراً هر سال در جشنواره‌ی تارگلیا در ماه مه دو قربانی یکی برای مردان و دیگری برای زنان را از آتن بیرون می‌بردند، سنگسار می‌کردند و می‌کشتند. شهر آبدرا در تراس سالی یک بار پاک‌سازی می‌شد و یکی از اهالی شهر را که به این منظور کنار گذاشته بودند به عنوان بلاگردان یا قربانی نیابتی برای زندگی دیگران سنگسار می‌کردند و می‌کشتند؛ شش روز پیش از کشتن او رابطه‌ی او را با جهان خارج قطع می‌کردند «تا فقط او بار همگان را بر دوش گیرد.»

انسان‌های بلاگردان را هر سال در آبدرا با سنگسار کردن می‌کشتند.

لوکادیایی‌ها هر سال از پرتگاهِ عشاق، پرتگاهی در منتهاالیه جنوبی جزیره، محکومی را به عنوان بلاگردان به دریا می‌انداختند اما برای کاستن از خطرات سقوط پرنده‌های زنده و بال و پر به او می‌بستند و گروهی در قایقی کوچک در پایین منتظر بودند که او را بگیرند و به آن سوی مرز ببرند. این احتیاط‌های انسانی شاید صورت تعدیل‌شده‌ی مراسم قدیمیِ به دریا انداختن و غرق کردنِ بلاگردان‌ها بود. مراسم لوکادیایی در موسم قربانی برای آپولو برگزار می‌شد. آپولو معبدی در آن نقطه داشت. در جاهای دیگر رسم بود که هر سال مرد جوانی را به دریا بیندازند و بگویند «تو پس‌مانده‌ی ما باش.» گمان می‌رفت که این آیین گروه شیاطین را می‌راند و آرام می‌کرد یا بنا به تفسیر دیگری دینِ مردم به خدای دریا را ادا می‌کرد و نجات‌شان می‌داد. آیین بلاگردان آن‌گونه که یونانیانِ آسیای صغیر در قرن ششم پیش از میلاد برگزار می‌کردند چنین بود. وقتی طاعون یا قحطی یا بلای عامِ دیگری بر شهر نازل می‌شد، آدم زشت‌رو یا عجیب‌الخلقه‌ای پیدا می‌کردند که همه‌ی مصائب و بلاهای جامعه را بر او بار کنند. او را به جای مناسبی می‌بردند و انجیر خشک، قرصی نان جو و پنیر به دستش می‌دادند تا بخورد. سپس هفت بار با ترکه‌ی عنصل و شاخه‌ی درخت انجیر و سایر درختان وحشی بر آلت تناسلی‌اش می‌زدند و در این ضمن آهنگ خاصی را با فلوت می‌زدند. آن‌گاه او را به درون آتشی که با درختان جنگلی برافروخته بودند می‌انداختند و خاکسترش را به دریا می‌ریختند. مراسم مشابهی را ظاهراً هر سال یونانیانِ آسیایی در تارگلیا به هنگام جشن خرمن برگزار می‌کردند.

انسان‌های بلاگردانِ سالیانه در لوکادیا.

انسان‌های بلاگردان را هر سال در جشنواره‌ی تارگلیا در آسیای صغیر می‌کشتند.

در مراسمی که ذکر شد زدن قربانی با چوب وَ تَرکه‌ی انجیر وحشی نمی‌توانسته است

برای عذاب دادن او باشد زیرا در این صورت با هر چوب دیگری نیز می‌شد این کار را کرد. معنی درستِ این قسمت از مراسم را و. مانهارت توضیح داده است. او می‌گوید مردمان باستان معتقد بودند که چوب عنصل می‌تواند ارواح خبیث را بتاراند و به همین سبب آن را بر درِ خانه‌هاشان می‌آویختند یا در مراسم خاصی از آن استفاده می‌کردند. از این رو، رسم چوب زدنِ تمثالِ پان در آرکادیا با چوب عنصل به هنگام جشنواره یا وقتی که شکارچیان دست خالی برمی‌گشتند* می‌بایست نه به معنی تنبیه خدا بلکه برای پاک کردن او از نفوذ نیروهای شریری بوده باشد که نمی‌گذاشتند او وظایف خدایی‌اش و از جمله صید رساندن برای شکارچیان را انجام دهد. همین طور، غرض از چوب زدن به آلت تناسلی انسانِ بلاگردان با عنصل و جز آن می‌بایست برای آزادکردنِ نیروهای باروری او از هر قید و بند یا طلسمی بوده باشد که ارواح شوم و تبه‌کار شاید بر او نهاده بودند؛ و چون مراسمِ تارگلیا که او را هر سال در آنجا قربانی می‌کردند جشنواره‌ای زودرس برای خرمن و محصول بود که در ماه مه برگزار می‌شد، می‌توان او را نماینده‌ی خدای خالق و بارورکننده‌ی نباتات دانست. نماینده‌ی خدا را هر سال به خاطر چیزی که قبلاً گفته‌ام قربانی می‌کردند یعنی برای حفظ قدرت و صلابت خداوندی و جلوگیری از نفوذ و رخنه‌ی سستی و ضعف ناشی از کهنسالی؛ و پیش از کُشتَن‌اش غیر طبیعی نبود که نیروی مولدش را برانگیزند تا مگر با شدت و حدّت فراوان به جانشین او انتقال یابد که خدای نو یا تجسم تازه‌ی خدای قدیم بود و بی‌تردید گمان می‌رفت که بلافاصله جای خدای مقتول را می‌گیرد. استدلال مشابهی منجر به رفتار مشابهی می‌شد که در موارد خاصی، مثل قحطی و خشکسالی، با بلاگردان صورت می‌گرفت. اگر محصول خوب نبود، آن را به نقصانِ نیروی مولد و زاینده‌ی خدایی نسبت می‌دادند که وظیفه‌اش زایاندنِ میوه از خاک و زمین بود. گمان می‌رفت که خدا طلسم شده یا در شرف پیری و ضعف است. بنابراین او را در وجود نماینده‌اش، با همه‌ی آن مراسم و آیین‌هایی که قبلاً شرح دادیم، می‌کشتند تا دوباره جوان‌تر به دنیا بیاید و صلابت و سرزندگیِ جوانی‌اش را در رگ‌های فسرده‌ی طبیعت جاری سازد. بر همین اساس می‌توان دریافت که چرا ماموریوس‌وتوریوس را چوب می‌زدند. چرا برده را در مراسمِ کایرونیا با چوبِ اگنوس کاستوس (درختی که خواص سحرآمیز داشت) می‌زدند، چرا تمثال «مرگ» را در بعضی نقاط اروپا با سنگ و چوب لت و پار می‌کردند، و چرا در بابل مجرمی را که نقش خدا را بازی می‌کرد پیش از مصلوب کردن شلاق می‌زدند*. مقصود از شلاق زدنْ بیشترکردن عذابِ این خدای محنت‌کش نبود بلکه برعکس، برای تاراندنِ اثراتِ نیروهای شوم و بدخواه و تبه‌کاری بود که گمان می‌رفت در آن لحظه‌ی خطیر خدا را در سیطره‌ی خود گرفتار کرده است.

تعبیر مانهارت از رسم زدنِ انسان بلاگردان از آلتِ تناسلی‌اش: منظور از آن آزادکردنِ نیروهای باروریِ وی از هر قیدی بود که شیاطین یا دیگر نیروهای شرور بر آن نهاده بودند.

نظرِ و. ر. پیتون مبنی بر این‌که انسان‌های بلاگردان در تارگلیا تجسم روح درخت انجیر بودند و مراسم در واقع مناسکی جادویی برای بارور کردنِ درخت انجیر به تقلید از روند گرده‌افشانی بود.

تا اینجا دریافتم این بوده است که انسان‌های قربانی در تارگلیا به طور کلی نماینده‌ی روح نبات بودند. اما آقای و. ر. پیتون نیز به خوبی نشان داده است که این فلک‌زده‌های بیچاره ظاهراً به طور اخص روح درخت انجیر را نمایش می‌دادند. او اشاره می‌کند که فرایندِ گرده‌افشانیِ انجیر، موسوم به caprification، یعنی بارورسازی مصنوعیِ درختان انجیر با آویختنِ رشته انجیرهای وحشی بر شاخه‌ها، در یونان و آسیای صغیر در ماه ژوئن حدود یک ماه پس از تاریخ جشنواره‌ی تارگلیا صورت می‌گیرد و می‌افزاید که آویختنِ انجیر سیاه و سفید به گردنِ دو انسانِ قربانی، یکی نماینده‌ی مردان و دیگری زنان، شاید تقلیدِ مستقیمِ فرایندِ گرده‌افشانی، بر مبنای جادوی تقلیدی، بود که برای کمک به باروری درختان انجیر انجام می‌گرفت. و از آنجا که گرده‌افشانی در واقع وصلتِ انجیر نر و انجیر ماده است آقای پیتون می‌افزاید که شور و عشقِ درختان را، بر اساس همان اصل جادوی تقلیدی، با ازدواج ظاهری یا حتی واقعیِ دو انسانِ قربانی، که یکی‌شان ظاهراً گاهی زن بوده است، برمی‌انگیخته‌اند. طبق این نظر زدن به آلت تناسلی انسان قربانی با شاخه‌ی درخت انجیر وحشی و چوب عنصل افسونی برای برانگیختنِ قوای مولّدِ مرد و زنی بود که در آن موقع به ترتیب تجسم انجیر وحشی نر و ماده بودند و با وصلت کردنِ واقعی یا ظاهری، گمان می‌رفت که به باروری درختان کمک می‌کردند.

این نظریه را مقایسه‌ای با مناسک رُمیِ Nonae Caprotinae تأیید می‌کند.

این تئوری جذاب و مبتکرانه است و تا حدودی با جشن رومیِ Nonae Caprotinae تطبیق می‌کند. در این جشن، در هفتم ژوئیه، برده‌های مؤنث در نقش زنان آزاد زیر درخت انجیر وحشی جشن می‌گرفتند، شاخه‌ای از درخت می‌کَندند، یکدیگر را، شاید با آن شاخه، می‌زدند و شیره‌ی سفید درخت را به الههٔ ژونو کاپروتینا هدیه می‌کردند که نامش حاکی از این است که الهه‌ی درخت انجیر وحشی (کاپری‌فیکوس) بوده است. در اینجا مراسمی را که زنان در ماه ژوئیه در زیر درخت انجیر وحشی انجام می‌دادند، که مردم باستان به درستی آن را درخت نر می‌دانستند و برای بارور ساختنِ درخت انجیرِ اهلی که ماده بود به کار می‌بردند، به ندرت می‌توان از گرده‌افشانیِ انجیر یا وصلت مصنوعیِ درختان انجیر که به گفته‌ی کولومیلا در ماه ژوئیه بهتر انجام می‌گرفت جدا دانست؛ و اگر ضرباتی که زن‌ها در این موقع به یکدیگر می‌زدند، چنان که بسیار محتمل به نظر می‌رسد، با چوبی بوده است که از درخت انجیر وحشی چیده بودند، همانندی بین مراسم رُمی و یونانی بسیار بیشتر و نزدیک‌تر خواهد بود، زیرا یونانیان، چنان که دیدیم، با شاخه‌ی درختِ انجیر وحشی بر آلت تناسلیِ انسانِ قربانی می‌زدند. درست است که انسان قربانی، که چنان نقش مهمی در جشن یونانیِ تارگلیا داشت، در دورانِ تاریخی در جشنِ Naonae Caprotinae دیده نمی‌شود، اما اثری از آن را شاید بتوان در این نکته بازیافت که خودِ رومولوس به طور اسرارآمیزی در همان روز در میان رعد و برق و طوفان مهیب ناپدید شد در حالی که مشغول بازدید از

سپاهش در بیرونِ دیوارهای رُم در باتلاق بُز، ('ad Caprae Paludem') بود و این اسم می‌رساند که آن مکان زیاد دور از درخت انجیر وحشی، یا انجیر بز (کاپری فیکوس) به اصطلاح رومیان، که زنان برده مراسم عجیب‌شان را در زیر آن برگزار می‌کردند، نبود. این افسانه که پاتریسیَن‌ها تکه‌تکه‌اش کردند و اندام‌های بدنش را زیر رداهایشان بردند و زیر خاک دفن کردند، دقیقاً توضیح رفتار خوندها با بدنِ انسان‌هایی است که برای بارور ساختن زمین‌هایشان قربانی می‌کردند. آیا ممکن است این فرمانروا در رُم همان نقش مرگباری را در بارور ساختن درختان انجیر بازی کرده باشد که، اگر آقای پیتون درست گفته باشد، در یونان قربانیِ مذکر بازی می‌کرده است؟ زمان، مکان و نحوه‌ی مرگ وی به طور سنتی همه حاکی از آن است. این همه مطابقت بین آیین‌ها و سنّت‌های یونانی و رُمی را کمتر بتوان یکسره اتفاقی دانست و هم‌چنین مایلم تصور کنم که عنصری از حقیقت باید در نظریه‌ی آقای پیتون وجود داشته باشد هر چند که باید اعتراف کرد نویسندگان باستان در شرح مراسم یونانی ظاهراً آن را صرفاً پاک‌سازی و تصفیه‌ی شهر می‌دانند و نه اصلاً نوعی بارورسازی درختان انجیر. در آیین‌های مشابه، که ترکیبی از عناصرِ تصفیه و بارورسازی است، امر تصفیه ظاهراً به تدریج در ذهن برگزارکنندگان آیین‌ها بر عنصر بارورسازی غلبه کرده است. به نظر می‌رسد که در مورد راندنِ سالیانه‌ی ماموریوس و توریوس از رُم باستان و در راه‌پیماییِ همانندِ **پرچتن** در اروپای نوین چنین بوده است. هم‌چنین در مورد انسان‌های قربانی در تارگلیا نیز باید چنین بوده باشد.

زدن شیوه‌ای برای دفع کردنِ اثرات سوء.

تفسیری که از رسمِ زدنِ انسانِ بلاگردان با چوب خاصی کرده‌ام با قیاس‌های زیادی تأیید می‌شود. قبلاً نمونه‌هایی از زدنِ بیماران با برگ‌های گیاه خاصی یا با شاخه‌ها دیده‌ایم که برای راندن اثرات مزاحم و برآشوبنده از آنان صورت می‌گرفت. قبایلی از قوم دراویدی در شمال هند که صرع و حمله و ناخوشی‌های مانند آن را به حلول ارواح خبیث در بدن انسان نسبت می‌دهند، برای شفا دادنِ بیمار او را به شدت با زنجیر آهنیِ مقدس می‌زنند و معتقدند فوراً شیاطین را فراری می‌دهد. اگر شترها از آب خوردن امتناع کنند، اعراب گاهی بر پشتِ شترهای نر می‌زنند تا اجنه را که بر آن‌ها مستولی شده‌اند و می‌ترسانندشان فراری دهند.

زدنِ آدم‌ها با چیزهایی که خواص ویژه‌ای دارند و بروز می‌دهند.

بعضی‌ها معتقدند که گاهی زدن در تاراندنِ ارواح خبیث یا سایر عوارض شوم بی‌اثر نیست؛ گمان می‌رود خواص سودمند و متبرکی که در ابزارِ زدن وجود دارد موجب این تأثیرِ مثبت است. مثلاً در میان قبیله‌ی کای در گینه‌ی نو آلمان وقتی مردی می‌خواهد مزرعه‌ی موزش زود ثمر بدهد، گیاه‌ها را با چوب درخت موزی که قبلاً ثمر داده است می‌زند. در اینجا بدیهی است که گمان می‌رود باروری و ثمردهی در چوبی نهفته است که از درختی ثمربخش چیده شده است و با زدنش به گیاهان نورسته‌ی موز به آن‌ها انتقال می‌یابد.

همین‌طور در نیوکالدونیا کشاورز گیاه لوف را آهسته با شاخه‌ای می‌زند و مـی‌گوید «ایـن بلوف را می‌زنم که زود رشد کند» و سپس شاخه را در ته مزرعه توی خاک فرو می‌کند. در بین بومیان برزیل در دهانه‌ی آمازون اگر مردی بخواهد آلت تناسلی‌اش بزرگ‌تر شود آن را با میوه‌ی گیاه آبی سفیدی موسوم به آنینگا که در ساحل رودها فراوان می‌روید می‌زند. این میوه که خوردنی است شبیه موز است و آشکارا به خاطر شکل‌اش برای این مقصود به‌کار می‌رود. این مراسم را باید سه روز پیش یا پس از ماه نو انجام داد. در سرزمین بِک‌هـا در مجارستان برای بارورساختنِ زنان نازا آن‌ها را با چوبی که قبلاً برای جداکردن سگ‌های در حال جفت‌گیری به‌کار رفته باشد می‌زنند. اینجا آشکار است که تصور می‌شود در چـوب نوعی خاصیت بارورکننده وجود دارد و با خـوردنش بـه بـدن زن بـه او مـنتقل مـی‌شود. توراجاهای سلب مرکزی فکر می‌کنند که گیاه دراکینا ترمینالیس دارای روحی قـوی است زیرا وقتی آن را هرس می‌کنند دوباره زود رشد می‌کند. بنابرایـن اگـر کسـی بـیمار بـاشد، دوستانش با برگ دراکینا بر فرق سرش می‌زنند تا روح قویِ گیاه ضـعف و بـیماری‌اش را زایل کند، در مواواتِ گینه نوِ انگلیس پسربچه‌ها را در ماه دسامبر آهسته با چوب می‌زنند «تا قوی و تنومند رشد کنند».

بنابراین رسم زدنِ انسان‌های قربانی در تارگلیا با شاخه و ترکه‌ی انجیر احتمالاً افسونی برای افزایش دادنِ قوه‌ی تولید مثل در آنان بوده است.

این قیاس‌ها هم‌چنین تأییدکننده‌ی تفـسیری است که من به دنبالِ پیشینیانم، و. مانهارت و آقای و. ر. پیتون، درباره‌ی زدنِ انسان‌های قربانی در جشنواره‌ی خرمن در تارگلیا به دست داده‌ام. زدن، که با شاخه‌های نورسته‌ی گیاهانی بر آلت تناسلیِ قربانیان صورت می‌گرفت، به طور بسیار طبیعیِ افسونی برای افزایش قوه‌ی مولده‌ی مردان یا زنان چه از طریق انتقال دادنِ باروری گیاهان و شاخه‌ها به آنان، و چه با راندن اثرات شیطانی از تن آن‌هاست؛ و این تعبیر وقتی تأیید می‌شود که می‌بینیم قربانیان از دو جنس مختلف بودند و یکی نماینده‌ی همه‌ی مردها و دیگری نماینده‌ی زنان محسوب می‌شد. موسم اجرای مراسم، یعنی زمـان برداشت محصول غلّه، با این نظریه سازگار است که مراسم به کشاورزی ارتباط داشته است. وانگهی، این نکته که قبل از هر چیز به منظور بارور کردن درختان انجیر صورت می‌گرفته است، صراحتاً از رشته انجیرهای سیاه و سفیدی که بر گـردنِ قـربانیان مـی‌آویخته‌انـد، و هم‌چنین ضرباتی که با شاخه‌ی انجیر وحشی بر آلت تناسلی آن‌ها نواخته مـی‌شد مـعلوم است؛ لاجرم این شیوه‌ی کار شباهت نزدیکی بـا تـدابـیری دارد کـه کشـاورزان بـاستان و امروزی در سرزمین‌های یونانی به قـصد بـارورسازی درخـتان انـجیرشان مـعمولاً بـدان متوسل می‌شدند. وقتی به یاد می‌آوریم که بارورسازی مصنوعیِ درخت خرما چـه نـقش مهمی در اعصار قدیم نه فقط در کشاورزی بلکه در مذاهب بین‌النهرین بازی کـرده است دلیلی نمی‌مانَد تردید کنیم که بارورسازی درخت انجیر نـیز بـه هـمان نـحو در آیـین‌های پر شکوه مذاهب یونانی جایی برای خود اختصاص داده است.

بنابراین قربانیان در تارگلیا شاید عمدتاً تجسم نباتات بودند.

اگر این ملاحظات صحیح باشد، ظاهراً می‌توان نتیجه گرفت که در عین آن که انسان‌های قربانی در تارگلیا مسلماً در اعصار اخیر کلاسیک عمدتاً به صورت بلاگردان‌های عام ظاهر می‌شوند که بارِ گناهان، بلایا و محنت‌های عموم مردم را بر دوش دارند، در زمان‌های پیشین تجسمِ گیاهان، و شاید گیاه غلات اما خصوصاً درخت انجیر، محسوب می‌شده‌اند و ضرباتی که دریافت می‌کردند و مرگی که بر آنان روا می‌شد اصولاً برای تجدید و تمدید نیروی نباتات بود که در آن موسم در گرمای شدید تابستانِ یونان رو به فسردن و پژمردن می‌رفت.

همانندی بین انسان‌های قربانی در تارگلیا و آیین خونینِ بیشه‌زار آریسیا.

نگاهی که در اینجا به بلاگردان یونانی کردیم، اگر درست باشد، مانع از اعتراضی خواهد بود که در غیر این صورت شاید بر استدلال اصلی این کتاب وارد می‌آمد. به این نظریه که کاهن آریسیا به عنوان نماینده‌ی روح بیشه‌زار به قتل می‌رسید، ممکن بود اعتراض شود که چنین رسمی در دوران باستان نظیر ندارد. اما با دلایلی که برشمردیم اکنون می‌توان معتقد بود که یونانیان آسیایی در هر دوره و هر موسمی انسانی را می‌کشته‌اند که معمولاً تجسم خدای نباتات تلقی می‌شده است. احتمالاً اشخاصی که آتنی‌ها برای قربانی شدن نگهداری می‌کردند نیز خدا پنداشته می‌شدند. این که آنان از رانده‌شدگان اجتماع بودند اهمیتی ندارد. به نظر انسان‌های بدوی انسان‌ها به خاطر فضیلت اخلاقی یا مراتب اجتماعی‌شان به عنوان واسطه یا تجسم خداوند انتخاب نمی‌شوند. وحی و الهام آسمانی هم بر نیکان و هم بر شریران، هم بر بزرگان و هم بر فرودستان، نازل می‌شود. پس اگر یونانیانِ متمدن آسیا و آتن حسب معمول انسان‌هایی را که به نظرشان تجسم خدایان بود قربانی می‌کردند، استبعاد ذاتی ندارد که فرض کنیم در آغاز تاریخ لاتین‌های نیمه‌وحشی در جنگلِ آریسیا رسم مشابهی داشته‌اند.

فصل ۳

کشتن خدا در مکزیک

رسم قربانی کردنِ انسان‌های نماینده‌ی خدایان در بین آزتک‌های مکزیک.

ظاهراً هیچ مردمی رسم قربانی کردن انسان را به عنوان نماینده‌ی خدا با آن رواج و آن تشریفات معمول در میان آزتک‌های مکزیک باستان انجام نداده‌اند. با مراسم این قربانی‌های نامدار نیک آشناییم زیرا اسپانیایی‌هایی که در قرن شانزدهم مکزیک را فتح کردند آن را کاملاً شرح داده‌اند و کنجکاوی‌شان با کشف مذهبی وحشیانه و سفاک در این ناحیه‌ی دوردست که بسی شباهت‌های شگفت با آیین‌ها و مراسم کلیسای خود آنان داشت طبیعتاً برانگیخته شده است. ژزوئیت آکوستا می‌گوید «کسی را که به نظرشان مناسب بود اسیر می‌کردند و با نیّتِ این که پیش بت‌هایشان قربانی‌اش خواهند کرد نام بُتی را که قرار بود قربانی آن شود بر او می‌نهادند و همانند آن بُتشان می‌آراستند و نماینده‌ی آن بت قرار می‌دادند. در مدتی که این نمایندگی برقرار بود، که در بعضی جشن‌ها یک سال و در بعضی دیگر شش ماه و در بعضی دیگر کمتر بود، او را مانند بت اصلی حرمت و پرستش می‌کردند. در این میان او می‌خورد، می‌آشامید و خوش می‌گذرانید، وقتی از خیابان می‌گذشت، مردم پیش می‌آمدند تا او را پرستش کنند، هر کس پیشکشی برایش می‌آورد، بچه‌ها و بیمارانی که باید شفا و برکتشان می‌داد هرچه را که دلخواهش بود باید انجام می‌دادند. فقط ده یا دوازده تنی همراهش بودند که نگریزد و (برای این که در حین گذر حرمت‌اش بگذارند) گه‌گاه در نی کوچکی می‌دمید تا مردم آماده‌ی پرستش شوند. جشن که فرا می‌رسید او پروار شده بود، او را می‌کشتند، بازش می‌کردند و می‌خوردند و قربانی پر ابهتی با او فراهم می‌کردند.» *

قربانی‌کردن انسانی در نقش خدای بزرگ تزکاتلیپوکا در جشنواره‌ی توکسکاتل در ماه پنجمِ آزتک.

این توصیف کلّی مراسم را حال باید با نمونه‌های خاص کامل‌تر کرد. از جمله این که در جشنواره‌ی موسوم به کوکسکاتل، بزرگ‌ترین جشنواره‌ی سالِ مکزیکی، جوانی را هر سال پس از یک سال نگهداری و پرستش به عنوان تجسم خدای بزرگ به نشانه‌ی تزکاتلیپوکا «خدای خدایان» قربانی می‌کردند. به گفته‌ی ساهاگون، راهب فرانسیسکن، که بهترین مرجع ما درباره‌ی مذهب ازتک است قربانی کردن خدای مجسم در انسان در عید پاک یا چند روز بعد رخ می‌داد، بنابراین اگر او درست گفته باشد، مراسم و شیوه‌ی آن مقارن با

عید مسیحیِ مرگ و رستاخیز منجی است. به گفته‌ی او تاریخ دقیق مراسم قربانی نخستین روز ماه پنجم از تک بِرِد که به گفته‌ی او از بیست‌وسوم یا بیست‌وهفتم ماه آوریل شروع می‌شد.

آموزش و پرورش انسانی که تجسم خدا بود.

در این جشنواره خدای بزرگ در وجود شخصی که نماینده‌ی وی بود می‌مُرد و دوباره در شخص دیگری به دنیا می‌آمد که محکوم بود یک سال از افتخار مرگبار الوهیّت برخوردار شود و سپس مانند همه‌ی پیشینیان خود در آخر سال به هلاکت رسد. مرد جوانی که به این مقام عالی عروج می‌کرد به دقت از میان اسیران بر اساس زیبایی فردی‌اش برگزیده می‌شد. او می‌بایست دارای هیکلی بی‌نقص، خدنگ چون نی و راست چون ستون، نه زیاد بلند و نه چندان کوتاه باشد. اگر به خاطر زندگی خوب زیاد چاق می‌شد مجبور بود با خوردن آب نمک از وزن خود بکاهد. و برای این که در این منزلت عالی با ظرافت و شکوه لازم رفتار کند به دقت آموزش می‌دید تا چون نجبای طراز اول گردد، درست و سنجیده سخن گوید، نی بزند، سیگار دود کند و با وقار و ظرافت بوی گل‌ها را استشمام کند. او مفتخرانه در معبد اقامت می‌گزید و نجبا و بزرگان در پیشگاهش به خدمت می‌ایستادند و کرنش می‌کردند. طعام برایش می‌آوردند و چون شاهزاده‌ای با او رفتار می‌کردند. خود شاه ناظر بود که لباسی فاخر و با شکوه بر تنش کرده باشند «زیرا چون خدایی برایش محترم بود». سرش را با کُرک عقاب می‌آراستند و پرِ خروس سفید بر موهایش می‌زدند که تا کمرش می‌رسید. گل‌تاج‌هایی چون ذرت برشته بر سرش می‌نهادند و گل‌بندهایی بر گردنش می‌افکندند و بر زیر بغل‌هایش گلبرگ می‌خواباندند. زیورهای طلا از بینی‌اش می‌آویختند و بازوانش را با دستبندهای زرین می‌آراستند. با هر قدمی که برمی‌داشت زنگوله‌های طلایی بر مچ پاهایش به صدا درمی‌آمد، بر گوش‌هایش گوشواره‌های فیروزه آویزان بود، مچ‌های دست را مچ‌بندهای فیروزه‌ای می‌آراست، گردنبندهایی از صدف بر گردن و سینه داشت. ردایی مشبک به تن داشت و میان‌بندی فاخر بر کمر می‌بست. وقتی این شمایل آراسته و پر آذین در خیابان‌ها به راه می‌افتاد و بر نای می‌دمید، پک به سیگار می‌زد و دسته گلی می‌بویید مردمان در پیش پایش به خاک می‌افتادند، با اشک و آه ستایش‌اش می‌کردند، به نشانه‌ی منتهای خاکساری و بندگی خاک از زمین برمی‌داشتند و در دهان می‌گذاشتند. زنان کودکان‌شان را به او پیشکش می‌کردند و چون خدایی درودش می‌گفتند. چون «نشانه‌ی خدای بزرگ ما بود، مردم او را بزرگ می‌داشتند.» او مردمانی را که ستایشش می‌کردند با وقار و شکوه خاصی مورد تفقد قرار می‌داد. برای آن که نگریزد، همه جا هشت تن خدمتگزار در لباس فاخر همراهش بودند که چهارتن‌شان چون غلامانِ کاخ سرِ تراشیده داشتند و چهارتن دیگر چون جنگاورانِ گیسوان فروهشته بودند. اگر خدا می‌گریخت، فرمانده‌ی نگهبانان می‌بایست به جای او قرار گیرد و به عنوان نشانه‌ی خدا به جای او مرگ

را بپذیرد. بیست روز پیش از آن که بمیرد لباسش عوض می‌شد و چهار دوشیزه‌ی خوبْ پرورده شده که نام چهار الهه ــ الهه‌ی گل‌ها، الهه‌ی ذرّت نارس، الهه‌ی «مادر ما در میان آب»، و الهه‌ی نمک ــ را بر خود داشتند بر او عرضه می‌شدند تا عروس وی گردند و او با آنان وصلت می‌کرد. در پنج روز آخر شکوه خدایی بر قربانیِ محکوم فرو می‌بارید. شاه در کاخش می‌مانْد در حالی که همه‌ی دربار به دنبال انسانْ خدا می‌رفت. رقص‌ها و ضیافت‌های با شکوه یکی پس از دیگری به ترتیب خاصی در محل‌های معین برپا می‌شد. در روز آخر، مرد جوان را همراه همسران و خدمتکارانش در زورقی با سایبان شاهانه از دریاچه عبور می‌دادند و به تپه‌ای کوچک که در لبه‌ی آب بود می‌بردند. اینجا «تپه‌ی وداع» بود زیرا آنجا زنانش با او وداع آخرین می‌کردند. آنگاه فقط به همراه خدمتکارانش به معبدی کوچک و تک در کناره‌ی راه می‌رفت که چون همه‌ی معابد مکزیک به صورت هرم ساخته شده بود و همچنان که از پله‌ها بالا می‌رفت در هر پله یکی از نی‌هایی را که در ایام شکوه و افتخارش نواخته بود می‌شکست. به رأس هرم که می‌رسید کاهنان می‌گرفتندش و به پشت بر توده‌ی سنگی قرار می‌دادند و در همان حال کاهنی سینه‌اش را می‌شکافت، دست به شکاف زخم فرو می‌کرد و قلبش را بیرون می‌کشید و به نشانه‌ی پیشکشی برای خورشید بالا می‌گرفت. جسد خدای مُرده را مثل پیکر قربانیان عادی از پله‌های معبد به پایین فرو نمی‌غلتاندند بلکه بر روی دست پایین می‌بردند و آنجا سر از تن جدا می‌کردند و بر نیزه‌ای می‌نهادند. چنین بود سرانجام محتومِ کسی که بزرگ‌ترین خدای پانتئون مکزیک را مجسم می‌کرد.

طرز قربانی کردن.

افتخارِ مدتی کوتاه به عنوان خدا زیستن و سپس مرگ خطیری مشابه را پذیرفتن در مکزیک محدود به مردان نبود؛ زنان نیز مجاز و در واقع مجبور بودند به این شکوه تن در دهند و در سرنوشتِ نمایندگان الهه‌ها شریک گردند. در جشنواره‌ی بزرگی در ماه سپتامبر، پس از ایام هفت روزه‌ی پرهیز، و بلافاصله پس از قربانی کردن زنی در نقش الهه‌ی جذام، زیباترین دختر برده‌ی جوانی دوازده یا سیزده ساله را تقدیس می‌کردند تا نماینده‌ی چیکومکوهاتل الهه‌ی ذرت گردد. با آرایه‌های خاص الهه می‌آراستندش، تاجی بر سرش می‌نهادند و حلقه‌ای از چوب ذرت بر گردنش می‌افکندند و چوب ذرتی به دستش می‌دادند و بر بالاهای تاجش پَری سبزرنگ می‌بستند که نشانه‌ی جوانه‌ی ذرت بود. می‌گویند با این کار می‌خواستند نشان دهند که ذرت در زمان جشن تقریباً رسیده است اما چون هنوز ترد است پس دخترکی نوسال را برمی‌گزیدند تا نقش الهه‌ی ذرت را بازی کند. سر تا سرِ آن روز دخترک بیچاره را با همه‌ی زر و زیورش و آن پرِ سبزرنگِ جنبان بر فرق سر خانه به خانه می‌گرداندند تا با رقص دل‌انگیزش پس از کسالت و محرومیت ایام پرهیز همگان را شادمان سازد.

ستایش دختری که تجسم الهه‌ی ذرت بود.

شبِ آن روز مردم در محوطه‌ی معبد که با شمع و مشعل و آتشدان‌ها نورافشان بود گرد می‌آمدند و شب‌زنده‌داری آغاز می‌شد و در نیمه‌شب، در میان موسیقی پر شکوهی که از بوق و شیپور و نی برمی‌خاست، داربستی متحرک یا تخت روان می‌آوردند که آرایه‌هایی از چوب ذرت و فلفل داشت و پر از انواع دانه‌ها و غلات بود. آن را کنار درِ تالار که نقش چوبیِ الهه قرار داشت قرار می‌دادند. بیرون و درونِ تالار اکنون به خوشه‌های ذرت، فلفل، کدو تنبل، گُل و انواع بذرها و غلّه آراسته و مزین بود که شگفتی می‌آفرید. کف زمین سراسر پوشیده از پیشکش‌های سبز گیاهی و کشاورزیِ دینداران بود. موسیقی که قطع می‌شد، دسته‌ی با شکوهِ کاهنان و بزرگان با مشعل‌های فروزان و عود و بخور در حالی که دخترکِ الهه را در میان گرفته بودند وارد تالار می‌شدند. دخترک را به بالای داربست می‌فرستادند که پوشیده از ذرت و فلفل و کدو تنبل بود و او روی آن‌ها، دست‌ها بر چوب داربست، راست می‌ایستاد. آن‌گاه کاهن بخور دور سرش می‌گرداند و موسیقی دوباره آغاز می‌شد و در میان نوای موسیقی، کاهن بزرگ معبد ناگهان بالا به کنار او می‌جَست و با تیغی که در دست داشت ماهرانه پرِ سبزرنگی را که بر فرق دخترک قرار داشت همراه با دسته مویی که بر آن بسته بود از ریشه می‌برید. آن‌گاه پَر و دسته مو را با جلال فراوان و مراسمی شگفت به تمثال چوبینِ الهه تقدیم می‌کرد و گریان و اشکبار به خاطر باروری زمین و محصول فراوانی که الهه در آن سال بر مردم ارزانی داشته بود بر درگاه او شکرگزاری می‌کرد و همراه با گریه و نیایش او همه‌ی مردم حاضر در محوطه‌ی معبد به گریه و نیایش می‌پرداختند. با پایان گرفتن مراسم، دخترک از داربست پایین می‌آمد و به جایی که می‌بایست باقیِ شب را بگذراند مشایعت می‌شد اما همه‌ی حاضران در محوطه‌ی معبد همچنان در زیر نور مشعل‌ها تماشا می‌کردند تا سپیده سر زند.

دختری را که تجسم الهه‌ی ذرت بود دسته‌جمعی می‌آوردند و پرستش را خون انسان به او پیشکش می‌کردند.

صبح که می‌شد، محوطه‌ی معبد هنوز مملو از جمعیت بود که ترک کردن صحن معبد را بی‌حرمتی به مقدسات می‌دانستند. کاهنان دوباره دخترک را در لباس الهه، با نیم‌تاج بر سر و گردنبندِ ذرت بر گردن، می‌آوردند. باز از داربست بالا می‌رفت و آن بالا، دست بر چوب داربست، می‌ایستاد. سپس شیوخ معبد چوب بست را بر دوش می‌گرفتند و در حالی که بعضی عود و بخور می‌سوزاندند و برخی ساز می‌زدند و آواز می‌خواندند، از محوطه به سوی تالارِ خدای موسوم به هوییت زیلوپوچتلی روان می‌شدند و سپس به تالاری برمی‌گشتند که تمثال چوبین الهه‌ی ذرت در آن قرار داشت که دخترک تجسّم آن بود. آنجا دخترک را از داربست پایین می‌آوردند و بر روی تل غلات و گیاهان که بر کف تالار مقدس انباشته شده بود قرار می‌دادند. دخترک در حالی که آنجا ایستاده بود، شیوخ و نجبا پشت سر هم به صف، با ظرفی پر از خون خشکیده و دلمه شده در دست که در ایام هفت روزه‌ی پرهیز به نشانه‌ی توبه و آمرزش از گوش‌هایشان گرفته بودند، وارد می‌شدند و یکی پس از

دیگری پشت به دخترک چمباتمه می‌زدند که همتای زانو زدن در نزد ما است، و خون‌های خشکیده را از ظرف‌ها می‌تراشیدند و به شکرانه‌ی نعماتی که دوشیزه به عنوان تجسم الهه‌ی ذرت بر آنان ارزانی داشته بود به پیش پایش می‌افکندند. پس از آن که مردان به همین ترتیب خون خود را متواضعانه به نماینده‌ی انسانیِ الهه تقدیم می‌کردند زنان در صفی دراز وارد می‌شدند و همین کار را انجام می‌دادند و یک یک بر روی نشیمن خود پیش دخترک می‌خزیدند و خون خود را از ظرف می‌تراشیدند و نثار می‌کردند. مراسم دیرزمانی طول می‌کشید زیرا بزرگ و کوچک، پیر و جوان، همه بی‌استثنا می‌بایست به پیشگاه خدای مجسم روند و پیشکش نثار کنند. مراسم که تمام می‌شد همگان با دلی شاد به خانه‌ها بازمی‌گشتند تا به خوردن گوشت و طعام‌های مختلف بپردازند، می‌گویند چنان شاد می‌بودند که مسیحیانِ مؤمن پس از روزه‌ی طولانیِ چلّه‌ی پرهیز در افطارِ گوشت و سایر مائده‌های دنیوی در عید پاک هستند. وقتی سیر می‌خوردند و می‌آشامیدند و از شب زنده‌داریِ دوش می‌آسودند، سر حال و تازه‌نفس به معبد بازمی‌گشتند تا پایان جشنواره را ببینند. و پایان جشنواره چنین بود. با گرد آمدن مردم، کاهنانْ دختری را که تجسم الهه بود به بخور می‌آغشتند و سپس او را به پشت بر تلِ دانه و غلات می‌انداختند، سرش را می‌بریدند، خونِ فواره‌زن را در لگنی می‌ریختند و بر تمثالِ چوبینِ الهه، دیوارهای تالار و غله و فلفل و کدو تنبل و دانه‌ها و گیاهانِ پیشکشی که کف زمین را پوشانده بود می‌پاشیدند. آن‌گاه جسدِ بی‌سر را پوست می‌کندند و یکی از کاهنان خود را در درون پوستِ خونین جا می‌کرد و همه‌ی پوشاکی را که دخترک به تن کرده بود بر او می‌پوشاندند، نیم‌تاج را بر سرش می‌نهادند، گردنبند ذرت طلایی را بر گردنش می‌آویختند، دستبندهای ذرت با پر و طلا را بر دستانش می‌کردند و او این چنین، پیشاپیش مردم، همگی با آوای طبل به رقص برمی‌خاستند و او طبیعتاً جنبان و شلنگ‌انداز بود چرا که در پوستِ تنگ و چسبنده‌ی دخترک و در لباس‌های او که برای مردی درشت بسیار کوتاه می‌بوده است احساس ناراحتی می‌کرده است.

دختری را که نماینده‌ی الهه‌ی ذرت بود بر روی تل غلات سر می‌بریدند، پوستش را می‌کندند و کاهنی آن را به تن می‌کرد.

در این آیین، همسانیِ دختر جوان با الهه‌ی ذرت ظاهراً کامل است. گردنبند ذرتی که او بر گردن می‌بست و چوب ذرت نمایشی که به دست می‌گرفت، پرِ سبزرنگی که (می‌گویند) به تقلید از جوانه‌ی سبز ذرت به موها می‌زد، همگی او را تجسم روح غله نشان می‌دهند و همواره می‌گویند که به خصوص دختر جوان برگزیده می‌شد تا نماینده‌ی ذرت نورس باشد که در حین جشنواره هنوز کاملاً نرسیده بود. هم‌چنین، یکسانی او با غلات و الهه‌ی غلات از ایستادن او بر تل ذرت و پذیرفتن پیشکشِ خون و پرستش همگان در عوض فوایدی که تصور می‌شد وی در تجسّد الهی خود به آنان ارزانی داشته است کاملاً آشکار است. اینجا نیز بریدن سرِ او بر روی تل غله و بذر و پاشیدن خونش نه فقط بر تمثال الهه‌ی ذرت، که بر

همسانیِ انسانِ قربانی با الهه‌ی ذرت که تجسم او بود.

توده‌های ذرت، فلفل و کدو تنبل و غلات و گیاهان مختلف ظاهراً معنایی جز تسریع در رویاندن و ازدیاد محصول غله و به طور کلّی ثمرات زمین با ریختن خون خود الهه‌ی غلات بر نمونه‌های آن‌ها ندارد. شباهت این قربانی مکزیکی و معنای ظاهراً بی‌چون و چرایش احتمالاً به تقویت تفسیری که از مراسم دیگری مربوط به قربانی کردن انسان برای ازدیاد محصول به دست داده‌ام کمک خواهد کرد.

نمایش الهه‌ی ذرت با پوشیدنِ پوستِ نماینده‌ی وی.

سرانجام، پرده‌ی آخر این نمایش مقدس که ضمن آن جسد الهه‌ی مرده‌ی ذرت را پوست می‌کَنند و مردی پوست او را همراه با همه‌ی لباس‌های مقدس‌اش به تن می‌کند و با آن سر و وضع غریب در جلوِ همگان به رقص می‌پردازد ظاهراً بهترین توضیح این فرضیه است که به این وسیله اطمینان داده می‌شود که مرگ الهه بلافاصله به رستاخیز الهه منجر خواهد شد. اگر چنین باشد می‌توان احتمال داد که کشتن انسانی به عنوان تجسم الوهیت، عموماً و شاید همیشه، صرفاً وسیله‌ای برای جاودان ساختن نیروهای خدایی در کمال و شدت جوانی، بری از ضعف و فتور پیری بوده است زیرا اگر خدایان به مرگ طبیعی می‌مردند دستخوش همان ضعف و فتور می‌بودند.

قربانی‌کردن مردی در نقش خدای بزرگ مکزیکی ویتزیلوپوچتلی (هوئیتزیلوپوچتلی) در ماه مه.

اما مرد جوانی که ذکرش گذشت، تنها مردی نبود که نقش خدایی را بازی می‌کرد و در آن نقش در اوایل بهار قربانی می‌شد. خدای بزرگ، ویتزیلوپوچتلی یا هوئیتزیلوپوچتلی‌را نیز در همان فصل می‌پرستیدند. تمثال او را از خمیر به صورت انسان می‌ساختند، و با آرایه‌های خاص آن خدا می‌آراستند و در معبدش قرار می‌دادند. اما او نماینده‌ی جاندار نیز به صورت مردی جوان داشت که، همچون نماینده‌ی تزکاتلیپوکا، یک سال تمام نماینده‌ی خدا بود و سر سال قربانی می‌شد. در ماه مه وظیفه‌ی جوانِ خداگونه، که خیلی زود قربانی می‌شد، این بود که رقص‌ها را که از خصوصیات نمایانِ این جشن‌ها بود سر و سامان دهد. درباریان و جنگاوران، پیر و جوان، سرمستانه می‌رقصیدند و دست در دستِ هم داشتند و با آن‌ها زنانِ جوانی می‌رقصیدند که نذر کرده بودند در جشن ذرتِ بوداده پایکوبی کنند. بر سرِ این زن‌ها تاجی از ذرّتِ بوداده قرار داشت؛ از گردن‌شان حلقه‌های ذرت نورسته آویخته بود که دو سرش روی سینه‌هایشان به هم می‌رسید؛ صورت‌هایشان را رنگ کرده بودند و دست‌ها و پاهاشان پُر از پرهای سرخ بود. رقص زن‌ها با این هیئت گویا به این معنی بود که ویتزیلوپوچتلیِ خدا را در آغوش دارند اما رفتارشان سخت موقر و متین بود. به این صورت تا اول شب می‌رقصیدند. صبح فردا رقص دوباره آغاز می‌شد و آن روز مردی که تجسم ویتزیلوپوچتلی بود کشته می‌شد. او حق داشت زمان مرگش را خود انتخاب کند. وقتی ساعت شوم فرا می‌رسید لباس شگفت‌انگیزی از کاغذ با نقشِ دایره‌های سیاه تن‌اش می‌کردند و کلاهی کاغذین آراسته به پرهای عقاب و پرهای نرم و لطیف بر سرش می‌نهادند که درمیان آن خنجری از سنگ‌های آتشفشانی [اُبسرین] قرار داشت. نماینده‌ی خدا با این

هیئت، با جِلنگ جلنگِ زنگوله‌هایی زرین بر مچ پاها، ناظر و پیشاهنگ همه‌ی رقص‌های جشنواره بود و به همین حالت بـه سـوی مـرگ مـی‌رفت. کـاهنان مـی‌گرفتندش، درازش می‌کردند و محکم نگه می‌داشتند، قـلبش را از سـینه‌اش بـیرون مـی‌کشیدند و بـه سـوی خورشید می‌گرفتند. سرش از تن جدا می‌شد و در کنارِ سر انسانْ خدای دیگری که مدتی پیش قربانی شده بود بر سر نیزه می‌کردند.

قربانی‌کردن مردی در نقش خدای بزرگ مکزیک کوئتزالکواتلی در ماه فوریه.

در چـولولا، از شـهرهای ثـروتمندِ تـجاری مکـزیک، بـازرگانان خـدایـی بـه نـام کوئتزالکواتلی را می‌پرستیدند. تمثال او که در محراب یا پا ستونِ بسیار آراسته‌ای در معبدی وسیع قرار داشت پیکر انسان و سرِ پرنده‌ای کاکل‌دار داشت بـا مـنقاری سـرخ، صـورتی زردرنگ با خط سیاهی که از چشم‌ها تا زیر منقار می‌رسید و زبانش از میان منقار بیرون زده بود. بر سرِ پرنده کلاهی کاغذین به رنگ سیاه، سفید و سرخ و بر گردن‌اش زیـورِ طـلاییِ بزرگی به شکل بال‌های پروانه دیده می‌شد و ردایی از پَرهای سیاه و سرخ و سفید به تن و جوراب‌های طلایی و سندل‌های زرین به پا داشت. در دست راستِ تمثال یک شیئی چوبی مثل داس و در دست چپش سپرِ کوچکی پوشیده از پرهای سفید و سیاهِ پرندگان دریایی قرار داشت. جشنواره‌ی این خـدا در سـوم فـوریه بـرگزار مـی‌شد چـهل روز پـیش از جشـن «بازرگانان برده‌ای متناسب، بی‌هیچ عیب و نقص، بیماری یا زخم، می‌خریدند و او را چون تمثالی که قرار بود چهل روز بـه صـورت آن درآیـد مـی‌آراسـتند. پـیش از آن، او را تـمیز می‌کردند، دو بار در دریاچه‌ای که دریاچه‌ی خدایان‌اش می‌نامیدند می‌شستند و چون تطهیر می‌شد آرایه‌های بُت را بر او می‌بستند، در این چهل روز او را به خاطر آن که تجسم آن خدا بود سخت محترم می‌داشتند. شب‌ها (آن طور که می‌گویند) زندانی‌اش می‌کردند تـا فـرار نکند و صبح از زندان بیرونش می‌آوردند و بر جای بلندی قرار می‌دادنـد و بـه خـدمت و تکریم‌اش می‌پرداختند و غذاهای عالی‌اش می‌دادنـد. پس از خـورانـدن‌اش، گـلبندی بـر گردنش‌اش می‌آویختند و دسته‌های گل به دستش می‌دادند. سخت از او پاسداری می‌شد و انبوهی از مردمان در اطرافش بودند. در شهر که راه می‌افتاد در کوی و برزن به رقص و ترانه خواندن می‌پرداخت که گویا برای شبیه‌تر شدن‌اش به خدای آنان بود. وقتی شروع به آواز خواندن می‌کرد زن‌ها و بچه‌ها از خانه‌ها به درمی‌آمدند و بر او درود می‌گفتند و پیشکش و نذری می‌دادند. ۹ روز پیش از جشن دو پیرمرد کهنسالِ معبد پیش‌اش می‌آمدند و تعظیم و تکریم می‌کردند و آهـسته و خاکسارانه می‌گفتند «ای سَرور، باید بدانی که ۹ روز دیگر رقص و آواز به سر می‌آید و تو باید بمیری» و او باید پاسخ می‌داد «در ساعت سعد». این مراسم را **نیولو ماکسیلت ایلزتلی** می‌نامند که معنی‌اش آگهی است، و چون به او آگاهی می‌دادند سخت مراقب بودند که ببینند آیا غمگین است یـا مـثل هـمیشه بـا شـادی و سـرور مـی‌رقصد و می‌خوانَد؛ اگر آن طور که انتظار داشتند نمی‌رقصید مراسم خرافی خاصی به کار می‌بردند.

دشنه‌های قربانی کردن را برمی‌گرفتند و آثار خون قربانیان راکه از مراسم پیشین بر روی آن مانده بود می‌شستند و پاک می‌کردند. پس از این کار شربتی آمیخته با نوعی عرقِ ساخته شده از کاکائو درست می‌کردند و به او می‌دادند که بخورد. می‌گفتند که او به این ترتیب چیزی را که شنیده بود فراموش می‌کرد و دوباره به همان شادمانی و رقص می‌پرداخت. هم‌چنین می‌گویند که وی تحت تأثیر این شربت خود را به رضا و شادمانی آماده‌ی مرگ می‌کرد. علت این که اصرار داشتند غم و افسردگی را از او بزدایند آن بود که آن را بدیمن و نشانه‌ای از بلایی عظیم می‌دانستند. روز جشن که فرا می‌رسید، پس از تعظیم و تکریم بی‌حدّ وی، پس از رقص و ترانه‌خوانی فراوان او، و پس از عود و بخور سوزاندن برای او، مأموران اجرای مراسم قربانی نیمه‌شب می‌گرفتندش و به گونه‌ای که قبلاً ذکر شد، قربانی‌اش می‌کردند و قلبش را به ماه پیشکش می‌کردند و سپس به بُتی که خاصِ بازرگانان بود و جشن برای او برگزار می‌شد عرضه می‌داشتند و پیکرش را به زیر پله‌های معبد که قبلاً از آن بالا رفته بودند می‌انداختند. سپس جسد را به خانه‌ی توانگرترین بازرگان می‌بردند و با انواع چاشنی‌ها می‌پوشاندند تا (هنگام سپیده‌دمان) از آن ضیافتی بسازند و غذای جشن را تأمین کنند، البته نخست ضمن رقص کوتاهی در برابر بُت نیایش صبحگاهی اجرا می‌کردند و سپس جشن برپا می‌شد. آنگاه همه‌ی بازرگانان، به خصوص آنانی که در کارِ خرید و فروش بردگان بودند و هر سال می‌بایست یک قربانی شبیه خدایشان پیشکش می‌کردند، بر سرِ سفره‌ی ضیافت گرد می‌آمدند. این بت در آن سرزمین مهم‌ترین و والاترین بُت بود و بنابراین معبد او نیز اعتبار عظیمی داشت.

قربانی‌کردنِ زنان در نقش الهه‌ی مکزیکیِ نمک در ماه ژوئن.

از مراسمِ قربانی کردن زنان در نقش خدایان نمونه‌های دیگری نیز در دست است. در ماه هفتم سال که تقریباً با ماه ژوئیه مصادف بود، ازتک‌ها جشنی به افتخار هوئیکس توسی‌هوتل الهه‌ی نمک به پا می‌کردند. می‌گویند او خواهر خدایان باران بود اما به خاطر نزاع با آنان رانده شده و در آب‌های شور مسکن گزیده بود. او تدبیری از خود بروز داد و استخراج نمک با ظرف و تشت از آب را اختراع کرد، بنابراین همه‌ی صنف نمک‌ساز او را الهه‌ی حامی خود می‌دانست و می‌پرستید. او زرد می‌پوشید و کلاهی پوشیده از پرهای مواجِ سبزرنگ به نشانه‌ی نور سبزفامِ اشعه‌ی رنگین کمانیِ خورشید به سر داشت و بر لباس‌اش نقش‌هایی شبیه امواج دریا دوخته شده بود. گوشواره‌های زرینی به شکل گُل بر گوش داشت و زنگوله‌هایی طلایی در مچ پاهایش جلنگ جلنگ می‌کرد. در یک دست سپر گِردی ملوّن با برگ‌های گیاهی خاص و حاشیه‌ای آراسته با پرهای طوطی و در دست دیگر چوبی درست منتهی به گُرزه‌ای مزین به گُل‌ها و پَرهای دست‌ساختِ کاغذی قرار داشت. ده روز پیش از جشن زنی به نقش الهه درمی‌آمد و لباس و آرایه‌های او را به تن می‌کرد. در این مدت وظیفه‌ی وی راه انداختن رقص‌های جشن بود که در این مورد با شرکت زن‌ها و

دخترانِ نمک‌سازان صورت می‌گرفت. همه از پیر و جوان و کودکان، دایره‌وار، هر کس طنابی در دست، و بر سرشان تاجی از گُلی معطر (Artemisia laciniata) و ترانه‌خوان به رقص و پایکوبی می‌پرداختند. در وسط دایره زنی می‌رقصید که نماینده‌ی الهه بود و با هر حرکتش زنگوله‌های طلایی‌اش به صدا درمی‌آمد و سپر کوچکش برق می‌زد و با چوب‌دستی‌اش وقتِ رقص و آواز را اعلام می‌داشت. در آخرین روز، در شب جشن می‌بایست همه‌ی شب را بدون وقفه تا سپیده‌دم که زمانِ مرگش بود می‌رقصید. پیرزنان در این وظیفه‌ی فرساینده پشتیبانش بودند و همه همراهش دست در دست می‌رقصیدند. همراه او بردگانی نیز که صبح می‌بایست بمیرند می‌رقصیدند. وقتی ساعت موعود فرا می‌رسید او را که هنوز به نقش الهه بود پیشاپیش برده‌های محکوم به سوی پله‌های معبد تلالوک می‌بردند. به نوکِ هرم که می‌رسید، قصابان از اسیران شروع می‌کردند و زن همچنان تماشا می‌کرد. وقتی نوبت‌اش فرا می‌رسید، او را به پشت بر تخته‌سنگ می‌خواباندند و پنج تن مرد نگهش می‌داشتند. و دوتای دیگر با تکه چوبی یا با دندان‌های اره‌ماهی گلویش را سخت می‌فشردند تا نتواند جیغ بزند و کاهن سینه‌اش را با دشنه‌اش می‌شکافت و دست در شکاف می‌کرد و قلبش را می‌کَند و بیرون می‌کشید و در درون کاسه‌ای می‌انداخت. وقتی کار تمام می‌شد، نمک‌سازهایی که شاهد مراسم قربانی بودند برای باده‌گساری و عیاشی به خانه می‌رفتند.

قربانی‌کردنِ زنی در نقش الهه‌ی مکزیکیِ ذرتِ نورسته در حوالیِ نیمه‌ی تابستان.

هم‌چنین، در ماه هشتمِ سال مکزیکی که مصادف با اواخر ماه ژوئن و اوایل ماه ژوئیه است، آزتک‌ها زنی را که تجسم کزیلونن، الهه‌ی ذرت نورسته (کسیلوتل)، بود قربانی می‌کردند.این جشنواره در دهم ماه زمانی که ذرت تقریباً رسیده است و سر زدنِ چوبه‌ی ذرت از جوانه‌های سبز نشان می‌دهد که گیاه در حال دانه بستن است برپا می‌شد. هشت روز پیش از جشن، زن و مرد، آراسته به لباس‌های پر جلوه و جواهرات، در محوطه‌ی معبد که به این مناسبت نورباران بود به رقص و آواز می‌پرداختند. ردیف آتشدان‌های بلند در حاشیه‌ی محوطه می‌سوخت و شعله می‌کشید و مشعل‌داران مشعل‌های بزرگی که با چوب درخت کاج می‌سوخت بر سرِ دست داشتند. بعضی از رقصندگان خود مشعل‌های بزرگی به دست داشتند که در حین رقص شعله می‌کشید و نور می‌افشانْد. رقص از غروب آفتاب آغاز می‌شد و تا حدود ساعت ۹ [شب] طول می‌کشید. هیچ کس جز جنگاورانِ امتحان شده و برجسته حق شرکت در این رقص را نداشت. زن‌ها گیسوان بلند خود را بر پشت و شانه‌ها فرو می‌هشتند تا کلاله‌ی ذرت نیز همان طور بلند و فراوان بروید و به بار آید، زیرا کلاله‌ی ذرت هرچه بیشتر می‌شد دانه‌ی بیشتری به بار می‌آمد. زن و مرد دست در دست یا دست بر کمر یکدیگر داشتند و با نوای طبل در زیر نور آتشدان‌ها و مشعل‌های مشتعل نورافشان پایکوبی می‌کردند. این رقص‌ها بسیار موقر و با نزاکت بود. اگر مردی نشانه‌ای از

عشق‌ورزی به یکی از زنانِ رقصنده بروز می‌داد مورد نفرت و اعتراض جمع قرار می‌گرفت و سخت تنبیه می‌شد و دیگر هرگز اجازه‌ی رقص و آواز در همایش‌های عمومی به او داده نمی‌شد. در شب جشن زنی که قرار بود در نقش الهه‌ی ذرت نورسیده بمیرد، رخت و زیورهای الهه را به تن می‌کرد. نیمه‌ی بالای صورتش را رنگ سرخ و نیمه‌ی زیرین را رنگ زرد می‌زدند تا شاید شبیه رنگ ذرت رسیده باشد. دست‌ها و پاهایش از پرهای سرخ پوشیده بود. تاجی کاغذی آراسته با پَرها بر سر و گردنبندی از جواهرات و طلا بر گردن داشت. بر لباسش اشکال ظریف و جالب دوخته بود؛ کفش‌هایش نوارهای سرخ داشت. در دست چپش سپری گرد و در دست راست چوب‌دستی قرمز داشت. با این هیئت، پیشاپیش سایر زن‌ها در چهار مکان مختلف بخور و عود می‌سوزانْد. بقیه‌ی شب را سر تا سر او و دیگران در جلوِ معبد گزیلونِنِ الهه که آن زن تمثال زنده‌ی او محسوب می‌شد، می‌خواندند و می‌رقصیدند. صبح، بزرگان و اشراف به تنهایی رقص موقری می‌کردند و وانمود می‌کردند که در برابر جوانه‌های ذرت می‌خمند. زن‌ها نیز با آرایه‌ی گُلبندها و تاج گل‌های زرد به تنهایی همراه زن قربانی می‌رقصیدند. بین کاهنان آن که جلاد بود تاج زیبایی از پرها بر پشت داشت. کاهن دیگری پشت سرِ زنِ شوربخت که از پله‌های معبد سینتیوتل بالا می‌رفت، جغجغه‌ای را به صدا درمی‌آورد. زن به رأس هرم که می‌رسید کاهنی او را می‌گرفت و به پشت می‌انداخت و کاهن جلاد سر از تنش جدا می‌کرد و قلبش را از سینه درمی‌آوُرد و توی بشقابی می‌انداخت. وقتی مراسم قربانی به افتخار گزیلونن، الهه‌ی ذرت نورسیده، به پایان می‌رسید مردم مجاز بودند که جوانه‌ی سبز ذرت و نان ذرت بخورند. هیچ کس جرئت نداشت این‌ها را پیش از اجرای مراسم بخورد.

قربانی‌کردنِ زنان در نقش الهه‌ی مکزیکیِ «مادرِ ما» در روز کریسمس.

هم‌چنین در هفدهمین ماه از سالِ مکزیکی که مصادف با اواخر دسامبر و اوایل ژانویه بود، ازتک‌ها زنی را قربانی می‌کردند که تجسمِ هاماتکوتلیِ الهه یاتونان به معنی «مادر ما» بود. جشنواره‌ی او مصادف با روز کریسمس، بیست‌وپنجم دسامبر، بود. تمثال الهه صورتکی دو چهره با دهان‌های گشاد و چشمان ورقلنبیده داشت. زنی که الهه را مجسم می‌کرد لباس سفید می‌پوشید و سندل سفید به پا می‌کرد. روی ردای سفیدش جلیقه‌ای چرمی می‌پوشید که حاشیه‌های تحتانی‌اش ریشه ریشه بود و بر هر یک صدفی کوچک بسته بود. راه که می‌رفت صدف‌ها به هم می‌خورد و صدایی می‌داد که از دور شنیده می‌شد. نیمه‌ی بالای صورتش به رنگ زرد و نیمه‌ی زیر سیاه بود و کلاه گیس به سر داشت. سپرِ گردِ سفیدرنگی به دست داشت که در وسط آن دایره‌ای از پرهای عقاب ساخته بودند و از اطرافش پرهای سفید حواصیل آویخته بود. با این هیئت و به نقش الهه، به تنهایی با نوای موسیقی که پیرمردان می‌نواختند، می‌رقصید و در حال رقص با یادآوری مرگ قریب‌الوقوع خود آه می‌کشید و می‌گریست. سر ظهر یا کمی دیرتر رقص تمام می‌شد و وقتی خورشید

داشت در مغرب فرو می‌نشست نماینده‌ی الهه را به پله‌های معبد می‌بردند تا بر رأس معبد هوئیتزیلوپوچتلی صعود کند. پشت سرش کاهنانی در آرایش همه‌ی خدایان و صورتک بر صورت روان بودند. یکی از آنان لباس و صورتکِ ایلاماتکوتلیِ الهه راکه زنِ قربانی تجسم او نیز بود به تن داشت. به سکوی پر ابهت نوک معبد که می‌رسیدند، زن را به شیوه‌ی همیشگی می‌کشتند، قلبش را درمی‌آوردند و سرش را می‌بریدند. سرِ خون‌چکان را به کاهنی که لباس و صورتکِ الهه را به تن داشت می‌دادند و او در حالی که سر را بالا و پایین تکان می‌داد پیشاپیش همه‌ی کاهنان دیگر در لباس و صورتک‌های سایر خدایان دور سکو به رقص می‌پرداخت. مدتی بعد که رقص به سر می‌رسید کاهن بزرگ علامتی می‌داد و همه از پله‌های معبد به زیر می‌آمدند تا لباس‌ها و صورتک‌ها را در بیاورند و در جای مربوط به خود قرار دهند. روز بعد مردم به تفریح خاصی می‌پرداختند. مردها و پسران جوان برای خود کیسه‌ها یا تورهای پر از کاغذ، گل سعدکوفی یا برگ‌های سبز ذرت فراهم می‌کردند و آن را به صورت رشته‌ای می‌بافتند و هر زن یا دختری راکه در کوچه و خیابان جلوشان سبز می‌شد با آن می‌زدند. گاهی سه چهار پسربچه دختری را در میان می‌گرفتند و آن‌قدر می‌زدندش که فریادش بلند می‌شد. اما بعضی زن‌های زرنگ در این روز چوب‌دستی همراه می‌بردند و با آن در برابر مهاجمان از خود دفاع می‌کردند. طبق مقررات انداختن سنگ یا هر چیز دیگری که فقط به پاها آسیب بزند آزاد بود.

قربانی‌کردنِ زنی در نقش الهی مکزیکیِ مادر خدایان در پایان ماه اوت یا آغاز ماه سپتامبر.

در مراسمی که ذکر شد درباره‌ی زنی که تجسم الهه بود و مردی او را قربانی می‌کرد که خود نیز لباس و صورتک آن الهه را به تن داشت و بلافاصله پس از قربانی کردنِ زن سرِ خون‌چکانِ او را به دست می‌گرفت و می‌رقصید، چه می‌توانیم گفت؟ شاید مقصود از این آیین شگفت‌انگیز نمایش رستاخیزِ الهه‌ی مقتول در وجود کاهنی بود که لباس و صورتک او را می‌پوشید و سرِ بریده‌ی نماینده‌ی کشته‌شده‌اش را در دست تکان می‌داد. اگر چنین باشد، توضیحِ آیینِ دیگر و قساوت‌مندانه‌تری را نیز که مکزیکی‌ها در آن ظاهراً به رستاخیز الوهی توجه داشته‌اند می‌توان از آن استخراج کرد. در این آیینْ زنی را که تجسم الهه بود پوست می‌کندند و مردی پوست خون‌آلود او را می‌پوشید و به جست و خیز و پایکوبی می‌پرداخت تو گویی همان زن مقتول یا بلکه الهه است که دوباره زنده شده است. در ماه یازدهم مکزیکی که با اواخر اوت و اوایل سپتامبر مقارن می‌شود جشنواره‌ای به افتخار الهه‌ای موسوم به مادر خدایان (نیتواینان) یا جده‌ی ما (توسی) یا قلب زمین برگزار و در آن زنی با لباس و آرایه‌های آن الهه قربانی می‌شد. این زنِ برده‌ای بود که صنف پزشکان [جادوگران]، جراحان، خون‌گیران، قابله‌ها و طالع‌بینان که از پرستندگان خاص این الهه بودند برای همین مناسبت می‌خریدند. وقتی زن بیچاره در لباس و هیئت الهه ظاهر می‌شد می‌گویند مردم او را همتای خودِ مادر خدایان می‌نگریستند و چنان او را حرمت می‌نهادند که گویی واقعاً خود

آن الهه‌ی عالی‌مقام است. هشت روز آرام در چهار صف می‌رقصیدند، البته اگر بتوان مراسمی را که در آن رقاصان به ندرت پا و بدن را تکان می‌دادند و فقط به جنباندن دست‌ها کفایت می‌کردند، رقص نامید. رقاصان شاخه‌های پر شکوفه را در دست همراه با صدای طبل می‌جنباندند و چندان ادامه می‌دادند که خورشید غروب می‌کرد. در این حین هیچ کس حق حرف زدن نداشت فقط چند جوان سرزنده با حرکت لب‌ها صدای رپ‌رپه‌ی طبل درمی‌آوردند. وقتی رقص تمام می‌شد، زنانِ درمانگر، پیر و جوان، به دو دسته می‌شدند و در مقابل زنی که نقش مادر خدایان را ایفا می‌کرد به نزاع ساختگی می‌پرداختند. این کار برای آن بود که توجه او را منحرف کنند و نگذارند غمگین و افسرده شود و اشک بریزد، زیاد اشک ریختن او بدیمن بود و خبر از مرگ مردان در جنگ و زنان در بستر زایمان می‌داد. جنگ زن‌ها عبارت بود از انداختن گلوله‌ی خزه و جلبک، برگ و بوته یا گُل به همدیگر، و زنی که نقش الهه را داشت رهبری یکی از دسته‌ها را در حمله به عهده می‌گرفت. این جنگ‌های تقلیدی چهار روز طول می‌کشید.

وداع در بازار.

پس از آن، زنی را که باید کشته می‌شد به بازار می‌بردند تا وداع کند و او برای این کار به هر جا که می‌رفت آرد ذرت می‌پاشید. سپس کاهنان او را به بنایی در نزدیکی معبد می‌بردند که محل قربان شدن وی بود. او را تا جایی که ممکن بود از سرنوشت خودش بی‌خبر نگه می‌داشتند، زنان درمانگر و قابله‌ها با او که روبرو می‌شدند می‌گفتند «افسرده نباش، عزیزجان امشب با سلطان می‌خوابی؛ پس شادمان باش.» سپس زیورهای الهه را بر او می‌پوشاندند و نیمه‌شب به معبدی می‌بردند که باید کشته می‌شد. در طول راه سخنی رد و بدل نمی‌شد، صدا از کسی برنمی‌آمد. به رأس معبد که می‌رسیدند کاهنی او را بر پشت می‌گرفت و دیگری چست و چالاک سر از تنش جدا می‌کرد. بدن را که هنوز گرم بود پوست می‌کندند و مرد درشت جوانی پوست خون‌آلود را به تن می‌کرد و به نوبه‌ی خود تمثال زنده‌ی الهه می‌شد. یکی از ران‌های زن را جداگانه پوست می‌کندند و پوست را به معبد دیگر می‌بردند و مرد جوانی آن را مثل صورتکی بر چهره می‌کشید و به نقش سینتی اوتل الهه‌ی ذرتْ دخترِ مادر خدایان درمی‌آمد. در این اثنا جوان دیگر که بقیه‌ی پوست را به تن کرده بود شتابان از پله‌های معبد پایین می‌رفت و اعیان و جنگاوران بافه‌های علف در درست پیشاپیش او می‌شتافتند، اما هرازگاهی برمی‌گشتند و او را نگاه می‌کردند و بر سپرهاشان می‌کوفتند گویی از او می‌خواهند که بیاید و او همچنان به دنبال‌شان روان بود و هر کس که این تعقیب و گریز را می‌دید از ترس می‌لرزید. به پای معبدِ هوئیتزیلوپوچتلی که می‌رسیدند، مردی که پوست زنِ مقتول را پوشیده بود و نقش مادر خدایان را ایفا می‌کرد دست‌ها را بالا می‌برد و چون صلیبی در برابر تمثال خدا می‌ایستاد. این عمل را چهار بار تکرار می‌کرد. سپس به مردی که نقشِ سینتی اوتل الهه‌ی ذرت را بازی می‌کرد ملحق می‌شد

پوستِ زنِ قربانی شده را می‌کندند و مردی آن را به تن می‌کرد و تجسم الهه می‌شد.

و هردو آهسته به معبد مادر خدایان که زن در آن قربانی شده بود می‌رفتند. همه‌ی این اَعمال در شب رخ می‌داد. صبح روز بعد، سپیده‌دمان، مردی که تجسم مادر خدایان بود بر بلندترین نقطه‌ی معبد جا می‌گرفت و بر او لباس‌ها و زینت‌ها و آرایه‌های الهه را می‌پوشاندند و تاج پر شکوهی بر سرش می‌نهادند. سپس اسیران در برابرش صف می‌بستند و او با همان هیئت چهارتن از آن‌ها را به دست خود می‌کشت و بقیه را می‌گذاشت تا کاهنانِ دیگر سلاخی کنند. آن‌گاه انواع مراسم و رقص‌ها اجرا می‌شد. از جمله خونِ قربانی‌ها را در پیاله‌ای می‌ریختند و پیش مردی که تجسم مادر خدایان بود می‌نهادند. او انگشت بر کاسه‌ی خون می‌کرد و به دهان می‌بُرد و می‌مکید و سپس سر خم می‌کرد و ناله‌ای اندوهناک سرمی‌داد که بومیان معتقد بودند خود زمین است که تکان می‌خورد و می‌لرزد و هر کس که آن را می‌شنید نیز چنین می‌کرد، سرانجام پوستِ زنِ مقتول و پوستِ ران او را می‌بردند و جداگانه در دو برج می‌نهادند که هر یک در مرز سرزمین دشمن قرار داشت.

انتخابِ دختر جوانی به عنوان تجسم چیکومکوهوتَلِ الهه‌ی ذرت.

می‌گویند این جشنواره‌ی جالب توجه به افتخار مادر خدایان درست پس از جشنواره‌ی مشابهی به افتخار چیکومکوهوتل الهه‌ی ذرت برگزار می‌شد. تمثال این الهه از چوب بود و الهه را در هیئت دختری حدود دوازده سال نشان می‌داد که لباس زنانه‌ای به رنگ‌های شاد به تن داشت. بر سرش تاجی مقوایی قرار داشت و موهای بلندش روی دوش‌هایش ریخته بود، گوشواره‌های زرین به‌گوش داشت و گردنبندی از چوب‌های زرین ذرت بر رشته‌ای آبی‌رنگ به‌گردن آویخته بود و در دستش شبیه چوب ذرت را گرفته بود که از پر درست شده و آب طلا خورده بود. جشنواره‌ی او که در سراسر آن سرزمین با شکوه بسیار در پانزدهم سپتامبر برگزار می‌شد بعد از ایام هفت روزه‌ی پرهیز رخ می‌داد و در آن ایام پیر و جوان، مریض و تندرست، جز غذایی اندک و نان خشک نمی‌خوردند و جز آب نمی‌نوشیدند و از روی توبه و ریاضت خون از گوش‌های خود می‌ریختند، خونی را که به دست می‌آمد در ظرف‌هایی جمع می‌کردند و نگه می‌داشتند تا خشک شود و جرم ببندد. روز پیش از جشن مردم تا بیخ گلو می‌خوردند و می‌آشامیدند و زنی را متبرک می‌کردند تا به نقش آتلا تاتونان، الهه‌ی جذامیان، درآید و لباس و آرایه‌های متناسب بر او می‌پوشاندند. وقتی دوره‌ی پرهیز به سرمی‌رسید، کاهن اعظمِ معبد تلالوک آن زن را به شیوه‌ی معمول قربانی می‌کرد و قلبش را درمی‌آورد و چون پیشکشی به سوی خورشید می‌گرفت. بدن او را با همه‌ی زینت‌ها و آرایه‌هایی که داشت در چاه یا سردابه‌ای در معبد می‌انداختند و همراه آن همه‌ی کاسه بشقاب‌هایی را که مردم در این مدت در آن غذا خورده بودند و همه‌ی رختخواب‌ها و تشک‌هایی را که بر آن نشسته و خوابیده بودند دور می‌انداختند که به قول مورخ گویی آلوده به‌گندِ جذام بوده باشند. و سپس جشنواره‌ی چیکومکوهاتل شروع می‌شد که شرح آن در اوایل این فصل ذکر شد.

گزیپ خدای پوست‌کنده و جشنواره‌ی مکزیکیِ پوست کندنِ انسان‌ها.

تفسیر ما را از رسم پوست کندنِ انسان‌ها در مکزیک و روا دانستن یا ملزم ساختن دیگران به این که با پوست قربانیان در ملأ عام ظاهر شوند شاید جشنواره‌ای تأیید می‌کند که این رسمِ شگفت در آنْ در مقیاس وسیعی صورت می‌گرفت و نام جشنواره نیز جشن پوست کَندن از انسان (تلاکاکسی‌پیوالیزتلی) بوده است. جشن در ماه دوم سال آزتک آغاز می‌شد که مصادف با اواخر فوریه و اوایل مارس است. تاریخ دقیق جشنواره به گفته‌ی وقایع‌نویس مؤمنی بیستم مارس بود زیرا او بی‌پرده‌پوشی اشاره می‌کند که این مراسم خونین فقط یک روز دیرتر از جشنی که کلیسای مقدس به نام قدیس ژوزف خجسته می‌گیرد اجرا می‌شد. خدایی که آزتک‌ها به این شیوه‌ی شگفت می‌پرستیدند گزیپ، «پوست‌کنده»، یا توتک «سرور ما»، نام داشت. در این مراسم هم‌چنین نام مهیب یووالائوان «آن که شب‌هنگام می‌نوشد»، به او می‌دادند. تمثال او از سنگ بود و انسانی را نشان می‌داد که دهانش باز بود گویی در حال سخن گفتن است. یک طرفِ بدنش زردرنگ و طرف دیگرش خرمایی‌رنگ بود و پوست انسانی دیگر را بر روی پوست خود پوشیده بود و دست‌های قربانیِ پوست‌کنده از مچ دست‌هایش آویخته بود. بر سرش کلاهی الوان قرار داشت و نیم‌تنه‌ای سبزرنگ پوشیده بود که تا زانوانش می‌رسید و رشته‌هایی از صدف‌های کوچک از آن آویزان بود. در دو دست جغجغه‌ای مثل گرزه‌ی خشخاش با دانه‌های تویش گرفته بود و بر بازوی چپ‌اش سپری زردرنگ با حاشیه‌ی قرمزرنگ قرار داشت. مکزیکی‌ها در جشنواره‌ی او همه‌ی زندانیانی را که در جنگ اسیر کرده بودند اعم از مرد و زن و کودک می‌کشتند. تعداد قربانیان بسیار زیاد بود. یک مورخ اسپانیاییِ قرن شانزدهم برآورد کرده است که در مکزیک تعداد افرادی که معمولاً در محراب‌ها قربانی می‌شدند خیلی زیادتر از آن‌هایی بود که به مرگ طبیعی می‌مُردند. همه‌ی کسانی را که برای گزیپ «خدای پوست‌کنده» قربانی می‌شدند نیز پوست می‌کندند و کسانی که نذری کرده بودند پوست قربانیان را به تن می‌کردند و مدت بیست روز به این صورت در ملأ عام ظاهر می‌شدند و همه جا مورد تفقد و استقبال قرار می‌گرفتند و به عنوان تمثال زنده‌ی خدا حرمت می‌دیدند. چهل روز پیش از جشن، به گفته‌ی دورانِ مورخ، مردی را انتخاب می‌کردند تا تجسم خدا باشد و لباس و آرایه‌های خدا را به تنش می‌کردند و به میان مردمش می‌بردند و در این مدت چنان مورد احترام بود که گویی حقیقتاً همانی است که نقش‌اش را بازی می‌کند. علاوه بر این، کاهنان هر بخش از پایتخت نیز چنین مراسمی انجام می‌دادند، آن‌ها نیز برای خود معبد داشتند و افرادی را برای تجسم بخشیدن به خدا برمی‌گزیدند که به همان ترتیب مدت چهل روز مورد احترام و پرستش اهالی بخش‌ها بودند.

افتضاحِ انسانی.

در روز جشن این خدایان فانی و سایر زندانیان، به استثنای تعدادی که برای مراسم دیگر ذخیره شده بودند، به شیوه‌ی معمول کشته می‌شدند. محل کشتار همان سکوی واقع در

رأسِ معبدِ خدا هوئیتزیلوپوچتلی بود. بعضی از قربانیان بیچاره وقتی به پای پله‌ها می‌رسیدند ضعف می‌کردند و بنابراین آن‌ها را از موهای سرشان می‌گرفتند و همه‌ی آن راه‌پله‌های طولانی را تا بالا کشان کشان می‌بردند. به رأس معبد که می‌رسیدند، یکی یکی روی سنگ قربانگاه به دست کاهن اعظم کشته می‌شدند و او سینه‌شان را می‌شکافت، قلبشان را درمی‌آورد و رو به خورشید می‌گرفت تا آن گوی عظیم نورانی را با این اندام‌های خون‌چکان نیرو دهد. سپس تنه‌ی لاشه‌ها را از آن بالا به زیر پله‌ها می‌غلتاندند. آن پایین کاهنان دیگری یا بلکه قصابان لاشه‌ها، آن‌ها را تحویل می‌گرفتند و با مهارت خاصی که نتیجه‌ی تکرار بود پوست را از زیر گردن تا پاشنه‌ی پا می‌شکافتند و پوست را سالم و یک‌پارچه، عین پوست گوسفند، درمی‌آوردند. لاشه‌ی پوست‌کنده را سپس به صاحب آن، یعنی کسی که زندانی را در جنگ اسیر کرده بود می‌دادند. او لاشه را به خانه می‌بُرد و تکه تکه می‌کرد. یکی از ران‌ها را برای شاه می‌فرستاد و دیگری به دوستان پیشکش می‌کرد یا از آنان دعوت می‌کرد تا به خانه‌اش بیایند و با لاشه ضیافتی سازند. پوست قربانی‌ها نیز از آنِ دستگیرکنندگان آن‌ها بود و می‌توانستند آن را به کسانی که نذر داشتند بیست روز پوست قربانی به تن کنند کرایه دهند. این گونه افراد را که پوست قربانیان را می‌پوشیدند، به نام گزیپ یا توتکِ خدا، گزیکسی‌پم یا توتوتکتین می‌نامیدند، زیرا تمثال زنده‌ی آن خدا محسوب می‌شدند و لباس او را به تن داشتند. بین این مؤمنان که خود را مقید به اجرای این آیین می‌کردند کسانی بودند که به بیماری‌های پوستیِ نفرت‌انگیزی چون آبله، دمل چرکی جرب مبتلا می‌شدند. در این بین ولگردان هرزه‌ای هم پیدا می‌شدند که از فرط میگساری تقریباً کور شده بودند و به امید به دست آوردن مجدد بینایی خود یک ماه این پوشش نفرت‌انگیز را به تن می‌کردند. این افراد با این وضع توی آبادی به درِ خانه‌ها می‌رفتند، به هر جایی وارد می‌شدند و به نام و لطف خدا تقاضای صدقه می‌کردند. این راهبان دوره‌گرد را هنگام ورود به هر خانه بر تلی از برگ می‌نشاندند، بافه‌ای از ذرت و گلبندی بر گردنش می‌انداختند و شراب و نان شیرینی‌اش می‌دادند. وقتی مادری یکی از این دریوزه‌های پلشت اما مقدس را در کوچه و خیابان می‌دید، بچه در بغل به سویش می‌دوید و بچه‌اش را در آغوش او قرار می‌داد تا متبرک شود و او بی‌مضایقه چنین می‌کرد و در عوض مادرِ شاکر و شادمان صدقه‌اش می‌داد. عایدیِ این راهبانِ دریوزه در ضمن دوره‌گردی‌شان گاه بسیار زیاد بود زیرا توانگران با سخاوت و دست و دلبازی به آن‌ها پاداش می‌دادند. به هر صورت آن‌ها بخشی از عایدات‌شان را به صاحبان پوست‌ها می‌دادند و آنان به این ترتیب از محل اجاره دادن این داراییِ گرانبها سود می‌بردند. هر شب پوشنده‌های این پوست‌ها آن را در معبد می‌نهادند و صبح روز بعد دوباره می‌پوشیدند و به دوره‌گردی می‌پرداختند. در پایان بیست روز پوست خشک و چروک و سخت می‌شد و چنان بوی تعفنی می‌داد که هر کس از کنار

گدایان مقدسی که پوست انسان‌های قربانی را به تن داشتند.

این گدایان مقدس می‌گذشت دماغش را می‌گرفت. وقتی زمان خلاصی از قید این عذاب فرا می‌رسید نذرکنندگان، دسته‌جمعی، پوست‌های فاسد در بر که بوی لاشه‌ی سگ می‌داد، با ابهت به سوی معبدِ یوپیکو راه می‌افتادند و آنجا پوست‌ها را از تن درمی‌آوردند و در تغار یا خمره‌ای فرو می‌کردند، سپس خود را می‌شستند و پلشتی از خود می‌ستردند. دوستان‌شان بدن برهنه‌ی آنان را می‌مالیدند تا چربی و روغن تنِ انسانی که بر تنشان ماسیده بودند زایل گردد. سرانجام، پوست‌ها را با حرمت در سردابه معبد دفن می‌کردند. مراسم تدفین با سرودخوانی، و با شرکت مردم برگزار می‌شد و با پایان یافتن مراسم یکی از بزرگان موعظه‌ای خطاب به جماعت ایراد می‌کرد و با فصاحت تمام ضعف و ناتوانی بشر و ناچیز بودن حیات را یادآور می‌شد و شنوندگان را به زندگی آرام و معتدل، به احترام و فروتنی، به اطاعت و تواضع، به مهربانی و مددکاری به فقرا و بیگانگان سفارش می‌کرد. آنان را از گناه، دزدی، زن‌بارگی، زنا و طمعکاری برحذر می‌داشت و برانگیخته از شور موعظه‌ی خویش با هیجان وافری شنوندگان را پند می‌داد و از آنان می‌خواست و التماس می‌کرد که به نیکی و خیر بگرایند و شر و بدی فرو گذارند و تصویر مهیبی از شرارت‌ها و مصیبت‌هایی که هم‌اکنون و بعد از آن بر گناهکاران نازل می‌شد عرضه می‌کرد و دورنمای رنگینی از سعادت و نجات که در انتظار درستکاران بود و پاداشی که در جهان پسین از خدایان می‌گرفتند ارائه می‌داد.

خدایانِ گوناگونِ مکزیکی را انسان‌هایی مجسم می‌کردند که پوستِ انسان‌های قربانی را به تن داشتند.

در حالی که اغلب پوشندگانِ پوست قربانیان ظاهراً تجسم گزیپ خدای پوست‌کنده بودند و نامشان نیز به همین سبب گزیپم بود، افراد دیگری به هیئت سایر خدایان مکزیکیِ مانند هوئیتزیلوپوچتلی و کوئتزالکوتل درمی‌آمدند و نام آنان را بر خود می‌نهادند که نام مراسم آن نتکوتوکوئیلیزتلی به معنیِ «خدا وانمود کردنِ خود» بود. جزو خدایانی که بدین‌گونه مجسم می‌شدند توتک بود. نماینده‌ی او روی پوستِ قربانیِ پوست‌کنده‌ای، همه‌ی لباس‌ها و آرایه‌های خدا را به تن می‌کرد. بر سرش کلاه غریبی مزین به پرهای پُر پشت قرار داشت. از بینی‌اش هلالی زرین آویخته بود و گوشواره‌های طلا به گوش و گردنبندی از طلای کوبیده به گردن انداخته بود. کفش‌های قرمزرنگ آراسته با پَر بلدرچین به پا داشت. نیم‌تنه‌ای آراسته با انواع پرها پوشیده بود و در پشت‌اش سه پرچم کاغذی در اهتزاز بود. در دست چپ سپری زرین داشت و در دست راست جغجغه‌ای که هنگام راه رفتن تکان می‌داد و به صدا درمی‌آورد و در عینِ رقصی شکوهمند گام برمی‌داشت. برای این انسانْ خدا جایگاه‌هایی معین می‌شد و چون می‌نشست برایش خمیری از آرد نپخته‌ی ذرت و نیز انبوهی ذرت درسته می‌آوردند و نوبرانه‌ی میوه‌ها و نخستین گل‌های فصل نیز به او پیشکش می‌شد.

در هجدهمین و آخرین ماهِ سال مکزیکی که با ژانویه مصادف بود، مکزیکی‌ها

انسان‌ها را به عنوان تمثال خدای آتش زنده زنده کباب می‌کردند.

جشنواره‌ای به افتخار خدای آتش برگزار می‌کردند، هر چهار سال جشنواره در سطحی وسیع برگزار می‌شد و تعداد انبوهی مرد و زن، زن و شوهر با آرایشِ خدای آتش و به عنوان تمثال‌های زنده‌ی او قربانی می‌شدند. دست و پا بسته آن‌ها را زنده در درون کوره‌ی بزرگی می‌انداختند و پس از آن که کمی در آتش برشته می‌شدند پیش از آن که بمیرند از توی آتش درمی‌آوردند تا کاهن قلب‌شان را به شیوه‌ی معمول از بدن‌های بریان‌شده و تاول‌زده‌ای که هنوز به خود می‌پیچیدند بیرون کشد. مقصود از این قربانی احتمالاً نیرومند نگه داشتن خدای آتش بود وگرنه زوال می‌یافت و حتی از فرط فرسودگی فرو می‌مُرد و مردمان از فواید ارزشمندش محروم می‌شدند. هدف عمده غذا دادن به آتش با زنان و مردانِ زنده بود که گویی نیروی تازه‌ای به رگ‌های خدای آتش و شاید همسرش نیز، تزریق می‌کرد. اما این قربانی‌ها را پیش از مرگ می‌بایست از درون آتش بیرون آورد زیرا بدیهی است که اگر در آتش می‌مردند قربانی تأثیری نمی‌داشت و خدای آتش که قربانی‌ها تجسم آن بودند نیز فرو می‌مُرد. به همین دلیل قلب آن‌ها را وقتی هنوز جان در بدنشان بود می‌بایست درمی‌آوردند. قلبِ انسان‌هایی که در آتش سوخته و زغال شده بودند چه فایده‌ای برای خدای آتش داشت؟

زن‌ها را به نام خدای آتش پوست می‌کندند و مردانی که تجسم خدایان بودند، پوست‌شان را به تن می‌کردند.

شیوه‌ی معمولیِ قربانی کردنِ انسان‌های نماینده‌ی خدای آتش هر چهار سال یک بار چنین بود. اما در کائوتیتلان، شهری در چهار فرسنگیِ شهر مکزیکو، مراسم فرق می‌کرد. در شب جشن دو زن را در محرابِ معبد سر می‌بریدند و سپس درسته پوست می‌کندند و استخوان‌های ران را بیرون می‌آوردند. صبح فردا دو مردِ بلندپایه پوست‌ها را از جمله پوستِ صورت زن‌ها را می‌پوشیدند و با این هیئت و با استخوان ران‌های قربانیان در دست، غران و خروشان چون حیوانات وحشی، از پله‌های معبد فرو می‌آمدند. انبوه مردم که به تماشا ایستاده بودند وقتی آن دو مرد را می‌دیدند که با پوست‌های خونین بر تن و استخوان‌های ران به دست از پله‌ها فرود می‌آیند و همچون ددان می‌غرند از ترس سرشار می‌شدند و می‌گفتند «اینک خدایان مایند که می‌آیند!» به پای پله‌ها که می‌رسیدند، این انسانْ خدایان رقصی آغاز می‌کردند که تا پایانِ روز ادامه می‌یافت و پوست‌های خونین را تا پایان جشن از تن به درنمی‌آوردند.

مجسم‌کردن خدا به وسیله‌ی مردی با پوستِ انسانی قربانی در بر، شاید برای نمایش و تضمین رستاخیز ایزدی است.

تأییدی بر این نظریه را که رسمِ پوشیدنِ پوستِ مرد یا زنِ پوست‌کنده‌ای که تجسّم خدایی در آن هیئت بود به منظور نمایش رستاخیز همان خدا صورت می‌گرفت، در وجود گروهی از مردم می‌یابیم که نذر می‌کردند پوست قربانیان به تن کنند و آن را نمایش دهند. اینان، چنان که دیدیم، به ویژه مردان بودند که بیماری‌های پوستی و امراض چشم داشتند و آن طور که می‌گویند، امیدوار بودند با پوشیدن پوست شفا یابند. راهب پیری که این آداب را ثبت کرده است به خونسردی می‌افزاید که بعضی بهبود می‌یافتند و بعضی نمی‌یافتند.

فکر رستاخیز مردگان از مشاهده‌ی پوست انداختنِ ماران و سایر جانوران پدید می‌آید.

می‌توان گمان برد که آن‌ها با به تن کردنِ پوستِ مردانی که در نقش خدایان ظاهر شده بودند انتظار داشتند پوست قدیم بیمار خود را فرو اندازند و پوست تازه‌ی سالم چون پوست خدایان درآورند. این را در بعضی از حیوانات مثل مار و آفتاب‌پرست دیده بودند، که به نظر می‌رسد با انداختن پوست و آوردن پوست نوجوانی از سر می‌گیرند. این را که بسیاری از وحشیان متوجه این تحول و استحاله در دنیای حیوانات بوده‌اند می‌توان از قصه‌هایی که آنان در مورد منشأ مرگ در میان آدمیان می‌گویند دریافت. برای مثال، آراواک‌های گینه‌ی بریتانیا می‌گویند انسان را موجود نیکی که خودْ کورورومانی می‌نامند آفرید. زمانی این خالق نیک‌نهاد به زمین آمد تا از حال و روز مخلوق خود سراغی بگیرد. اما آدمیان چنان ناسپاس بودند که خواستند خالق خود را بکُشند. از این رو او موهبت فناناپذیری را از آنان بازگرفت و آن را به حیواناتی مثل مار و آفتاب‌پرست و سوسک داد که پوست می‌اندازند. هم‌چنین تاماناچیرها، از بومیان اورینوکو، می‌گویند که خالق از روی لطف و رحمت می‌خواست انسان را بی‌مرگ سازد و به او یاد دهد که پوست بیندازد. می‌خواست بگوید که با این عملْ آن‌ها مثل مار و خزوک عمر دوباره می‌یابند، اما پیرزنی در برابر این بشارت عظیم چنان ناباوری از خود نشان داد که خالق در حال خشم نظرش را تغییر داد و قاطعانه گفت «تو خواهی مُرد.»

به تصور وحشیان اگر انسان می‌توانست چون مار و خرچنگ پوست بیندازد بی‌مرگ می‌شد.

در آنام می‌گویند که نگوک هوانگ پیکی از آسمان فرستاد تا به انسان‌ها اطلاع دهد که چون پیر شدند می‌توانند پوست بیندازند و زندگی از سر گیرند، اما ماران چون پیر شدند باید بمیرند. بدبختانه پیام به عکس انتقال یافت و بنابراین انسان پوست نمی‌اندازد و فناپذیر است. در حالی که ماران پوست قدیم خود را می‌اندازند و عمر دوباره می‌یابند. به نظر بومیانِ نیاس مأموری که قرار بود آخرین دستکاری‌ها را در مورد انسان صورت دهد روزه‌اش را به جای آن که با خرچنگ‌های آبی باز کند با موز گشود. اگر خرچنگ آبی می‌خورد انسان نیز مثل خرچنگ‌ها پوست می‌انداخت و چون آن‌ها هرگز نمی‌مُرد. اما مارها که عاقل‌تر از انسان‌اند خرچنگ را خوردند و برای همین آن‌ها نیز فناناپذیرند. و داستان‌هایی از این نوع در میان قبایل ملانزی رایج است. بومیان شبه‌جزیره‌ی غزال در بریتانیای نو درباره‌ی منشأ مرگ داستانی بسیار شبیه قصه‌ی مردم آنام نقل می‌کنند. آن‌ها معتقدند که روح نیک دوستدار آدمیان بود و می‌خواست آنان را فناناپذیر سازد اما از ماران نفرت داشت و می‌خواست نابودشان کند. پس برادرش را با این پیام شادی‌بخش پیش انسان‌ها فرستاد که «برو به نزد آدمیان و راز بی‌مرگی را به آنان بیاموز. بگو هر سال پوست بیندازند تا از مرگ در امان باشند، زیرا به این وسیله حیات‌شان دائماً تجدید می‌شود. اما به ماران نگو که از این پس باید بمیرند.» اما پیام‌گذار از روی بی‌دقتی یا به خیانت، پیام را به عکس اجرا کرد، و از این رو چنان که همه می‌دانیم اکنون آدمیان می‌میرند و ماران با

هر سال پوست انداختن همیشه زنده‌اند. هم‌چنین اگر به روایات مربوط به جزیره‌نشینانِ بنکس و نیوهبرید اعتماد کنیم زمانی بود که آدمیان واقعاً پوست می‌انداختند و جوانی از سر می‌گرفتند. سرنوشتِ شومِ فناناپذیری را پیرزنی سبب شد. او برای جلب رضایت کودکی که با دیدن او در پوست تازه و جدیدش جیغ می‌کشید، بدبختانه پوست قدیم‌اش را مجدداً پوشید. گالاهای آفریقای غربی می‌گویند که خدا پرنده‌ای فرستاد تا به آدمیان خبر دهد که نخواهند مُرد اما چون پیر شدند باید پوست بیندازند و دوباره جوان شوند. اما پرنده از روی نادانی یا بدخواهی پیام را به جای آدمیان به ماران داد و برای همین از آن پس آدمیان می‌میرند و ماران فناناپذیرند. خدا به سزای این نافرمانی او را مجازات کرد و چنان به عذابش افکند که تا امروز از آن در رنج است و همواره روی درخت‌ها می‌نشیند و از درد می‌نالد.

بنابراین مکزیکی‌ها ظاهراً فکر می‌کردند که با به تن کردن پوست دیگران می‌توانند پوست خود را تازه سازند.

به این ترتیب به نظر می‌رسد که بعضی مردمان نه‌تنها استحاله‌ی شگفتی را که خاص بعضی جانوران بود انجام می‌دادند بلکه فکر می‌کردند به این وسیله جانوران جوان‌تر می‌شوند و همیشه زنده می‌مانند. با این ملاحظات و تصورات فقط یک گام ساده تا این نتیجه باقی است که انسان نیز می‌تواند زندگیش را تجدید کند و دائمی سازد و فقط کافی است که مثل جانوران پوست بیندازد. مکزیکی‌ها ظاهراً برای رسیدن به این هدف بوده است که انسان‌ها را پوست می‌کَندند و پوست خونین را مثل لباس می‌پوشیدند. بیماران مبتلا به بیماری‌های پوستی امیدوار بودند به این وسیله پوست‌شان نو و سالم شود و کاهنان به این وسیله می‌کوشیدند نه‌تنها خدایانی را زنده کنند که قبلاً آنان را در وجود نمایندگان‌شان کشته بودند بلکه نیروی جوانی را نیز مجدداً به تن زوال‌یافته و ناتوان‌شان برگردانند.

نتیجه‌ی کلی: رسم کشتنِ انسان‌ها در نقشِ خدایان در بسیاری از نقاط جهان رایج بوده است.

این آیین‌های مکزیکی که در صفحات پیشین شرح دادیم نشان می‌دهند که قربانی کردن انسان، از آن گونه که به نظر من در آریسیا شایع بوده است، در واقع در میان کسانی نیز متداول بوده است که در آن دوره‌ای که باید منشأ کهانت معبد آریسیا بوده باشد سطح فرهنگ‌شان اگر نه بسیار بالاتر، احتمالاً فروتر از فرهنگ اقوام ایتالیایی نبود. شواهد مثبت و انکارناپذیری از رواج این‌گونه قربانی‌ها در بخشی از جهان، عقلاً احتمال رواج آن را در مناطقی که درباره‌شان شواهد و اسناد کافی و موثق از این لحاظ وجود ندارد تقویت تواند کرد. روی هم رفته، واقعیاتی را که از نظر گذراندیم ظاهراً نشان می‌دهد که رسمِ کشتن انسان‌هایی که خدا انگاشته می‌شدند در بسیاری از نقاط جهان متداول بوده است. اما برای خاتمه دادن به بحث ظاهراً مطلوب است که ثابت کنیم رسمِ کشتنِ انسانی که نماینده‌ی خدایی بود، در ایتالیای باستان در جای دیگری جز جنگل آریسیا نیز شناخته و معمول بود. اکنون می‌خواهم دلایلی برای این اقامه کنم.

فصل ۴

ساتورنالیا (جشن کیوان)

۱

بی‌بندوباری‌های سالیانه.

در صفحات پیشین دیدیم که بسیاری از مردمان هر سال دوره‌ای را به بی‌بند و باری می‌گذرانند که در ضمن آن قید و بند معمولِ قاعده و قانون و اخلاق را کنار می‌گذارند و همگان خود را به خوشی و سرمستیِ بی‌حد و حصر می‌سپارند و شهواتِ نهان مفرّی برای بروز می‌یابد که در زندگی متین و موقرانه‌ی روزمره هرگز ممکن نیست. این‌گونه طغیان نیروهای در بندِ نهاد انسانی که غالباً به عیاشی‌های لگام گسیخته‌ی شهوت و جنایت راه می‌بَرَد، معمولاً در آخر سال رخ می‌دهد و، چنان که در موردی اشاره کرده‌ام، اغلب با یکی از فصول کشاورزی به ویژه با هنگام بذرافشانی یا درو همراه است. امروزه، از میان این دورانِ بی‌بند و باری، ساتورنالیا شناخته‌تر از همه است، که در زبان‌های نوین نامش را به همه‌ی این گونه مراسم داده است. این جشنواره‌ی مشهور در دسامبر، آخرین ماهِ سال رُمی، برگزار می‌شد و به اعتقاد عامّه گرامی‌داشتِ فرمانروایی پر سرورِ کیوان، خدای بذرافشانی و دامداری، بود که مدت‌ها پیش در روی زمین به عنوان پادشاه عادل و نیکوکار ایتالیا زیسته و کوه‌نشینانِ وحشی و پراکنده را گرد هم آورده، به آن‌ها کشاورزی آموخته، برایشان قانون آورده و با صلح و آرامش حکومت کرده بود. سلطنت او به عصر طلایی شهره بود: زمین بار فراوان می‌داد: بانگِ جنگ و ستیزی جهان شادمان را برنمی‌آشفت: حرص مال‌اندوزی چون زهری در خون روستاییانِ سخت‌کوش و راضی کارگر نمی‌شد. از بردگی و مالکیت خصوصی خبری نبود: مردم در همه چیز مشترک بودند. سرانجام، خدای خوب، شاه مهربان، ناگهان ناپدید شد اما یادش تا اعصارِ دوردست در خاطره‌ها ماند، معبدها به افتخارش برپا شد و کوه‌ها و بلندی‌های بسیاری در ایتالیا نام او را گرفتند. یاد روشن سلطنت او را اما سایه‌ای تاریک می‌کرد: می‌گویند محراب‌های او به خون انسان‌های قربانی آلوده شده بود و عصر سعادت بعدها جا به پیکره‌ها داد※. از این جنبه‌ی تاریکِ دینِ این خدا در نوشته‌هایی که نویسندگان باستان از ساتورنالیا به جای گذاشته‌اند اثری

ساتورنالیای رُمی.

نیست یا بسیار اندک است. عیش و نوش و خوشگذرانی و انواع لذت‌جویی‌های دیوانه‌وار ظاهراً مشخصه‌ی ویژه‌ی این کارناوال باستان است که به مدت هفت روز در خیابان‌ها و میدان‌های عمومی و خانه‌های رُم باستان از هفدهم تا بیست‌وسوم دسامبر جریان داشت.

در ساتورنالیا آزادی بی‌حدّ به بردگان می‌دادند.

اما هیچ مشخصه‌ی کارناوال چشمگیرتر و هیچ چیز آن برای خود مردمان باستان مؤثرتر از آزادی بی‌حدی نبود که در این موقع به بردگان داده می‌شد. فرق بین طبقات آزاد و پست موقتاً از بین می‌رفت. برده می‌توانست به اربابش پرخاش کند. مانند بزرگان مست شود، سر میز پهلوی آنان بنشیند و به خاطر رفتارش، که در موقع دیگر شایسته‌ی تازیانه، زندان و مرگ بود هیچ سرزنشی متوجه او نبود. نه، حتی بیش از این. اربابان عملاً جای خود را بردگان‌شان می‌دادند و در سر میز خدمت آنان را می‌کردند و مادام که خوردن و نوشیدن برده به سر نیامده و سفره‌ی غذا برچیده نشده بود ارباب دست به غذا نمی‌برد. وارونه شدنِ مراتب به آن حد می‌رسید که هر خانه‌ای موقتاً به صورت یک جمهوری تقلیدی درمی‌آمد که مناصب عالی را بردگان داشتند و هم آنان فرمان می‌راندند و قانون وضع می‌کردند و گویی از همه‌ی اختیارات کنسولی، قضایی و کشوری برخوردار بودند. شبیه این انتقال قدرت به بردگان در ساتورنالیا، شاه ساختگی، بود که در این فصل بر سرِ آن بین آزادگان قرعه‌کشی می‌شد. کسی که قرعه به نامش اصابت می‌کرد شاه می‌شد و فرمان‌هایی خنده‌آور و تفریحی برای رعایای موقت‌اش صادر می‌کرد. به یکی فرمان می‌داد شراب بسازد، دیگری بخورد، آن یکی برقصد، آن یکی آواز بخواند، آن دیگری در نکوهش خود سخن گوید و دیگری دختر فلوت‌زن را بر پشت گیرد و سراسر خانه را دور بگرداند.

شاه ساختگیِ ساتورنالیا.

تجسم کیوان در جشن ساتورنالیا با سربازی که بعداً کشته می‌شد.

امروزه وقتی می‌بینیم که آزاد گذاشتنِ بردگان در موسم جشنواره در واقع تقلیدی از وضع جامعه‌ی عصر کیوان بود و به طور کلی برگزاریِ ساتورنالیا جز احیا یا بازگشتِ موقت سلطنت آن فرمانروای سعید غرضی نداشت این گمان به ذهن می‌آید که شاه ساختگی که بر عیاشی و نوشخواری نظارت می‌کرد شاید اصولاً نماینده‌ی خود کیوان بود. آنچه این گمان را، اگر نه ایجاد، سخت تقویت می‌کند گزارش نحوه‌ی برگزاری ساتورنالیاست که سربازانِ رومیِ مستقر در «دانوب» در دوره‌ی سلطنت ماکزیمیلیان و دیوکلتیان انجام می‌دادند. این گزارش جزو روایت شهادت داسیوسِ قدیس به دست آمده است که در نوشته‌ای یونانی در کتابخانه‌ی پاریس کشف شد و پروفسور فرانس کومون اهل گنت آن را انتشار داد*. دو گزارش کوتاه‌ترِ این حادثه و این رسم در نوشته‌هایی در میلان و برلین وجود دارد که یکی قبلاً در کتابی گمنام چاپ شده به سال ۱۷۲۷ در اوربینو ظاهر شده است اما اهمیت‌اش در تاریخچه‌ی دین رُم، اعم از باستان و نوین، ظاهراً شناخته نبود تا آن که پرفسور کومون چند سال پیش با انتشار هر سه روایت توجه پژوهشگران را به آن‌ها معطوف داشت. طبق این

گزارش‌ها که به ظاهر موثق می‌نمایند و بلندترین‌شان احتمالاً مبتنی بر اسناد رسمی است سربازانِ رُمی در دورُستُروم* در موسیای سُفلیٰ هر سال ساتورنالیا را جشن می‌گرفتند. سی روز پیش از جشن از بین خود با قرعه مرد جوان و زیبایی را برمی‌گزیدند که به جای کیوان ردای شاهی به تن می‌کرد. او آراسته و همراه انبوه سربازان به میان مردم می‌رفت و آزاد بود که هرچه می‌خواهد بکند و هر لذت و خوشی را که در دل داشت، هر چند وقیح و شرم‌آور، بیازماید. امّا سلطنت او در عین خوشی و سرور کوتاه بود و پایانی فجیع داشت، زیرا پس از سی روز با فرا رسیدن جشن کیوان در محراب خدایی که خود تجسم وی بود گلوی خود را می‌برید. در سال ۳۰۳ میلادی قرعه به نام داسیوس سرباز مسیحی افتاد اما او از بازی در نقش خدای کافران و آلوده شدن به فسق و فجور در آخرین روزهای عمر را نپذیرفت. تهدیدها و استدلال‌های فرمانده‌اش باسیوس نتوانست در عزم او خللی ایجاد کند و او آن‌گونه که تذکره‌نویس مسیحیِ شهدا به دقت تمام می‌نویسد، در دورُستُروم به دست سربازی به نام جان در روز جمعه بیستم نوامبر، روز بیست‌وچهارم ماه، در ساعت چهار گردن زده شد.

تابوت شهید داسیوس قدیس که قرعه‌ی بازی در نقش کیوان به نام او افتاد.

پس از آن که پروفسور کومون این روایت را انتشار داد، ارزش تاریخی آن، که با تردید یا انکاری مواجه بود، با کشفی جالب توجه سخت مورد تأیید قرار گرفت. در سرداب کلیسای جامع بر نوکِ پرتگاهِ آنکونا*، جزو آثار مهمّ عتیق، تابوتی سفید و مرمرین وجود دارد که این کتیبه‌ی یونانی از عصر ژوستی‌نین بر آن منقوش است: «آرامگاه پیکر پاک شهید داسیوس که از دورُستُریوم انتقال یافت.» تابوت را در ۱۸۴۸ از کلیسای سن‌پِلِگرینو که به حکایت کتیبه‌ای لاتین که در معماریِ بنا کار گذاشته‌اند در زیر محراب بلند آن هنوز استخوان‌های شهید و دو قدیس دیگر مدفون است، به سرداب کلیسای جامع انتقال دادند. نمی‌دانیم تابوت مرمرین چه مدتی در کلیسای سان‌پلگرینو قرار داشته، اما نوشته‌اند که در سال ۱۶۵۰ آنجا بوده است. می‌توان گمان کرد که در زمانی از قرون پر آشوبِ پس از شهادت شهید که موسیا به دنبال حملات پی در پیِ اقوام وحشی تسخیر و غارت شد، بقایای جسد شهید را برای آن که در امان باشد به آنکونا منتقل کردند. به هر حال، از شواهد مستقل و ضمنیِ تذکره‌ی شهدا و یادبودها مسلّم می‌گردد که داسیوس نه قدیسی افسانه‌ای بلکه شخصی واقعی بوده است که در یکی از قرون اولیه‌ی عصر مسیحیت به خاطر ایمانش در دورُستُروم به قتل رسید. با توجه به نحوه‌ی گزارش این تذکره‌نویس ناشناس از موضوع اصلی، یعنی شهادت داسیوس قدیس، می‌توان به حق گزارش او را از چگونگی و علت شهادت پذیرفت، عمدتاً به این سبب که روایتْ صریح، دارای قراین، و کاملاً فارغ از عنصر معجزه است. همین طور من نتیجه می‌گیرم که گزارش او از جشن ساتورنالیا در میان سربازان رُمی دارای ارزش است.

شاهِ ساختگیِ ساتورنالیا شاید بازمانده‌ی فرسوده‌ی یک سلسله شاهان موقت بوده است که تجسم کیوان بودند و در نقش آن خدا کشته می‌شدند.

این گزارش برگماریِ شاه ساتورنالیا و سلطان هرج و مرج باستان را که ناظر عیاشی‌های زمستانی رومیان در عصر هوراس و تاسیت بود به طرزی جدید و ترسناک شرح می‌دهد. گویی می‌خواهد نشان دهد که کار این شاه ساختگی همیشه لودگی و خوشباشی صرف نبوده که فقط به فکر این باشد که عیاشی هر دم اوج گیرد و هرزگی و شادخواری بیشتر و وحشیانه‌تر گردد و آتشی فروزان و گرمابخش نیز در آتشگاه زبانه کشد و خیابان‌ها انباشته از جمعیت شادمان و هرزه‌گرد باشد و در هوای روشن زمستانی در انتهای شمال سوراکْت نیم‌تاج برفی بر سر نهاده باشد. وقتی این شاهِ خندستانیِ بشاش را در آن کلان شهر متمدن با همتای شوم‌اش در آن اردوگاه نیم‌وحشیِ دانوب مقایسه می‌کنیم و وقتی سلسله‌ی طویلی از نمونه‌های مشابه، خنده‌آور و در عین حال غم‌انگیز، را به یاد می‌آوریم که در اعصاری دیگر و سرزمین‌هایی دیگر تاج دروغین شاهی بر سر و ردای سلطنت در بر، مضحکه‌ی کوتاهِ چند ساعته یا چند روزه‌ی خود را بازی کرده‌اند و سپس به کام مرگی زودرس و فجیع رفته‌اند، کمتر می‌توانیم تردید کنیم که شاه ساتورنالیای رُم، آن طور که نویسندگان کلاسیک ترسیم کرده‌اند، فقط رونوشت بی‌رمقِ اخته‌ای از اصل است که خصوصیات صریحش را خوشبختانه مؤلف گمنامِ شهادتِ داسیوسِ قدیس برای ما به یادگار گذاشته است. به عبارت دیگر، گزارش این تذکره‌نویس از ساتورنالیا چنان موافق با گزارش آیین‌های مشابه در جاهای دیگر است که ممکن نبود خودش از آن آگاه باشد، و دقت و درستی آن را باید پذیرفت؛ و علاوه بر آن چون رسمِ کشتنِ شاهِ تقلیدی به عنوان نماینده‌ی خدا نمی‌توانسته است از برگماری او به ریاستِ خوشباشی عام نشئت گرفته، باشد، حال آن که عکس آن عملاً رخ داده است، حق داریم تصور کنیم که این رسم در عصری قدیم‌تر و وحشی‌تر در ایتالیای باستان، در هر جا که پرستش کیوان معمول بوده، رواج عام داشته است و مردی برای ایفای نقش او انتخاب و برای مدتی از همه‌ی مزایای قراردادی کیوان برخوردار می‌شد و سپس، چه به دست خود و چه دیگری، با خنجر یا آتش یا چوبه‌ی دار، به نشانه‌ی خدایی خوب که زندگیش را فدای جهان می‌کند، به قتل می‌رسید. در خود رُم و سایر شهرهای بزرگ احتمالاً رشد تمدن این رسم وحشیانه را خیلی پیش از عصر اگوست تعدیل کرده و به آن صورت معصومانه‌ای درآورده بود که در نوشته‌های چند مؤلف کلاسیک می‌بینیم که اشاره‌ای گذرا به شاه تفریحیِ جشن ساتورنالیا می‌کنند. اما در مناطق دورافتاده‌تر شاید صورت قدیم‌تر و خشن‌تر آن مدت بیشتری دوام آورده باشد و حتی اگر پس از وحدت ایتالیا، حکومت رُم مانع از اجرای وحشیانه‌ی مراسم بوده باشد، خاطره‌ی آن در ذهن روستائیان همچنان زنده بود و هرازگاهی به خصوص در میان سربازان وحشی‌صفتِ کناره‌های امپراتوری که پنجه‌ی آهنین رُم در آن کم‌کم رو به سستی می‌نهاد، میل به ظهور مجدد می‌کرده است، همچنان که در میان خود ما نیز با خرافه‌ی کمتری، رخ می‌دهد.

۲

کارناوال‌های امروزی شاید همتای ساتورنالیای باستانی‌اند.

شباهت ساتورنالیا در ایتالیای باستان و کارناوال در ایتالیای امروز را غالباً تذکر داده‌اند اما در پرتو واقعیاتی که بر ما معلوم شده است بهتر می‌توان بررسی کرد که این شباهت تا حد همسانی می‌رسد یا نه. دیدیم که در ایتالیا، اسپانیا و فرانسه، یعنی کشورهایی که نفوذ رُم در آن‌ها عمیق‌تر و دیرنده‌تر بود، ویژگی نمایان کارناوال شخصیتی مضحکه است که موسم جشن را مجسّم می‌کند و پس از شکوه و عیشی کوتاه‌مدت علناً، همراه با اندوه ساختگی یا شادی واقعی مردم، مضروب، سوزانده یا به صورت دیگری نابود می‌شود. اگر نظری که اینجا درباره‌ی کارناوال دادیم صحیح باشد این شخصیت مسخره جز جانشین بلافصل شاه باستانِ ساتورنالیا، سَرورِ عیش و عشرت، انسانی واقعی که تجسم کیوان بود و با پایان یافتن عیش و عشرت، به نشانه‌ی شخصیت فرضی‌اش واقعاً به قتل می‌رسید، نبود. «شاه لوبیا» در شب دوازدهم و «مرشد دیوانگان» در قرون وسطا، «راهب ابله»، یا «سلطان هرج و مرج» هم از این قبیل‌اند و احتمالاً منشأ یکسانی دارند. اعم از این که چنین باشد یا نباشد، می‌توان با احتمالی فراوان نتیجه گرفت که اگر فرمانروای بیشه‌زار در آریسیا به عنوان تجسم خدای جنگل می‌زیست و می‌مُرد، همانندیِ کهنی در رُم با مردانی دارد که هر سال به نشانه‌ی شاهْ کیوان، خدای بذرِ کشت شده و روییده، به قتل می‌رسیدند.

کارناوال امروزی احتمالاً همتای ساتورنالیای باستان است.

از آنجا که کارناوال همواره سه روز مانده به آغاز چلّه‌ی پرهیز (Lent) برگزار می‌شود، زمانش سال به سال کمی تغییر می‌کند اما همیشه یا با فوریه و یا مارس مصادف می‌شود. از این رو با موعد ساتورنالیا تقارن پیدا نمی‌کند زیرا این جشن در دوران تاریخی و حتی در دوران باستان، پیش از ظهور تقویم سزار که بر مبنای آن سالِ رُمی به جای دسامبر در فوریه به پایان می‌رسید، ظاهراً همیشه در ماه دسامبر برگزار می‌شد. با این همه اگر ساتورنالیا همچون بسیاری دیگر از موسم‌های عشرت اصلاً به عنوان نوعی تزکیه‌ی همگانی در پایان سال کهن یا در آغاز سال نو برگزار می‌شد، شاید در دوران قدیم‌تری که سال رُمی با ماهِ مارس آغاز می‌شد* معمولاً یا در فوریه و یا مارس و بنابراین تقریباً در همان موعدِ کارناوال امروزی جشن گرفته می‌شد. غرایز محافظه کار روستاییان در مورد رسوم کهن‌شان چنان نیرومند و مصرّ است که جای تعجب نیست اگر در نواحی روستایی ایتالیا مدت‌ها پس از انتقال یافتن جشن رسمیِ ساتورنالیا در شهرها از ماه فوریه به ماه دسامبر جشنواره‌ی باستانی همچنان در موعد قدیمش برگزار شده باشد. مسیحیتِ لاتین که به ریشه‌ی بت‌پرستیِ رسمی یا مدنی ضربه زد، همواره با پسرعموهای روستایی‌اش مدارا می‌کرده است، که همان جشن‌ها و آیین‌های مردمی بودند، مصون مانده از انقلاب‌های سیاسی و

مذهبی، و با گذشتنِ امپراتوری‌ها و خدایان، در میان مردم محفوظ مانده و از اعصار به یاد نیامدنی اندک تغییری پذیرفته بودند و در واقع نماینده‌ی تبار نخستین بودند که مذاهب دولتیِ یونان و رُم باستان از زاده‌های نسبتاً اخیر آن بودند. از این رو شاید چنین رخ داده باشد که در عین حال که دین جدید ساتورنالیا را در شهرها برانداخت، جشنواره‌ی اولیه به واسطه اختلاف تاریخ در روستاها از گزند دور ماند و پایید و بدین‌سان جشن قدیم کیوان زیر نام جدیدش، کارناوال، دوباره به شهرها راه یافته است و جلوِ چشم و با تأیید کلیسای کاتولیک آزادانه برگزار می‌شود.

ساتورنالیا در اصل شاید در آخر ماه فوریه برگزار می‌شد که موعد مناسبی برای یک جشنواره‌ی بذرپاشی و کشت بود.

این نظر که ساتورنالیا اصلاً در ماه فوریه یا آغاز ماه مارس برگزار می‌شد از این لحاظ نیز تأیید می‌شود که جشنواره‌ی ماترونالیا که ضمن آن بانوان، درست همچون اربابان در جشن ساتورنالیا، به بردگان‌شان آزادی می‌دادند، همواره، حتی آنگاه که ژانویه آغاز سال رُمی بود*، در اول ماه مارس برگزار می‌شد. نکته وقتی بیشتر قابل قبول می‌شود که بدانیم این زمان مناسب‌ترین موعد برای جشنواره‌ی کیوان، خدای کهن بذرافشانی و کشت در ایتالیا، بود. همواره توضیح این امر معضلی بوده است که چرا چنین جشنواره‌ای در نیمه‌ی زمستان برگزار می‌شد؛ اما با فرضیه‌ی حاضر این راز برملا می‌شود. برای کشاورز ایتالیایی فوریه و مارس فصل مناسب بذرپاشی و کشت بهاری بود؛ بسیار طبیعی بود که کشاورز این فصل را با نیایش به خدایی شروع کند که به نظرش سرعت رشد دانه‌ها در ید قدرت او بود. این تأییدِ مهمی برای نظریه‌ی ماست که آخرین روز کارناوال، موسوم به «سه‌شنبه‌ی اعتراف»، تا حال حاضر، یا تا همین اواخر، در اروپای مرکزی زمان متداول برای کمک به رشد محصول با رقصیدن و جست و خیز بوده است. این رسم با نظری که کارناوال را برگرفته از یک جشنواره‌ی قدیم بذرافشانی می‌داند همسویی دارد. ساتورنالیا خود احتمالاً در اصل چنین بوده است. علاوه بر این خصلتِ عشرت‌جویانه‌ی جشنواره قبلاً به یاریِ نکاتی که در جای دیگری از بررسی خود ملاحظه کردیم، توضیح داده شد. دیدیم که عموماً گمان می‌رفت بین بذرپاش و بذر ارتباط همدلانه‌ای هست به‌گونه‌ای که رفتار بذرپاش مستقیماً بر آن تأثیر دارد و می‌تواند رشد محصول را کُند یا تُند کند. پس جای تعجب نیست اگر کشاورز ساده‌لوح تصور کرده باشد که با انباشتنِ شکمش، با باده‌گساری و پرخوری، درست پیش از اقدام به کاشت زمین‌اش می‌تواند به نیروی تازه گرفتنِ دانه کمک کند.

عید پرهیز در بهار شاید یک دوره‌ی امساک عصر کهن جاهلی باشد که به منظور کمک به رویش بذر صورت می‌گرفت.

اما در عین حال که فلسفه‌ی خام او شاید بدین‌گونه به شکم‌بارگی و باده‌گساری رنگ مطلوب وظایفی را زده است که او در مورد خودش، خانواده‌اش و جامعه‌اش برعهده داشت، احتمال دارد آن شور و شوقی که وی در انجام دادن تعهداتش نشان می‌داد با فکری نه‌چندان آرام‌بخش تشدید می‌شد. امروزه آسان‌گیری کارناوال بلافاصله جا به امساک دوره‌ی پرهیز (Lent) می‌دهد، و اگر کارناوال خَلَف مستقیمِ ساتورنالیاست، آیا ممکن نیست پرهیز نیز

به همین صورت، با اندکی تغییر، صرفاً تداوم یک دوره‌ی باده‌پرهیزی باشد که کشاورزان ایتالیایی با انگیزه‌های خرافی، بسی پیش از عصر مسیحیت هر ساله رعایت می‌کردند؟ شاهد مستقیم این امر، تا جایی که می‌دانم، در دسترس نیست اما قبلاً دیدیم که امساک از لذات جسمانی و شهوی را اقدام گوناگونی به صورت افسونی همدلانه برای تسریع رویش بذر مراعات می‌کرده‌اند*، و اگر ساتورنالیا به واقع در اصل به هنگام بهار به عنوان تدارکی مذهبی یا جادویی برای بذرپاشی و کشت برگزار می‌شد، که به گمان من می‌شد، این امساک دنباله‌ی مناسبی برای آن جشنواره می‌بوده است. وقتی می‌بینیم اعتقاد به تأثیر همدلانه‌ی (سمپاتیک) رفتار بشر، و به ویژه معاشرت دو جنس مخالف، بر ثمره و حاصل زمین چه شیوع گسترده‌ای داشت، جا دارد گمان کنیم که عید پرهیز، با قاعده‌ی امساکی که توصیه می‌کرد، اگرچه کلیساهای کاتولیک و قبطی در آن موسم سال مؤکداً تجویزش نمی‌کردند، در اصل نه به منظور یادآوری مصائب و رنج‌های یک خدای مُرده که برای تسریع رویش بذری برگزار می‌شد که کشاورز در روزهای بی‌روح و افسرده‌ی اوایل بهار با نگرانی و تردید در دلِ زمین لخت و برهنه نهان می‌کرد. مورخان کلیسا از این لحاظ سردرگم بوده‌اند که چرا پس از آن همه تردید و ناهمگونی بسیار در برگزاری آن در نقاط مختلف، کلیسای مسیحی سرانجام چهل روز را به عنوان دوره‌ی خاص پرهیز پذیرفت و تجویز کرد. شاید مثل اغلب موارد مشابه، مقامات کلیسا در رسیدن به این تصمیم خواستند یک آیین موجودِ جاهلی با ماهیت و موعد مشابه را اقتباس کنند و امیدوار بودند که با تغییر دادن نام آن به صورت آیینی مسیحی درش آورند. یک چنین دوره‌ی پرهیزِ بت‌پرستانه را شاید در آیین‌های پرسفونه، الهه‌ی یونانیِ غلات، پیدا کرده‌اند که تمثالش را، نقش شده بر درختی، هر سال به شهرها می‌آورند و چهل شب برایش عزاداری می‌کردند و سپس می‌سوزاندند. موسم این عزاداری‌ها را نویسنده‌ی مسیحی کهنی که این مراسم را ثبت کرده است ذکر نمی‌کند اما به احتمال زیاد در زمانی که بذر می‌کاشتند یا به زبان اساطیر، وقتی الهه‌ی غله مدفون می‌شد، برگزار می‌شده است که همان طور که دیدیم در ایتالیای باستان در ماه‌های فوریه و مارس انجام می‌گرفت. می‌دانیم که در موسم کاشت بذر زنان یونانی جشنی حزن‌آلود و جدی برگزار می‌کردند زیرا پرسفونه الهه‌ی غله در آن زمان همراه با دانه و بذر کاشته شده در دل خاک مدفون می‌شد و دمتر مهربانانه در فراق دخترش نالان و نوحه‌گر بود؛ بدین‌سان، زنان نیز در همدردی با مادر اندوهگین عزاداری و امساک را به همان دلیل در موسم بذرافشانی بهاری به جا می‌آوردند و همین آیین باستانی در چله‌ی پرهیز امروزی (Lent) که یادآور خاطره‌ی مادر دولورس (Mater Dolorosa) است ادامه یافته است هر چند که در اینجا پسر متوفایی جایگزین دختر متوفا شده است.

آیین‌های پاییزیِ ماتم‌سرایی و پرهیز به خاطر بذر.

در هر صورت، گفتنی است که در برمه دوره‌ی پرهیز مشابهی وجود دارد که نویسندگان

انگلیسی «روزه‌ی بودایی»اش می‌نامند و هر سال سه ماه همزمان با شخم و بذرافشانی مزارع انجام می‌گیرد و گمان بر این است قدمتش بسی بیشتر از بودایی‌گری است که همچون لفافه‌ی مسیحی که، اگر اشتباه نکنم، بر آیین کهنِ چله‌ی پرهیز کشیده شده است، صرفاً پوششِ ظاهری آن است. می‌گویند این روزه‌ی برمه‌ای در موسم باران از ماه بدر ژوئیه تا ماه بدر اکتبر طول می‌کشد. «این دوره زمان شخم و آن دوره زمان کاشت بذر است؛ معیشت آنان در بقیه‌ی ایام سال به تلاش و کوشش روستاییان در این ماه‌ها بسته است. مرد و زن و کودک هر کدام به نحوی سخت کار می‌کنند. و پس از آن همه رنج سفر و رفت و آمد، آن همه کار که باید انجام گیرد و با وظیفه‌ی روزه که انجام می‌گیرد، همگان به خانه می‌روند. اکنون زمان دعاست، زمان روزه‌داری برای تزکیه‌ی روح است. بسیاری از افراد در طول این مدت حتی چون مرتاضان زندگی می‌کنند، فقط پیش از ظهر چیزی می‌خورند، از توتون پرهیز می‌کنند. بازی و تفریحی نیست، عروسی و وصلتی نیست. زمانِ آماده کردن زمین برای کشت است، زمان آماده کردن روح برای ابدیت است. در این زمان اجتماع در روزهای یکشنبه بسی عظیم‌تر از سایر موارد سال خواهد بود؛ در این زمان تفکر به مسائل جدی حیات بسی بیش‌تر صورت می‌گیرد.» *

۳

در خارج از خاک ایتالیا ظاهراً جشنواره‌هایی با همان خصلت کلّیِ ساتورنالیا در پهنه‌ی چشمگیری از دنیای باستان برگزار می‌شده است. ویژگی خاص ساتورنالیا، چنان‌که دیدیم، درهم ریختن منزلت‌ها و مراتب اجتماعی بود، ارباب جای خود را به برده‌اش می‌داد و به خدمت او درمی‌آمد و بردگان نه‌تنها از آزادی که حتی از قدرت و اختیار فرمانروایی برخوردار می‌شدند. در نقاط مختلف یونان همان نمایش ساختگیِ تفویض آزادی به بردگان در بعضی جشنواره‌ها صورت می‌گرفت. در جشنواره‌ی هرمس در کرت خدمتکاران جشن می‌گرفتند و اربابانشان به خدمت آنان کمر می‌بستند. در ماهِ گراستیوس اهالی تروزن جشنی می‌گرفتند که چندین روز طول می‌کشید که در یکی از آن‌ها بردگان با شهروندان تخته‌نرد بازی می‌کردند و با اربابان خود به ضیافت می‌نشستند. اهالی تسالی جشنواره‌ی بزرگی موسوم به پلوریا برگزار می‌کردند که باتونِ سینوپی آن را با ساتورنالیا یکسان می‌داند و روایتی کهن حاکی است که ابداع‌کننده‌ی آن پلاسگیان‌ها بوده‌اند. در این جشن برای زئوسِ پلوری قربانی می‌کردند، میزهای باشکوهی می‌چیدند، همه‌ی بیگانگان را به مهمانی می‌خواندند، همه‌ی زندانیان آزاد می‌شدند و بردگان سور می‌گرفتند و از آزادی کامل بیان برخوردار می‌شدند و اربابان‌شان به خدمت آنان درمی‌آمدند.

به‌هم ریختنِ مراتبِ اجتماعی در جشنواره‌های یونان باستان که در کرت، تروزن و تسالی برگزار می‌شد.

جشن یونانیِ کرونیا در مقایسه با ساتورنالیای رُمی.

اما آن جشنواره‌ی یونانی که ظاهراً بیش از همه به ساتورنالیای ایتالیایی شباهت داشته است جشن کرونیا یا جشن کرونوس بود و به نام خدایی برگزار می‌شد که اسطوره‌ی وحشیانه و آیین قساوتمندانه‌اش آشکارا به قدیم‌ترین لایه‌های دین یونانی تعلق دارد و به فحوای عمومیِ جهان باستان با ساتورن یکسان بود. می‌گویند جشن این خدا در بسیاری از نقاط یونان، به خصوص در آتن، برگزار می‌شد که این خدای عتیق و زنش رئا در نزدیکی معبد پر شکوه اما بسیار جدیدترِ زئوسِ المپ زیارتگاهی داشتند. این جشنی پر شور و پر سرور بود و در ضمن آن ارباب و برده یکی می‌شدند و ضیافت می‌دادند. در آتن جشن در وسط تابستان در دوازدهمین روزِ ماه هکاتومبیون برگزار می‌شد که سابقاً ماه کرونوس نام داشت و تقریباً مقارن ماه ژوئیه است؛ روایت چنین است که سسروپس، نخستین شاه آتیکا، معبدی برای کرونوس و رئا بنا کرده و دستور داده بود که برده و ارباب به هنگام برداشت محصول باید با هم به طعام نشینند. در عین حال اشاراتی هست که در آتن جشن کرونیا زمانی احتمالاً جشن بهار بوده است. زیرا آتنی‌ها در پانزدهمِ ماهِ الافیبولیون که تقریباً مصادف با ماه مارس بود کیکی دوازده تکّه شاید به نشانه‌ی دوازده ماه سال به کرونوس پیشکش می‌کردند و نشانه‌هایی هست از آزادی تامی که در جشنِ دیونیزوسیِ گشودن خم‌های شراب به بردگان داده می‌شد و در یازدهم ماه پیشین یعنی انتستریون به پا می‌شد. در المپ جشنواره‌ی کرونوس بدون تردید در بهار برگزار می‌شد؛ زیرا در اینجا تپه‌ای کوتاه اما شیب‌دار را که امروزه پوشیده از درختان بلوط و صنوبر است وقف او کردند و بر فراز تپه سرکردگانی که به شاه ملقب بودند، به هنگام اعتدال بهاری در ماه الیائیِ الافیوس برای خدای کهن قربانی می‌کردند.

برگزاریِ کرونیای المپ به هنگام اعتدال بهاری.

در این مراسمِ اخیر که احتمالاً بسی قبل از آن که زئوسِ تازه به دوران رسیده معبدی در پای آن تپه به خود اختصاص دهد هر سال برگزار می‌شد، دو نکته قابل توجه خاص است، نخست تاریخ مراسم و دوم لقب شرکت‌کنندگان. تاریخ جشن، که اعتدال بهاری یا بیست‌ویکم مارس است، باید چنان نزدیک به پانزدهم ماه آتنیِ الافیبولیون بوده باشد که می‌توان به درستی پرسید که آیا رسمِ آتنیِ پیشکش کردن کیک به کرونوس در همان روز نیز مراسمی به مناسبت اعتدال بهاری نبوده است؟ و اما لقب شاه که به سرکردگانِ برگزارکننده‌ی مراسم قربانی برای کرونوس داده می‌شد این احتمال را مطرح می‌کند که اینان نیز همچون مقامات عالی سایر نقاط جمهوری یونان بازماندگان و اعقابِ شاهان مقدسی بودند که رعایایشان از روی خرافات بدانان نسبتِ الوهیت می‌دادند. اگر چنین بوده باشد، طبیعی خواهد بود که یکی از این شاهان افتخاری شخصاً تجسم کرونوس بوده باشد. چرا که کرونوس یونانی را، چون همتای ایتالیایی‌اش ساتورن، شاهی می‌دانستند که در آن عصر طلائیِ پر از سعادت در آسمان یا زمین سلطنت و فرمانروایی می‌کرد، عصری که

بزرگانی که لقب شاه داشتند و جشن کرونیا را در المپ برگزار می‌کردند احتمالاً خودْ تجسم شاه کرونوس بوده‌اند.

آدمیان چون خدایان بی‌درد و رنج و اندوه می‌زیستند، زمانی که زندگی خود سور و عیشی بی‌انتها بود و مرگ چون خوابی، ناگهان اما آرام، فرا می‌رسید و عاری از آن نشانه‌های دردبار و ناگوارش یعنی بیماری و ناتوانیِ پیری بود. بدین‌سان، همانندیِ کرونیای المپی، شاید یکی از قدیم‌ترین جشن‌های یونانی، با ساتورنالیای ایتالیایی بسیار نزدیک خواهد بود اگر در آغاز، آن طور که حدس می‌زنم، ساتورنالیا در بهار برگزار می‌شد و در ضمن آن کسی در لباسِ شاهْ تجسمِ ساتورن بود و دلیل متقنی بر آن در دست هست. آیا می‌توان گامی جلوتر رفت و تصور کرد درست هم‌چنان که بازیگر نقش ساتورن در جشن ساتورنالیا سابقاً در آن نقش کشته می‌شد، یکی از شاهانی نیز که مراسم قربانی را در کرونیای المپ انجام می‌داد، نه فقط نقش کرونوس را بازی می‌کرد بلکه به عنوان خدا و قربانی در آن واحد بر فراز تپه قربانی می‌شد؟ کرونوس در عهد عتیق مسلماً شهرت بدشگونی داشته است. نماینده‌ی پدری نامعمول بود که فرزندانش را بلعیده بود و یونانیان همواره او را با بَعَلِ بی‌رحم قوم سامی تطبیق می‌دادند که از قربانی گرفتن انسان‌ها به ویژه کودکان شادمان می‌شد. افسانه‌ای که به شدت حاکی از قربانی کردن کودکان است درباره‌ی معبدی که درست در پای تپه‌ی خود خدا در المپ قرار دارد روایت می‌شود و قصه‌ی کاملاً صریحی درباره‌ی قربانی کردن کودکی برای زئوسِ لوسیان در کوه لوسیوس در آرکادیا گفته می‌شد که در آنجا پرستش زئوس احتمالاً همان ادامه‌ی پرستش کهنِ کرونوس با نامی دیگر بود و قربانی کردن انسان‌ها ظاهراً تا عصر مسیحیت در آن صورت می‌گرفت. اهالی رودس هر سال در ماه متاگیتنیون کسی را برای کرونوس قربانی می‌کردند؛ در دوره‌های بعدتر از آن مجرم محکوم به مرگی را در زندان نگه می‌داشتند تا جشنواره‌ی کرونیا فرا می‌رسید، سپس او را آزاد می‌کردند و چندان شرابش می‌دادند که مست شود و آنگاه سرش را می‌بریدند. با وجود همتاهای ساتورنالیا در پیش چشم می‌توان پنداشت آن قربانی که بدین‌سان در حالت مستی در جشن کرونیا زندگیش به سر می‌آمد شاید تجسم خودِ شاه کرونوس بوده است، خدایی که در عصر طلایی، در روزگار سعادت‌بار گذشته، زمانی که انسان کاری جز خوردن و نوشیدن و بازی کردن نداشت فرمانروا بود. رسمِ سرزمینِ رودس دست‌کم تأییدی است بر این حدس که سابقاً انسانِ محکومی در مراسم قربانی که بزرگانِ ملقب به شاه در تپه‌ی خاص کرونوس برای او اجرا می‌کردند وجود داشته است. در این خصوص باید به یاد آورد که قبلاً نمونه‌های معتبری از رسم قربانی کردن پسران خانواده‌های سلطنتی در یونان باستان پیدا کرده‌ایم*. اگر خدایی که شاهزاده‌ها برایش، یا شاید به نقش او، قربانی می‌شدند، کرونوس بوده باشد طبیعی خواهد بود که یونانیانِ دوران بعد او را با بعل یا مولوک تطبیق داده باشند که شاهان سامی نیز به همین طرز فرزندان‌شان را برای آن‌ها قربانی می‌کردند. زئوسِ لافیستی در تسالی و بویوتیا که روایات او را با همین انسان‌های قربانی یکی می‌داند،

شاید مردی که هر سال شاه کرونوس را مجسم می‌کرد، کشته می‌شد.

هر سال مردی در جشن کرونیا در رودِس قربانیِ کرونوس می‌شد.

احتمالاً همچون زئوسِ لوسیان در آرکادیا جز خدایی محلی نبوده است که عموماً کرونوس نامیده می‌شد و یونانیان اشغالگر کاهنانِ قومِ مغلوب را مجبور ساختند که آیین‌های مشئوم و دلگزای او را طبق شیوه‌ی باستان ادامه دهند و در عین حال با مفتخر ساختن آن وحشیِ خون‌آشامِ قدیمی به نامِ، اگر نه به خصلتِ، خدای ملایم‌تر خود، زئوسِ رئوف و مهربان، ناراحتی وجدانشان را تسکین دادند یا غرورشان را به عنوان فاتحان ارضا کردند.

۴

جشنواره‌ی بابلیِ ساکایا.

وقتی از اروپا به غرب آسیا، از یونان باستان به بابل باستان و سرزمین‌های تحت نفوذ بابل گذر می‌کنیم باز هم با جشنواره‌هایی مواجه می‌شویم که نزدیک‌ترین شباهت را با قدیم‌ترین شکل ساتورنالیای ایتالیایی دارند. خواننده شاید جشنواره‌ی ساکایا را به یاد داشته باشد که در اوایل این اثر در مناسبتی بدان اشاره رفت*. این جشنواره در بابل طی پنج روز از ماه لوس برگزار می‌شد و آغازش هفدهم آن ماه بود. در ضمن جشن، همچون ساتورنالیا ارباب و برده جا عوض می‌کردند، خادم دستور می‌داد و مخدوم فرمان می‌برد؛ و در هر خانه‌ای یکی از خدمتکاران، لباسِ شاهی دربر و ملقب به زوگانِس، بر اهل خانه فرمان می‌راند. علاوه بر این، همچنان که در طرز اولیه‌ی ساتورنالیا مردی لباس شاه ساتورن در منصب ملوکانه را می‌پوشید و اجازه داشت که همه‌ی امیال و هوس‌هایش را عملی سازد و سپس کشته می‌شد، در جشن ساکایا نیز زندانیِ محکوم به مرگی که شاید عجالتاً لقب زوگانِس داشت، به لباس شاه درمی‌آمد و تقلید فرمانروای مستبد را درمی‌آورد. با معشوقه‌های شاه درمی‌آمیخت و تا می‌خواست به عیش و عشرت و هرزگی و هوسرانی می‌پرداخت و البته سرانجام از همه‌ی امتیازات عاریه‌ای‌اش خلع می‌شد، تازیانه می‌خورد و آنگاه به دار آویخته یا مصلوب می‌شد*. از نوشته‌های استرابون درمی‌یابیم که این همتای آسیاییِ ساتورنالیا در آسیای صغیر هرجا که پرستشِ الهه‌ی ایرانیِ آناهیتا (Anaitis) رایج بود برگزار می‌شد. او جشن را چون شادخواریِ مربوط به باکوس وصف می‌کند که ضمن آن عیاشان خود را به صورت «دروگران» درمی‌آورند و مرد و زن روز و شب باده می‌پیمودند و با هم می‌لاسیدند.

ساکایا را بعضی‌ها با زکموک یا زگموک، جشنواره‌ی بابلیِ سال نو، یکی می‌دانند که به هنگام اعتدال بهاری در ماه مارس به پا می‌شد.

از آنجا که پرستش آناهیتا، گرچه منشأ ایرانی داشت، ظاهراً سخت با عناصر خشن و ناهنجار درآمیخته است که از مذهب بابلی نشئت می‌گرفت، می‌توان احتمالاً بین‌النهرین را خاستگاه اصلی جشن ساکایا دانست که از آنجا به سایر نقاط آسیای صغیر در سمت غرب گسترش یافته است. آن وقت بروسوس، کاهن بابلی، در کتاب نخستِ تاریخ بابل جشن ساکایا را به طور قابل قبولی با جشنواره‌ی بزرگ سالِ نوِ بابلی موسوم به زکموک، زگموک، زکموکو یا زگموکو یکی می‌داند که اخیراً از روی کتیبه‌ها با آن آشنا شده‌ایم. سال بابلی از ماه

نیسان در بهار شروع می‌شد که به نظر می‌رسد مقارن نیمه‌ی دوم ماه مارس و نیمه‌ی نخست ماه آوریل باشد. بدین‌سان جشنواره‌ی سال نو که دست‌کم یازده روز نخستِ نیسان را فرا می‌گرفت احتمالاً اعتدال بهاری را نیز شامل می‌شد. این جشن به افتخار مردوک یا مروداک، خدای اصلی بابل، برگزار می‌شد که معبد بزرگش ایساگیلا شهر را مرکز مذهبی مراسم و شعایر کرده بود زیرا باور این بود که در این فصل همه‌ی خدایان در اینجا به ریاست مردوک گرد می‌آمدند تا سرنوشت جهان را در سال جدید، به خصوص سرنوشت حیات شاه را، تعیین کنند. در این هنگام شاه بابل مجبور بود هر سال اقتدار ملوکانه‌ی خود را با چنگ زدن به دستان تمثال مردوک در معبد او تجدید کند گویی برای این که نشان دهد سلطنت خود را مستقیماً از آن خدا گرفته است و نمی‌توانست بدون یاری و اقتدار وی آن را بیش از یک سال حفظ کند. اگر خود را بدین‌گونه رسماً یک سال دیگر بر تخت تثبیت نمی‌کرد سلطنتش دیگر مشروعیت نمی‌داشت. وقتی بابل به تصرف آشوریان درآمد، پادشاهان آشور خود به بابل می‌آمدند و مراسم گرفتنِ دستان خداوند را به جا می‌آوردند تا با این عمل رسمی حق سلطنت خویش را که خود به زور شمشیر به دست آورده بودند مسجّل کنند. تا وقتی این مراسم را به جا می‌آوردند رعایای بابلی‌شان آن‌ها را سلطان می‌شناختند. بعضی از آن‌ها در واقع مراسم را یا شاق و سنگین و یا نسبت به غرورشان به عنوان فاتح حقارت‌بار یافتند و به جای آن که آن را اجرا کنند عنوان پادشاه بابل را از خود سلب کردند و به عنوان فروتنانه‌ی نایب‌السلطنه بسنده کردند. دیگر خصوصیت قابل توجه جشنواره‌ی سال نوِ بابل ظاهراً وصلت آیینی مردوکِ خدا بوده است؛ زیرا در سرودی مرتبط با این آیین درباره‌ی خداوند گفته می‌شود که «به سوی عروس خود شتافت». این جشنواره بسیار عتیق است زیرا گودیا پادشاه قدیم جنوب بابل که بین دو و سه هزار سال پیش از میلاد سلطنت می‌کرد از آن یاد می‌کند و هم‌چنین در یک گزارش کهن از طوفان نوح نیز ذکر شده است. در دوره‌ای بسیار نزدیک‌تر شاه نبوکد نصر و جانشینانش به کرات از آن یاد می‌کنند. نبوکد نصر می‌گوید که چگونه با سنگ و آجر و ملات برای جشن بزرگ مردوک، سرور همه‌ی خدایان، محراب یا عبادتگاهی ساخت که «مایه‌ی لذت و سرور» است و از پیشکش‌ها و نذورات فراوان و نفیسی که کاهن اعظم در این زمان تقدیم کرده است آگاه می‌شویم.

دلایلی بر همسانیِ ساکایا و زکموک.

متأسفانه مطالبی که در مورد این جشن بابلیِ سال نو به دست ما رسیده است عمدتاً به جنبه‌ی اسطوره‌ای آن می‌پردازند و اندک اشاره‌ای به نحوه‌ی برگزاری آن دارند. از این رو عجالتاً انطباق آن با جشن ساکایا تا امروز باید فرضیه‌ای کمابیش محتمل به حساب آید. در تأیید این فرضیه در وهله‌ی اول می‌توان به شباهت نام‌های ساکایا و زوگانس با زکموک یا زگموکو، اگر تلفظ درست نام‌ها همین باشد، و در وهله‌ی دوم به همین گفته دلالت‌گر توسل جست که سرنوشت شاه را وابسته به تصمیم و نظر خدایان، تحت ریاست مردوک در

جشنواره‌ی سال نو یا زکموک می‌دانستند. وقتی به یاد می‌آوریم که مشخصه‌ی اصلی ساکایا ظاهراً حفظ زندگی شاه تا سال دیگر با قربانی کردن محکوم به مرگی بر روی صلیب یا بر دار بوده است می‌توانیم دریابیم که این فصل برای شاه فصلی خطیر محسوب می‌شد و نیز شاید تعیین‌کننده‌ی سرنوشت وی در دوازده ماه آتی بوده است. آیین سالانه‌ی تجدید اقتدار شاه با تماس او با تمثال خداوند که مشخصه‌ی عمده‌ی جشن زکموک بود، به درستی بلافاصله پس از اعدام یا قربانی کردن شاه موقتی که به جای سلطان واقعی جان می‌باخت اجرا می‌شد.

برهانی برای همسانی ساکایا و زکموک ارتباط آشکار آن دو با جشن عبری پوریم است.

برهان جدید و نیرومندی در تأیید یکسان بودن این دو جشنواره با ارتباط موجود بین آن دو و جشن یهودی پوریم فراهم می‌شود. قراین متقنی هست که بگوییم پوریم برای یهودیان تا پس از تبعید و آوارگی ناشناخته بود و آنان در ضمن اسارت‌شان در شرق آموختند که آن را برپا دارند. این جشن نخست در کتاب *استر** ذکر می‌شود که اکثر منتقدان آن را به قرن چهارم یا سوم پیش از میلاد نسبت می‌دهند و مسلماً نمی‌تواند قدیم‌تر از دوران (شاهنشاهی) ایران باشد زیرا صحنه‌ی داستان در شوش در دربار اخشورش (Ahasuerus) شاهنشاه ایران قرار دارد که نامش ظاهراً معادل عبری کوروش (Xerxcs) است. اشاره‌ی بعدی به پوریم در کتاب *دوم مکابیان* صورت می‌گیرد که احتمالاً حدود آغاز عصر میلادی تحریر شده است. بدین‌سان در غیاب هر اشاره‌ای به پوریم در کتاب قدیم‌تر *تورات* به درستی می‌توان نتیجه گرفت که جشنواره در تاریخی نسبتاً اخیر در بین یهودیان پدید آمد یا پذیرفته شد. همین نتیجه را خودِ کتاب *استر* که آشکارا برای توضیح منشأ جشن و ذکر انگیزه‌هایی برای برگزاری آن نوشته شد تأیید می‌کند. زیرا به گفته مؤلف کتاب این جشن به یادبود رهایی یهودیان از خطر بزرگی که آنان را در دوره‌ی حکومت کوروش در ایران تهدید می‌کرد پدید آمد. بدین ترتیب عقیده‌ی محققان امروز راکه عید پوریم به گونه‌ای که یهودیان می‌گیرند تاریخی اخیر و منشأ شرقی داشته است با روایت خود یهودیان تأیید می‌شود. بررسی آن روایت و نحوه‌ی برگزاری عید این احتمال را پیش می‌آورد که پوریم بیش و کم شکل تغییر یافته‌ای از جشن بابلی ساکایا یا زکموک بوده است.

جشنواره‌ی یهودی پوریم ظاهراً از جشنواره‌ی بابلی زکموک گرفته شده است. ارتباط پوریم با ساکایا.

در وهله‌ی اول عید پوریم در چهاردهم و پانزدهم آوار، آخرین ماه سال یهودی، برگزار می‌شد و می‌شود که تقریباً با ماه مارس مقارن است. بدین‌سان این تاریخ تقریباً اما نه دقیقاً با تاریخ زکموک بابلی که دو هفته بعد در روزهای اول ماه بعدی نیسان قرار داشت می‌خواند. اگر حلقه‌هایی که پوریم را به زکموک پیوند می‌دهد نسبتاً قوی باشند، رشته‌ی شواهدی که جشنواره‌ی یهودی را با ساکایا مرتبط می‌سازد بسیار قوی‌تر است. وقتی به یاد می‌آوریم که با وجودِ ناشناخته بودن شیوه‌ی رایج برگزاری زکموک درباره‌ی طرز برگزاری ساکایا جزئیات مهم و ارزشمندی در اختیار داریم این شگفت‌آور هم نیست. دیده‌ایم که ساکایا

شادخواریِ باکوسیِ لگام‌گسیخته‌ای بود که در آن مرد و زن با چهره‌های مبدل به شیوه‌ای بس بلهوسانه با هم درمی‌آمیختند و به عشرت می‌پرداختند. آن‌وقت خصلت پوریم نیز دقیقاً به همین گونه است، یا معمولاً بود. دو روزه‌ی جشن را، به گفته‌ی مؤلف کتاب *استر*، می‌بایست برای همیشه «روزهای جشن و شادمانی، سهم و حصه دادن به یکدیگر و هدیه دادن به فقرا»* محسوب داشت. و جشن این خصلت شادمانه را ظاهراً همیشه حفظ کرده است. مؤلف رساله‌ای در *تلمود* این را قاعده‌ای قرار می‌دهد که در جشن پوریم هر یهودی‌یی باید چندان بنوشد که نتواند «لعنت بر هامان» و «رحمت بر مردخای» را از هم تمیز دهد و می‌گوید یک بار ربّا نامی در جشن پوریم آن‌قدر نوشید که بی‌آن که بداند چه می‌کند خاخامی را کشت. در واقع پوریم را باکوس وارگی (باکانالیا)ی یهودی دانسته‌اند و می‌گویند در این موقع هر کاری که به شور و شادمانی جشن کمک کند مجاز است. نویسندگان قرن هفدهم تأکید دارند که در دو روزِ جشن و به خصوص در شب دومین روز یهودیان کاری جز سورچرانی و می گساری به حد افراط، رقص و پایکوبی و بازی و آوازخواندن و دلشادی کاری نمی‌کردند، به خصوص چهره عوض می‌کردند، زن و مرد به تعویض لباس می‌پرداختند و با همین ریخت چون دیوانگان به بی‌بند و باری رو می‌کردند و قوانین موسیٰ را علناً زیر پا می‌نهادند که به صراحت ممنوع می‌کند که مرد لباس زنانه و زن لباس مردانه به تن کند. در بین یهودیان فرانکفورت که در خیابان قدیمیِ فقیرانه اما زیبا و تماشاییِ موسوم به یودن‌گاسه که خیلی از ما هنوز به یاد داریم ساکن بودند، سرخوشی و بی‌بند و باری پوریم در قرن هجدهم با همان شور و التهاب همیشگی‌اش رایج بود. شکم‌بارگی و باده گساری سرِ موقع در ساعت سه بعدازظهرِ نخستین روز شروع می‌شد و چندان ادامه می‌یافت که همه‌ی جامعه مست و لایعقل می‌نمودند. همه می‌خوردند و می‌نوشیدند و جست و خیز می‌کردند، همه بی‌بند و بار بودند و از فرط مستی و لهو و لعب روی پا بند نمی‌شدند، عربده می‌کشیدند و آرام نداشتند، آشوب می‌کردند و معرکه می‌گرفتند و با چوب و چماق سر و کله‌ی همدیگر را می‌شکستند و خون و خونریزی راه می‌انداختند. در شب نخستین روز زن‌ها از این لطف مخصوص برخوردار می‌شدند که اجازه داشته باشند پنجره‌های مشبک‌شان را بگشایند و به کنیسه‌ی مردان بنگرند، زیرا می‌گویند رهایی بزرگ یهودیان از دست دشمنانشان در زمان کوروش را زنی میسر ساخته بود. یکی از خصوصیات جشن که نباید نادیده گذاشت بازی کردن داستان استر به صورت کمدی بود که در ضمن آن استر، کوروش، هامان، مردخای و دیگران نقش خود را بازی می‌کردند، به شیوه‌ای که از نمایش فکاهی (farce) به لودگی و هرزگی سقوط می‌کرد. بدین‌سان کلاً می‌توان گفت که پوریم همیشه نوعی ساتورنالیا بوده است و بنابراین خصلت آن با ساکایا آن گونه که استرابون شرح داده است، تطبیق می‌کند.

خصلت سرورانگیزِ پوریم.

منشأ پوریم به روایت کتابِ استر.

اما، علاوه بر این، وقتی داستانی راکه شرح نحوه‌ی برقراری و پیدایش پوریم است بررسی می‌کنیم، در آن نه فقط صریح‌ترین آثار منشأ بابلی بلکه آن شباهت‌های شگفت با خصوصیات جشن ساکایا را هم می‌یابیم که در اینجا مستقیماً مطمح نظر ماست. کتاب *استر* به سرنوشت دو تن، هامانِ وزیر و مردخایْ یهودیِ حقیر، در دربار شاه ایران می‌پردازد. روایت چنین است که مردخای حمله‌ی سختی به وزیر کرده بود و بنابراین وزیر نیز چوبه‌ی دار بلندی آماده می‌کند که روزی حلق‌آویز شدن دشمنش را بر آن ببیند، در حالی که خود او در انتظار آن است که مورد لطف و توجه خاص شاه قرار گیرد و اجازه یابد که تاج شاهی به سر و رخت ملوکانه در بر کند و با این هیئت سوار بر اسب خود شاه در خیابان‌ها راه بیفتد و یکی از بلندپایه‌ترین شاهزادگان ملازم رکابش باشد و شکوه و منزلت و افتخار موقتی او را به انبوه مردمان اعلام کند. اما دسایس مکّارانه‌ی وزیر بدنهاد به بار نمی‌نشیند و دقیقاً نتیجه‌ی عکس می‌دهد، زیرا لطف و عنایت شاه به جای او شامل حال رقیبش مردخای می‌شود و خود وی بر بالای همان داری می‌رود که برای دشمنش تدارک دیده بود. در این داستان ظاهراً اشاره‌هایی کمابیش مغشوش به زوگانِس در جشن ساکایا می‌بینیم. به عبارت دیگر، اینجا شاهد همان رسم دیرینیم که مردی گوشه‌گیر و حقیر چند روزی مورد لطف شاهانه قرار می‌گیرد و سپس به دار آویخته یا به صلیب کشیده می‌شود. درست است که در این داستان نقش زوگانِس بین دو بازیگر تقسیم شده، یکی از آن‌ها امیدوار است نظر شاه را جلب کند اما به جای آن به دار آویخته می‌شود در حالی که دیگری مورد توجه قرار می‌گیرد و از مرگ بر چوبه‌ی دار که دشمن برایش در نظر گرفته بود در امان می‌مانَد. اما این به اصطلاح دو تکه شدنِ زوگانِس را شاید مؤلف یهودیِ کتابِ *استر* به خاطر تثبیت اصلِ پوریم عمداً ابداع کرده است زیرا می‌خواست آن را به گونه‌ای توضیح دهد که نمایانگر شکوه قوم خودش باشد. یا شاید به احتمال زیاد اشاره به آن رسم قدیم دارد که دو شاه ساختگی در ساکایا انتخاب می‌کردند که یکی در آخر جشن کشته می‌شد حال آن‌که دیگری را، حداقل برای مدتی، رها می‌کردند که برود. وقتی می‌بینیم که منطبق با دو داوطلب رقیب برای پادشاهیِ موقت در روایت یهودی دو ملکه‌ی رقیب، وشتی و استر، پیدا می‌شود که یکی موفق می‌شود به منزلت عالی برسد و دیگری نمی‌تواند، مایلیم فرضیه‌ی دوم را برگزینیم. علاوه بر این، باید خاطرنشان ساخت که مردخای نامزد کامیاب برای پادشاهیِ ساختگی، و استر نامزد کامیاب برای شهبانویی با دو علقه‌ی نزدیکِ منافع و نژاد با هم پیوند دارند و گفته می‌شود که دخترعمو پسرعمویند. این حاکی است که در قصه‌ی اصلی یا رسم اصلی شاید دو جفت شاه و ملکه وجود داشته است که یک جفت‌شان را در روایت یهودی مردخای و استر و جفتِ دیگر را هامان و وشتی نمایش می‌دهند.

زوج‌های رقیب مردخای و استر در یک طرف، هامان و وشتی در طرف دیگر.

شاه قلابی ساکایا ظاهراً خدایی را مجسم می‌کرد.

اگر در بازجستنِ منشأ پوریم در ساکایای بابلی و دریافتنِ همتای زوگانِس در هامان و مردخای بر حق بوده باشیم چنین به نظر خواهد رسید که زوگانِس در طی پنج روز شاهی‌اش نه فقط یک شاه بلکه خدایی را هم مجسم می‌کرد اعم از این که مردوک بابلی باشد یا خدای دیگری که هنوز شناخته نشده است. درآمیختنِ خصلت الهی و شاهی در یک تنِ واحد چنان معمول است که از مشاهده‌ی آن در بابل باستان نباید تعجب کرد، و این که شاهِ ساختگیِ ساکایا به عنوان شاه بر صلیب یا بر چوبه‌ی دار مُرد نیز چیز تازه‌ای نیست. موورزِ (Movers) هشیار و دانا مدت‌ها پیش گفت که «اگر رسمِ تبدیل شدنِ برده به شاه را مضحکه‌ی محض تلقی می‌کردیم در آن صورت دلالتِ مذهبیِ جشنواره‌های شرقی و ارتباط ساکایا با پرستش آناهیتا نادیده می‌ماند. می‌توان مسلم دانست که شاه ساکایا با آن جلال ملوکانه هم‌چنین خصلت یک فرمانروای شرقی به عنوان نماینده‌ی الوهیّت را داشت و وقتی در حرمسرای شاه مشغول عیش و عشرت بود در واقع نقش خود سندان یا سارداناپالوس را ایفا می‌کرد، چرا که طبق نظرات شرقیان باستان آمیزش با زنان شاه به معنی ادعای تاج و تخت بود و از مورد دیو (Dio) می‌دانیم که شاه پنج روزه در حرمسرا قدرت و اختیار تمام داشت. شاید اصلاً سلطنتش را با آمیزش علنی با معشوقه‌های شاه شروع می‌کرد، درست همچنان که ابشالوم در برابر چشم همه‌ی بنی‌اسرائیل وارد حرمسرای پدرش شد که در چادری بر بام کاخ قرار داشت و به پیش کنیزکان او رفت تا بدین‌وسیله ادعای خود را بر تاج و تخت به همگان برساند و تقویت کند.»*

نظر موورز.

شاه ساختگیِ ساکایا شاید ملکه‌ای هم داشته که در واقع نقش الهه‌ای مثل آناهیتا، استارته یا سمیرامیس را بازی می‌کرده است.

این حدس اخیر به هر معنی که باشد تردیدی نیست که موورز در تأکید بر مجاز بودن شاه ساختگی برای ورود به حرمسرای شاه واقعی و نیز ارتباط نزدیک ساکایا با پرستش آناهیتا بر حق است. استرابون این ارتباط را تأیید می‌کند و وقتی بدانیم که در زمان اِسترابون کیش آناهیتا الهه‌ی قدیم ایرانی با عناصر بابلی سخت درآمیخته و عملاً به پرستش جسمانی و نفسانیِ ایشتر یا استارته‌ی بابلی تبدیل شده بود مایل خواهیم بود این حدس بعدیِ موورز را هم با نظر موافق بنگریم که احتمالاً کنیزی را می‌گماشته‌اند تا نقش ملکه‌ی آسمانی را در برابر شاهِ آسمانی که زوگانِس عهده‌دار نقش‌اش بود بازی کند، و نیز این که آثار یک چنین ملکه‌ای در اسطوره یا افسانه‌ی سمیرامیس به جا مانده است. بنا به روایت، سمیرامیس فتانه‌ی درباریِ زیبایی بود که شاه آشور دوستش می‌داشت و او را به همسری گرفت. او چنان شاه را دلباخته‌ی خود کرده بود که او را واداشت تا کشورش را برای پنج روز به او واگذارَد و چون عصا و ردای شاهی را صاحب شد در نخستین روز سور بزرگی داد اما در روز دوم شوهرش را زندانی کرد یا کشت و از آن پس به تنهایی سلطنت کرد. با توجه به شهادت استرابون در خصوص ارتباط و یگانگیِ ساکایا با پرستش آناهیتا، آشکارا به نظر می‌رسد که این روایت اشاره به رسمِ انتخاب ملکه‌ای برای زوگانِس در ضمن فرمانروایی

پنج روزه‌اش دارد که نماینده‌ی الههْ آناهیتا، یا سمیرامیس یا استارته بود. منظور همان الهه‌ی بزرگ آسیاییِ عشق و باروری است به هر اسمی که خوانده می‌شد. زیرا این که در افسانه‌ی شرقیْ سمیرامیس ملکه‌ی واقعی آشور بود که بسیاری از خصوصیات الههْ استارته را به خود گرفته بود ظاهراً با پژوهش‌های محققان جدید به دست آمده است. یکسان بودن آناهیتا و سمیرامیسِ اسطوره‌ای آشکارا با این موضوع ثابت می‌شود که معبد بزرگ آناهیتا در زلا* در پونتوس عملاً بر تپه‌ی سمیرامیس بنا شد؛ احتمالاً پرستش کهنِ الهه‌ی سامی در آنجا همیشه رایج بوده است، حتی پس از آن که نام سامی‌اش یعنی سمیرامیس یا استارته به نام ایرانی آناهیتا تغییر یافت و این نیز شاید به فرمان اردشیر دوم پادشاه ایران صورت گرفت که در اول همو پرستش آناهیتا را در غرب آسیا رواج داد. این بسیار مهم است، نه‌تنها این که جشن ساکایا هر سال در جای باستانیِ پرستش سمیرامیس یا استارته برگزار می‌شد، بلکه علاوه بر آن همه‌ی شهر زلا پیش از آن اقامت‌گاه بردگان و روسپیانِ وقفی و نذری بود که یک کاهن اعظم بر آن فرمان می‌رانْد و آنجا را بیشتر چون معبدی اداره می‌کرد تا شهر. می‌توان تصور کرد که قبلاً خودِ این فرمانروای کاهن در جشن ساکایا در نقش دلباخته‌ی آسمانیِ سمیرامیس کشته شده است در حالی که نقش الهه را نیز یکی از روسپیان وقفی بازی می‌کرده است. این احتمال را وجود به اصطلاح تپه‌ی سمیرامیس در پای معبد سخت تقویت می‌کند. زیرا می‌گفتند تپه‌های سمیرامیس که در سراسر غرب آسیا وجود داشت همگی گور دلباختگان او بودند که وی زنده به‌گورشان کرده بود. روایت چنین است که سمیرامیس ملکه‌ی قدرتمند و شهوتران به ترس از آن که در صورت ازدواج شوهرش قدرت را از چنگ او در بیاورَد با جذاب‌ترین سربازهای خود هم‌خوابه می‌شد و سپس آنان را معدوم می‌کرد. آن‌وقت همین روایت یکی از مسلم‌ترین شواهد یکسان بودنِ سمیرامیس اسطوره‌ای با ایشتر یا استارته الهه‌ی بابلی است، زیرا حماسه‌ی مشهور بابلی که گزارش اَعمال گیلگمش است شرح می‌دهد که وقتی وی ردای شاهی دربر کرد و تاج او را بر سر نهاد، ایشترِ الهه به او دل باخت و از او خواست که معشوق وی گردد اما گیلگمش پیشنهادهای اغواگرانه‌ی او را نپذیرفت زیرا از سرنوشت فجیع سایر دلباختگانِ او خبر داشت، الهه‌ی سنگدل را سرزنش کرد و گفت:

یکسان بودنِ سمیرامیسِ اسطوره‌ای با استارته.

دلباختگانِ سمیرامیس و ایشتر (استارته).

تموز که بر جوانی تو عاشق بود
دستخوش اندوه سالیانش کردی.
آن پرنده‌ی خوش‌رنگ، الّالو، را که بسیارش دوست می‌داشتی
فروکوفتی و بال‌هاش شکستی.
اکنون در بیشه‌ها می‌گردد و می‌نالد که «وای، بال‌هایم!»
بر آن شیر شرزه‌ی پرقدرت که دوست می‌داشتی

هفت و هفت بار دام چاله کَندی.
اسبی را که در پیکار چالاک بود و دوست می‌داشتی
به زیر تازیانه و مهمیزش کشیدی و فروکوبیدی.
هفت بار دو ساعت‌اش خستی،
گرسنه و تشنه‌اش خستی و پریشیدی؛
مادرش سیلیلیِ ایزد بانو را زار گریاندی.
بار،ی شبانِ گوسفندان نیز دوست می‌داشتی،
او که همواره برایت شراب‌افشان بود
و هر روز قربانی را برایت برّه‌ها می‌کشت؛
اما رنجش ضایع کردی و برانداختی، به صورت گرگ‌اش درآوردی،
که شکار بچه‌شبانان خویشتن گشت،
و سگان گله‌اش پاره پاره کردند.

پهلوان هم‌چنین فرجام ناگوار باغبانی را که در خدمت پدر الهه بود تعریف می‌کند. دلباخته‌ی تیره‌روز زمانی به افتخار عشق الهه نایل آمده بود اما وقتی الهه از او خسته می‌شود زمین‌گیرش می‌کند به طوری که نتواند از جایش بلند شود. از این رو گیلگمش می‌ترسد که به سرنوشت دلباختگان قبلی گرفتار شود و محبت‌ها و خواهش‌های او را رد می‌کند. اما مطابقت اسطوره‌ی ایشتر با افسانه‌ی سمیرامیس صرفاً این نیست؛ مشخصه‌ی پرستشِ الهه ریخت و پاشی بود که انعکاس آن را در ولنگاری خاصی می‌بینیم که روایت به ملکه نسبت می‌دهد. کتیبه‌ها که تأیید و تکمیل شواهدی است که هرودوت ارائه می‌دهد حاکی است که ایشتر را سه گروه مختلف از روسپیان خدمت می‌کردند که همگی وقف پرستش او بودند. در واقع جا دارد که فکر کنیم این زنان تجسم خود الهه بودند زیرا یکی از نام‌هایی که به آنان داده شده است در مورد الهه نیز به کار می‌رود.

روسپیانِ وقفِ ایشتر.

بدین‌سان کمتر بتوان تردید کرد که سمیرامیسِ اسطوره‌ای اساساً شکلی از ایشتر یا استارته، الهه‌ی بزرگ سامیِ عشق و باروری است، و اگر چنین باشد می‌توان دست‌کم با حد مناسبی از احتمال گمان کرد که کاهن اعظمِ زلا یا نماینده‌اش، که نقش شاه ساکایا را در معبد سمیرامیس بازی می‌کرد، به عنوان یکی از عشاق بخت برگشته‌ی الهه، شاید به عنوان تموز که از جفای او «سال‌ها گریان بود»، به هلاکت می‌رسید. وقتی دوران دولت مستعجلِ شکوه و سرورش به سر می‌رسید، استخوان‌هایش در آن تپه‌ی انباشته از بقایای پوسیده‌ی بسیاری خدایان میرنده، یعنی پیشینیان او که همه از عشق مرگبار الهه برخوردار شده بودند تلنبار می‌شد.

اسطوره‌ی ایشتر (استارته) و عشاق او در جشن ساکایا در زلا اجرا می‌شد.

این نمایش‌های قدسی آیین‌هایی جادویی برای اثرگذاری بر روند طبیعت‌اند.

پس به نظر می‌رسد که در اینجا، در معبد بزرگ الهه در زلا، اسطوره‌ی او مرتباً عینیت می‌یافت و به صحنه می‌آمد؛ داستان عشقش و مرگ دلباخته‌ی آسمانی‌اش به صورت نوعی نمایشنامه‌ی مذهبی و شرح مصائب را زنان و مردانی اجرا می‌کردند که به امید فصلی می‌زیستند و گاهی در نقش موجوداتی خیالی کشته می‌شدند که خودْ تجسم آن‌ها بودند. هدف این نمایش‌های دینی* مسلماً نه سرگرمی و تفریح و نه آموزش تماشاگرانی بی‌کار و نیز نه‌چندان برای خشنود ساختن بازیگران بود که برای مدتی به امیال و نفسانیات پست خود میدان می‌دادند. آیین‌های جدی و پر ابهتی بودند که کردار موجودات آسمانی را تقلید می‌کردند زیرا انسان خیال می‌کرد که با این تقلید می‌تواند توانایی‌های خدایی پیدا کند و آن را به سود همنوعانش به‌کار اندازد. تحولات طبیعی به گمان او کارِ شخصیت‌هایی اسطوره‌ای بسیار شبیه خود او بود و او اگر فقط می‌توانست خود را کاملاً شبیه آنان سازد، همه‌ی قدرت‌های آنان را کسب می‌کرد. این شاید انگیزه‌ی اصلیِ اغلبِ نمایش‌ها یا آیین‌های مذهبی در بین اقوام اولیه است. نمایش‌ها بازی می‌شود، آیین‌ها برگزار می‌شود اما مقصود از آن آموزش دادن تعالیم و اصول اعتقادی به بیننده نیست. نه حتی برای سرگرم کردن اوست بلکه می‌خواهد آن آثار طبیعی را که به صورت اسطوره‌ای اجرا می‌شود واقعاً ایجاد کند و عینیت ببخشد و در یک کلام مراسمی جادویی‌اند و نحوه‌ی عملکردشان تقلید یا همدلی (سمپاتی) است. احتمالاً خطا نیست اگر گمان کنیم بسیاری از اسطوره‌هایی که اکنون فقط به عنوان اسطوره می‌شناسیم، زمانی همتای جادویی داشتند؛ به عبارت دیگر، به عنوان وسیله‌ای برای ایجاد کردن و واقعیت دادن به حوادثی که به زبان مجازی و تمثیلی بیان می‌شد به اجرا درمی‌آمدند. مراسم اغلب منسوخ و متروک می‌شود در حالی که اسطوره می‌ماند و از این رو باید مراسم مرده را از اسطوره‌ی زنده استنباط کرد. اگر اسطوره‌ها، به معنایی، بازتاب یا سایه‌های آدم‌ها باشد که از ابرها فرو افکنده می‌شود می‌توان گفت مدت‌ها پس از آن که خود آدم‌ها نه‌تنها از دیدرس ما دور شده‌اند بلکه حتی در دوردست‌های افق گم شده‌اند، این بازتاب‌ها در آسمان همچنان دیده می‌شوند و از اَعمال آدم‌هایی که آن را می‌افکندند خبر می‌دهند.

غرض جادوییِ درام‌های قدسی و رقص‌های ماسک‌دار در میان وحشیان.

اصل تقلید چنان در سرشت انسانی ریشه دارد و تأثیری چنان ژرف و دوررس در تحول و تکوین دین و همین طور هنرها اِعمال کرده است که شاید بهتر باشد، حتی اگر لحظه‌ای هم از موضوع خارج شویم، بعضی از شیوه‌هایی را با مثال تشریح کنیم که انسان بدوی با آن کوشیده است اصل تقلید را برای تأمین نیازهایش به وسیله‌ی نمایش‌های دینی یا جادویی به‌کار گیرد. زیرا محتملاً رقص‌ها و مراسم ماسک‌دار که نقش بزرگی در حیات اجتماعی وحشیان در بسیاری از نقاط جهان داشته است در اصل برای تأمین مقاصد عملی و نه صرفاً تحریک احساسات تماشاگران و رفع کسالت و رخوت ساعات بیکاری پدید آمد. بازیگران

می‌خواستند با تقلید برخی موجودات قدرتمندِ مافوق انسان برکت و سعادت برای جامعه فراهم آورند و در آن شخصیت موقتی که به خود گرفته‌اند آن معجزات سودمندی را انجام دهند که اذعان داشتند در ظرفیت انسانیِ خود قادر به انجام دادن آن نیستند. در واقع هدف این نمایش‌های ابتدایی که اصل و منشأ تراژدی و کمدیِ ملل متمدن‌اند، کسب قدرت فوق انسانی برای خیر عموم بود. گزارش‌های زیر نشان می‌دهد که مقصود و غرض واقعیِ دست‌کم بسیاری از این آیین‌ها و اَعمالِ نمایشی همین بوده است.

رقص‌های ماسک‌دار در بین بومیان شمال غربی آمریکا.

یک خصوصیت چشمگیر در حیات اجتماعیِ قبایل بومی آمریکای شمال غربی رقص‌های ماسک‌دار یا پانتومیم‌های پیچیده است که بازیگران در آن‌ها ارواح یا حیوانات افسانه‌ای را مجسم می‌کنند. به نظر می‌رسد اکثر آن‌ها برای این طراحی شده‌اند که ارواح نگهبانِ قبایل را در پیش چشم مردم مجسم کنند. «از آنجایی که این ارواحْ اجدادی‌اند عطیه‌شان همیشه در افسانه‌هایی است در شرح این که نیای هر طایفه‌ای چگونه آن را کسب کرده است. عطیه‌ی اصلی در این قصه‌ها نیزه‌ی جادویی است که موفقیت در شکار سمور دریایی را حتمی می‌کند، آلت مرگ‌آوری است که وقتی به سوی دشمن بگیرند او را می‌کُشد؛ آب زندگی است که مرده را زنده می‌کند؛ آتش سوزان است که اگر بر چیزی بگیرند آن را می‌سوزاند؛ و نوعی رقص، آواز، و فریادهایی که ویژه‌ی ارواح است. معنیِ عطیه‌ی این رقص آن است که برکشیده‌ی ارواح باید همان رقص‌هایی را اجرا کند که به او نشان داده شده است. در این رقص‌ها او ارواح را مجسم می‌کند. ماسک بر چهره می‌گذارد و آرایه‌هایی بر خود می‌آویزد. بدین‌سان رقص را باید اجرای نمایشیِ اسطوره‌ی مربوط به هدیه گرفتن از ارواح دانست و به مردم نشان می‌دهد که اجراکننده‌ی رقص با دیدار از ارواح قدرت‌ها و خواسته‌های او را به دست آورده است. امروزه وقتی روحی بر یک بومی جوان ظاهر می‌شود، به او همان رقص را هدیه می‌دهد، و جوانان هم‌چنین سرشار از قدرت‌ها و خواسته‌های ارواح از (مراسم) پاگشایی برمی‌گردند. او پاگشایی خود را با رقص خود تأیید و تسجیل می‌کند به همان گونه که نیای اسطوره‌ای‌اش کرده بود. کسب عطایای جادویی از این ارواح را Lokoala می‌نامند و شخصی که آن را کسب کرده است فوق طبیعی (Naualaku) می‌شود که ویژگی خود روح هم هست. زینت‌های همه‌ی این ارواح را ساخته شده از پوسته‌ی سدر لبنانی توصیف می‌کنند که به رنگ قرمز حاصل از پوست درخت توسکا آغشته است. ارواح فقط در زمستان بر شیفتگان خود ظاهر می‌شوند و از این رو رقص‌ها نیز فقط در زمستان اجرا می‌شود.» در بعضی از رقص‌ها اجراکننده از حیوانات تقلید می‌کند و توضیحی که بومیان درباره‌ی این رقص‌ها می‌دهند آن است که «آیین زمانی پدید آمد که انسان‌ها هنوز به شکل حیوانات بودند؛ پیش از آن که تبدیل‌کننده همه چیز را به شکل فعلی‌اش درآورده باشد. آیین فعلی تکرار آیینی است که حیواناتِ انسان اجرا

می‌کردند یا می‌توان گفت نمایشی شدنِ (دراماتیزاسیون) اسطوره است. بنابراین مردمی که ارواح را نمایش ندهند، این حیوانات را نمایش می‌دهند.» *

رقص‌های ماسک‌دارِ مونومبوهای گینه‌ی نو آلمان.

مونومبوهای گینه‌ی نو آلمان نوعی رقص ماسک‌دار اجرا می‌کنند که در ضمن آن رقاصان موجودات فوق طبیعی یا حیوانات، چون کانگُرو، سگ و شترمرغ استرالیایی، را مجسم می‌کنند. آنان ماسک‌ها را با دودِ نوعی خزنده متبرک می‌کنند و معتقدند که با این کار به آن‌ها جان می‌دهند، هم‌چنین بعد از آن ماسک‌ها را محترم می‌دارند و مثل موجودات زنده با آن‌ها حرف می‌زنند و از دادن آن به اروپاییان خودداری می‌کنند. بعضی از این ماسک‌ها را حتی ارواح نگهبان می‌دانند و برای خوب شدن آب و هوا، یافتن شکار یا برای پیروزی در جنگ و امثال آن به آن‌ها متوسل می‌شوند. هر طایفه‌ای چند ماسک دارد و سرکرده‌ی طایفه همه‌ی تدارکات لازم را برای بالماسکه‌ها ترتیب می‌دهد. رقص با آوازهایی همراه است که کلمات آن حتی برای خود بومیان نیز مفهوم نیست. باز، کایان‌های مرکز برنئو برای اطمینان از وفور محصول برنج رقص‌های ماسک‌دار اجرا می‌کنند. رقاصان ارواح شیطانی را مجسم می‌کنند، ماسک‌هایی غریب بر چهره می‌گذارند و بدنشان را با برگ‌های سبز می‌پوشانند.

رقص‌های ماسک‌دار کایان‌های برنئو.

«مطابق با این اعتقادشان که ارواح قدرتمندتر از انسان‌هایند، کایان‌ها بر آنند که وقتی شکل ارواح را تقلید می‌کنند و به نقش آن‌ها درمی‌آیند، قدرت فوق انسانی کسب می‌کنند. از این رو همچنان که ارواح‌شان می‌توانند روح آدمیان را بازگردانند، آن‌ها نیز خیال می‌کنند که می‌توانند روح برنج را به سوی خود کشند و به دام اندازند.»

مراسم نمایشیِ دایاک‌های دریایی برنئو که بازیگر در آن خدائی را مجسم می‌کند.

وقتی دایاک‌های دریاییِ برنئو کلّه‌ی انسان شکار کرده باشند جشنِ کلّه (Gawe pala) به افتخار خدای جنگ یا سینگالانگ‌بورونگ رئیسِ پرنده که در اعماق آسمان زندگی می‌کند ترتیب می‌دهند. در این جشن نیایشی طولانی موسوم به **منگاپ** برگزار می‌شود. خدا را فرا می‌خوانند و گمان بر این است که وی در هیئت یک بازیگر حاضر می‌شود و او چون خدایان مردم را به نام وی برکت می‌دهد. «اما فراخوانی را انسانِ رقصنده به صورت دعایی مستقیماً خطاب به خداوند انجام نمی‌دهد؛ این امر شکل قصه‌ای به خود می‌گیرد و تعریف می‌کند که چطور قهرمان اسطوره‌ایْ کلینگ جشن کله‌ای ترتیب داد و سینگالانگ‌بورونگ را بدان فراخواند. کلینگ، که درباره‌اش بسیاری قصه‌ها وجود دارد، روحی است و گمان می‌رود که جایی نه‌چندان دور از انسان‌ها زندگی می‌کند و قادر است برایشان خیر و خوشی فراهم کند. رقصنده یا رقصندگان دایاک سپس در حالی که در ایوان دراز خانه بالا و پایین می‌روند و مشغول خواندن **منگاپ** هستند، در واقع جشن کلّه‌ی کلینگ و دعوت و آمدن سنگالانگ‌بورونگ را وصف می‌کنند. دایاک‌ها در ذهنْ خود را کلینگ می‌دانند و نتیجه‌اش این است که باز گفتنِ این قصه در واقع دعوت از سینگالانگ‌بورونگ است که تصور می‌شود نه فقط در خانه‌ی کلینگ بلکه در هر خانه‌ی دایاک که جشن در آن برگزار می‌شود

حضور می‌یابد و با مراسم خاصی از او پذیرایی می‌شود و غذا یا قربانی برایش پیشکش می‌شود.» در پایان مراسم «رقصنده در خانه می‌گردد، از سرکرده شروع می‌کند و همه‌ی حاضران را لمس می‌کند و ورد فراخوانی را برای هر کسی می‌خواند. در این مرحله گمان می‌رود که وی تجسم سینگالانگ‌بورونگ و دامادهای اوست که بازیگران واقعی‌اند. خود سینگالانگ‌بورونگ، سرکردگان (**تنجانگ‌ها**)، و دامادهایش، پرندگان، بقیه را برکت می‌دهند. گمان بر این است که لمس کردن انسان رقصنده و ورد فراخوانِ همراه با آن موجب ارتباطی بین این روح‌های پرنده در آسمان و تک‌تک افراد است. رئیس پرنده‌ی بزرگ و وابستگانش از آسمان می‌آیند تا افسون‌ها و برکات خود را به آدمیان بدهند. رقصنده در مردان قدرت جسمانی و شجاعت در جنگ و در زنان خوش‌یمنی برای شالیزار، چالاکی در کارهای زنانه‌ی دایاک و زیبایی در شکل و ظاهر ایجاد می‌کند.» *

منشأ دینی یا جادویی نمایش.

بدین‌سان مراسم نمایشی این مردمان بدوی در واقع آیین‌هایی دینی یا غالباً شاید جادویی است و آوازها یا سرودها و اورادی که با آن همراه است افسون‌ها و طلسم‌هایی هستند، هر چند که خصلت واقعی هردو معمولاً از چشم انسان متمدن نهان می‌ماند زیرا عادت کرده است که در نمایش چیزی جز سرگرمی مطلوب یا در بهترین حالت وسیله‌ی آموزش اخلاقی نبیند. در عین حال اگر می‌توانستیم نمایش‌های ملل متمدن را تا منشأ آن پی‌گیری کنیم درمی‌یافتیم که ریشه‌ی آن در آرایی جادویی یا دینی همچون آرایی است که هنوز رقص‌های ماسک‌دار بسیاری از وحشیان را تشکیل می‌دهد و راه می‌بَرَد. مسلماً آتنی‌ها در اوج تمدن درخشان‌شان مفهوم زنده و پر معنایی از محتوای دینی مراسم نمایشی به دست آوردند زیرا آن را مستقیماً با پرستش دیونیزوس همراه و مرتبط ساختند و اجازه دادند که فقط در جشنواره‌های خدایان اجرا شود. در هندوستان به نظر می‌رسد که نمایش از متن رقص‌ها یا پانتومیم‌های دینی سر برکشید که در ضمن آن بازیگران اعمال خدایان را روایت می‌کردند و نقش خدایان و قهرمانان ملی را بازی می‌کردند. از این رو حداقل فرضیه‌ی مشروعی است که بگوییم مجرمی که به صورت شاه مسخره می‌شد و در همان نقش در جشنِ باکوس‌واره‌ی ساکایا به هلاکت می‌رسید، فقط یکی از انبوه بازیگرانی بود که در این موقع در نمایش‌های مقدس ظاهر می‌شد که مبنا و جوهره‌ی آن در کتاب *استر* برای ما به جا مانده است.

نمایش موجودات اسطوره‌ای با زنان و مردان زنده شاید زمینه‌ای برای جمع و سازش دو مکتب اسطوره‌شناسیِ رقیب فراهم می‌سازد.

وقتی یک بار چنین می‌انگاریم که خدایان و زن‌خدایان و قهرمانان اساطیر را به اصطلاح سلسله‌ی طویلی از مردان و زنانِ زنده در ظاهر مجسم کرده‌اند که نام این موجودات افسانه‌ای را بر خود داشتند و گمان می‌رفت که کارکردهای آنان را ارائه می‌دهند، به نقطه‌ی مناسبی رسیده‌ایم که به نظر می‌رسد از آن‌جا بتوان دو مکتب رقیب در اسطوره‌شناسی را که قرن‌های متمادی با هم سخت در جنگ بوده‌اند با هم آشتی داد. از یک طرف گفته می‌شد که موجودات اسطوره‌ای جز تجسم‌های انسانی پدیده‌های طبیعی و فرایندهای طبیعی نیستند،

از سوی دیگر می‌گویند که این‌ها جز مردان و زنان برجسته‌ای نیستند که در حال حیات خود به دلایلی تأثیری عظیم بر همگنان خود نهاده‌اند اما کردارهایشان با روایات نادرست و ساده‌لوحانه تحریف و گزاف گشته است. اکنون به راحتی می‌توان دید که این دو نظر آن‌چنان که هوادارانشان تصور کرده‌اند با هم متناقض نیستند. همچنان که هواداران نظریه‌ی یوهمروس معتقدند، پرسوناژهایی که همه‌ی شگفتی‌های اساطیر به آنان نسبت داده می‌شود انسان‌های واقعی بوده‌اند و در عین حال چنان که مخالفان هواداران نظریه‌ی یوهمروس مدعی‌اند احتمالاً تجسم‌های انسانی پدیده‌ها یا فرایندهای طبیعی بوده‌اند. آموزه‌ی تجسد آن حلقه‌ی مفقود را که برای وحدت بخشیدن به آن دو نظریه‌ی ظاهراً مخالف لازم بود ارائه می‌دهد. اگر گمان برود که نیروهای طبیعت یا بخش معینی از طبیعت در وجود خدایی مجسم می‌شود و آن خدا می‌تواند در زن یا مردی تجسم انسانی بیابد، بدیهی است که آن خدای جسمیت یافته در آن واحد یک انسان واقعی و تجسم انسانی طبیعت است. از لحاظ نمونه‌ای که اینجا مورد بحث ماست، سمیرامیس ممکن است الهه‌ی بزرگ عشق در نزد قوم سامی، ایشتر یا استارته بوده باشد و در عین حال ممکن است گمان کرد که تجسد وی در یک زن یا حتی تعدادی زنان واقعی، اعم از ملکه یا روسپی، باشد که یادگار آن در تاریخ باستان باقی است. باز ساتورن ممکن است خدای بذرافشانی و کشت بوده باشد و در عین حال ممکن است در یک سلسله از شاهان آسمانی در روی زمین جلوه‌گر و ظاهر شود که زندگی شادمان اما کوتاهشان شاید به پیدایش افسانه‌ی عصر طلایی کمک کرده است. بدیهی است که سلسله‌ی این انسان‌های خداگونه هرچه طویل‌تر باشد، احتمال این که اسطوره یا افسانه‌ی آنان به جا مانَد بیشتر خواهد بود. و علاوه بر این وقتی الوهیتی از نوع یک شکلِ آن را، خواه همگی به یک اسم و خواه به اسامی مختلف، بسیاری سلسله‌های شاهیِ محلی از زنان یا مردان آسمانی در گستره‌ی وسیعی از یک کشور ارائه می‌دادند، بدیهی است که قصه‌های مربوط به آن بیش از پیش می‌توانست دوام آوَرَد و کلیشه شود.

افسانه‌ی سمیرامیس و عشاقش المثنای اسطوره‌های آفرودیت و آدونیس، سی‌بل و آتیس، و ایزیس و اُزیریس.

نتایجی که در خصوص افسانه‌ی سمیرامیس و عشاقش گرفته‌ایم شاید در مورد همه‌ی قصه‌های مشابهی که در عصر باستان در سراسر شرق رواج داشت معتبر باشد؛ به خصوص می‌توان آن را در مورد اسطوره‌ی آفرودیت و آدونیس در سوریه، سی‌بل و آتیس در فریگیه، و ایزیس و ازیریس در مصر به‌کار گرفت. اگر می‌توانستیم این قصه‌ها را تا منشأ آن‌ها دنبال کنیم شاید در همه‌ی موارد یک زوج انسانی می‌یافتیم که هر سال نقش آن الهه‌های عاشق‌پیشه و خدای میرنده را ایفا می‌کرد، و اگر در طول دورانی که از آن اطلاع داریم آتیسِ مُرده و آدونیسِ مُرده فقط با تمثال‌هایشان نمایش داده می‌شدند می‌توان گمان کرد که همواره چنین نبوده است و در هردو مورد، خدای مُرده را زمانی یک انسان مُرده ارائه

می‌کرده است. علاوه بر این، آن بی‌بند و باریِ همراه با مردی که نقش خدای مرده را در ساکایا بازی می‌کرد، سخت مؤید این فرضیه است که پیش از کشته شدن علنیِ خدای متجسّد، او در همه‌ی موارد مجاز بود، یا اصلاً لازم بود، که از لذّت آغوشِ زنی که نقش الهه‌ی عشق را بازی می‌کرد بهره‌مند شود. پیدا کردنِ دلیل یک چنین هماغوشیِ اجباریِ خدا و زن‌خدای انسانی سخت نیست. اگر انسان بدوی معتقد است که رشد محصول با هماغوشی زنان و مردان عادی تقویت و تسریع می‌شود از آمیزشِ زوجی که به خیال او از همه‌ی منزلت‌ها و قدرت‌های خدایانِ باروری برخوردارند چه بارانِ برکتی را انتظار نخواهد داشت؟

سارداناپالوس و آشور بانیپال.

بدین‌سان، نظریه‌ی موورز دایر بر این که در ساکایا زوگانِس نماینده‌ی خدا و زوجِ زنی بود که الهه‌ای را مجسم می‌کرد مبنا و اساسی محکم‌تر از آن پیدا می‌کند که خودِ آن پژوهنده‌ی قادر در نظر داشت. او فکر می‌کرد زوج خداگونه‌ای که نیابتاً در مراسم ظاهر می‌شدند سمیرامیس و سندان یا ساردانا پالوس بودند. اکنون آشکار می‌شود که در مورد الهه بسیار برحق بوده است اما در مورد خدا هنوز باید کنکاش کرد. به نظر می‌رسد تردیدی نباشد که نام ساردانا پالوس فقط شیوه‌ی یونانی عرضه کردن آشور بانیپال بود که نامِ بزرگترین و تقریباً آخرین شاه آشور است. اما سوابق فرمانروای واقعی که در سالیان اخیر روشن شده است، قصه‌هایی را که در روایات کلاسیک با نام او همراه است چندان تأیید نمی‌کند. زیرا ثابت می‌کنند که بر خلاف آن زن صفتِ سست‌عنصری که به نظر یونانیان دوران بعدی می‌رسیده است، وی فرمانروایی جنگجو و روشنفکر بوده که خطه‌ی آشور را تا سرزمین‌های دور وسعت داد و به رشد علم و ادبیات در کشورش همت گماشت. با این همه، اگرچه واقعیت تاریخیِ شاه آشور بانیپال همان‌قدر قطعی و مبرهن است که واقعیت اسکندر یا شارلمانی، نباید تعجب کرد اگر اسطوره‌ها همچون ابر بر دورِ آن شخصیت بزرگ گرد آمدند که در غروب طوفانیِ شکوه و عظمتِ آشور مهیب و هول‌انگیز می‌نماید.

مرگِ افسانه‌ایِ ساردانا‌پالوس در آتش.

آن‌وقت دو مشخصه‌ای که در افسانه‌های ساردانا‌پالوس حضور قاطع و عمده‌ای دارند فسق و فجور گزاف وی و جان‌باختنش در شعله‌های تل عظیم هیزم است که خود و معشوقه‌هایش را برای آن‌که به دست دشمنان پیروزش نیفتند، در آن سوزاند*. می‌گویند آن پادشاه زن‌صفت با صورت بزک کرده و در لباس زنانه عمرش را در گوشه‌ی حرمسرا می‌گذرانید و در میان سوگلی‌هایش پشمینه‌ی ارغوانی می‌بافت و در خوشی‌ها و لذات جسمانی غرق بود و در سنگ قبری که برای خود تهیه کرد نوشت چون می‌دانست که زندگی کوتاه و سراسر درد و رنج است و بخت و اقبال را یقینی نیست و از چیزهای خوبی که وی باید پشت سر بگذارد به زودی دیگران برخوردار خواهند شد، این است که همه‌ی عمرش را به خور و خواب و لهو و لعب گذراند. این خصوصیات هیچ شباهتی با تصویر

آشور بانیپال چه در زندگی و چه در مرگ ندارد، زیرا پادشاه آشور پس از دوران درخشان پیروزی‌هایش در اوج جاه و منزلت بشری، در سن پیری آن‌گاه که شاهد صلح و آرامش در داخل و پیروزی در خارج و مورد ستایش قوم خود و ترس و بیم دشمنانش بود، درگذشت. اما اگر خصوصیات سنتی ساردناپولوس هیچ سازگاری با آنچه از پادشاه واقعی با این نام می‌دانیم ندارد، به قدر کافی با همه‌ی آنچه از شاهان قلابی می‌دانیم یا می‌توانیم حدس بزنیم می‌خواند، شاهانی که در طی شادخوارِیِ ساکایا، همتای آسیایی ساتورنالیا، زندگی کوتاه و پر شور و سروری داشتند. کمتر می‌توان تردید کرد که این‌گونه افراد که با گذشت چند روز با مرگ رو در رو می‌شدند. تا حدود زیادی می‌خواستند با غوطه‌ور شدنِ دیوانه‌آسا در همه‌ی لذایذ گذرانی که در این جهان فانی به هم می‌رسد بیم و دلواپسی را درهم شکنند و ترس را از بین ببرند. وقتی خوشی‌های گذرا و رنج و درد عظیم‌شان به سر می‌آمد و استخوان‌ها یا خاکسترشان با خاک درمی‌آمیخت، چه چیزی طبیعی‌تر از این که بر گور آنان ــ آن تلِّ خاکی که مردم، نه نابه‌جا، غم و اندوه عشاق سمیرامیس را در آن می‌دیدند ــ کلماتی را حک کنند از آن گونه که روایت‌ها در دهان پادشاه بزرگ آشور گذاشت تا گذرندگانِ بی‌توجه و بی‌اعتنا را به یاد کوتاهی و بیهودگی زندگی بیندازد؟

۵

آثار قربانی کردنِ هامان در جشن یهودیِ پوریم: سوزاندن تمثال‌های هامان.

اگر جشن یهودیِ پوریم، آن طور که کوشیده‌ام نشان دهم، مستقیماً از ساکایا یا از جشن سامیِ دیگری ناشی شده است که خصلت اصلی‌اش قربانی کردن یک انسان در نقش یک خدا بود، می‌توان انتظار داشت که آثاری از قربانی کردن انسان در اشکال ملایم‌تر و خفیف‌تر که تازه به آن اشاره کردم در آن یافت شود. این انتظار را واقعیت کاملاً برمی‌آورَد. زیرا از دوران قدیم رایج بوده است که یهودیان در جشن پوریم تمثال‌ها و نقش‌های هامان را می‌سوزاندند یا طور دیگری نابود می‌کردند. قربانی کردنْ در امپراتوری رُم کاملاً شناخته بود زیرا در سال ۴۰۸ میلادی امپراتوران هونوریوس و تئودوسیوس فرمانی صادر کردند که به حکام ولایات دستور می‌داد مراقب باشند که یهودیان نقش‌های هامان را بر صلیب در یکی از جشن‌هایشان نسوزانند. ما از این فرمان درمی‌یابیم که این رسم توهین بزرگی برای مسیحیان بود که آن را تقلید و هجو کفرآمیز آیین اصلی دین خود می‌دانستند و به این صرافت نمی‌افتادند که این مراسم جز ادامه‌ی آیینی که محتملاً اعصاری بسیار پیش از میلاد مسیح در شرق برگزار می‌شد به شکل خفیف‌تر و ملایم‌تر نبود. بیرونی مورخ عرب در سال ۱۰۰۰ میلادی می‌نویسد که یهودیان زمانه‌ی او در جشن پوریم برای مرگ هامان بسی شادمانی می‌کردند و تمثال‌های او را می‌زدند و می‌سوزاندند و «تقلید سوزاندن هامان را

درمی‌آورند.» از این رو، نام دیگرِ جشن «هامان سور» بود. مؤلف دیگر عرب، مقریزی که در ۱۴۴۲ میلادی در گذشته است، می‌گوید در جشن پوریم که در پانزدهم ماه ادار برگزار می‌شود بعضی از یهودیان نخست با تمثال‌های هامان بازی می‌کردند و سپس آن‌ها را در آتش می‌انداختند. در قرون وسطا یهودیان ایتالیا پوریم را به صورت پر شوری جشن می‌گرفتند که مورخان خودشان آن را با «کارناوال» مقایسه کرده‌اند. کودکان در این جشن دو دسته می‌شدند و با هم نزاع می‌کردند و به یکدیگر تکه زغال پرتاب می‌کردند؛ بزرگترها نیز سوار بر اسب و شاخه‌ی درخت کاج در دست در خیابان‌ها می‌گشتند یا شیپور می‌زدند و گرد آدمک مصلوب‌شده‌ای به رقص و شادی می‌پرداختند و سپس آن را با تشریفات آتش می‌زدند. در قرن هجدهم یهودیان فرانکفورت در جشن پوریم هرم‌هایی از شمع‌های کلفت درست می‌کردند و آن‌ها را روشن می‌کردند. هم‌چنین تمثال‌های هامان و زنش را از شمع می‌ساختند و آن را روی میز مطالعه در کنیسه می‌گذاشتند و روشن می‌کردند.

متهم کردنِ یهودیان به قتل آیینی.

اکنون وقتی مطابقت نزدیک ویژگی‌ها و هم‌چنین موعد این دو جشن، یعنی پوریم یهودی و کارناوال مسیحی، را ملاحظه می‌کنیم و به یاد می‌آوریم که سر نمونِ تمثال کارناوال که آن وقت در این موسم شادمانی نابود می‌شد احتمالاً انسان زنده‌ای بوده است که در نقش ساتورن در جشن ساتورنالیا به کام مرگ می‌رفت، خود همین مشابهت حاکی است که در اعصار پیشین یهودیان، همچون بابلیان، که جشن پوریم خودشان را ظاهراً از آنان گرفته‌اند، در زمانی احتمالاً انسانی واقعی را در نقش هامان می‌سوزاندند یا حلق‌آویز و یا مصلوب می‌کردند. من ترجیح می‌دهم که وارد این عرصه‌ی پر دردسر نشوم؛ فقط اشاره می‌کنم تا آنجا که در موارد ارائه شده دیده‌ام و بر اساس گزارش‌های مشروحی که از آن‌ها در دست است، اکثریت قربانیان گویا در بهار و اغلب در هفته‌ی مقدم بر عید پاک (عید فصح) به سرنوشت شوم خود می‌پیوستند. اما بین این مرحله که قربانی کردن انسان علناً و بی‌هیچ پرده‌پوشی صورت می‌گیرد و مرحله‌ای که به پَسَله و دور از انظار عموم به گوشه کنارهای تاریک و نهان منتقل می‌شود، دوره‌ای وجود دارد که در طی آن، مراسم با زیادتر گشتنِ نور دانش و نوع‌دوستی به تدریج زوال می‌یابد. در این دوره‌ی میانی ترفندهای زیادی برای حفظ کردن این آیین کهن به صورتی که مغایر و معارض با اخلاق جدید نباشد به کار بسته می‌شود. یکی از تدابیر رایج و موفقْ انجام دادنِ مراسم قربانی در مورد شخصی است که مجرم بوده و محکوم شده باشد و بنابراین کمتر احتمال می‌رود که مرگش در محراب یا در جای دیگر ترحم یا انزجار مردم را برانگیزد زیرا در این مورد مراسم به صورت مجازات مجرم درمی‌آید و مردم درمی‌یابند که اگر فرد بدکار به دست خاخام مجازات نمی‌شد از لحاظ منافع عمومی لازم می‌بود که وی برای عقوبت دیدن به دست قانون سپرده شود.

تخفیفِ قربانی کردنِ انسان از طریق جایگزین کردن مجرمی به عنوان قربانی.

بنابراین به هیچ روی نامحتمل به نظر نمی‌رسد که یهودیان با عاریه گرفتن ساکایا از بابل با اسم جدید پوریم، رسم قربانی کردنِ فرد مجرمی را هم به عاریه گرفته باشند که پس از مضحکه درآوردن در نقش مردخای و با تاج و ردای شاهی، در نقش هامان به دار آویخته یا مصلوب می‌شد.

اگر اشتباه نکنم، در جشن ساکایا مردی در نقش خدایی یا قهرمانی از نوع تموز یا آدونیس با زنی، احتمالاً فاحشه‌ای وقفی و متبرک، همسری می‌کرد که نماینده‌ی الهه‌ی بزرگ سامی، ایشتر یا استارته بود؛ و پس از آن که بدین‌گونه نقشش را در مورد تضمین احیای حیات نباتی در فصل بهار، به وسیله‌ی جادوی سمپاتیک، ایفا می‌کرد، به کام مرگ فرو می‌رفت. می‌توان چنین انگاشت که در مرگ این انسان آسمانی، مریدان و پرستندگانش، به خصوص زنان، عزاداری می‌کردند، درست به شیوه‌ای که زنان اورشلیم در دروازه‌ی معبد برای تموز می‌گریستند، یا دختران سوری بر مرگ آدونیس نوحه می‌کردند در حالی که رودخانه با خون او به رنگ سرخ درمی‌آمد. این‌گونه آیین‌ها به نظر می‌رسد که در واقع در سراسر غرب آسیا رایج بوده است؛ نام خاص خدای میرنده در جاهای مختلف فرق می‌کرد اما اساس آیین در همه جا یکسان بود. اساساً این رسم آیینی مذهبی یا بیش از آن جادویی بود که برای تضمین روند احیا و رستاخیز حیات در فصل بهار صورت می‌گرفت.

رستاخیز خدای مرده را شاید انسان زنده‌ای نمایش می‌داد که بعداً در نقش خدا واقعاً می‌مُرد.

اکنون اگر این تعبیر از ساکایا صحیح باشد، بدیهی است که یک مشخصه‌ی مهم آیین در اشارات مختصری که از جشن به دست ما رسیده است دیده نمی‌شود. مرگ انسان ـ خدا در جشن ذکر شده است اما چیزی از رستاخیز او گفته نمی‌شود. در همین حال اگر او واقعاً تجسم موجودی از نوعِ آدونیس یا آتیس بود می‌توان مسلم دانست که مرگ نمایشیِ وی با وقفه‌ی کوتاه یا بلندی به تجدید حیات نمایشی‌اش منجر می‌شد درست همچنان که در جشن‌های آتیس و آدونیس رستاخیز خدای مرده به سرعت جایگزین مرگ تقلیدی او می‌شد. با این همه، در اینجا مشکلی بروز می‌کند. در ساکایا انسان ـ خدا به طور واقعی، نه صرفاً تقلیدی، می‌مُرد، و در زندگی عادی حتی رستاخیز یک انسان ـ خدا حداقل رویدادی روزمره نیست. چه تدبیری می‌بایست اندیشیده می‌شد؟ انسان، یا بهتر بگوییم، خدا بدون تردید مرده بود. چطور می‌شد دوباره او را زنده کرد؟ بدیهی است که بهترین راه، اگر نه‌تنها راه، این بود که انسان زنده‌ی دیگری را به ایفای نقش خدای احیاشده بگمارند و می‌توان حدس زد که همین تدبیر صورت می‌گرفت. می‌توان تصور کرد منزلت شاهانه‌ای که با خدای مرده همراه بود به جانشین‌اش منتقل می‌شد و او به همان صورت آراسته می‌شد و به عنوان خدایی که دوباره به زندگی بازگشته است در برابر پرستندگانِ شادمان‌اش ظاهر می‌شد و در کنارش احتمالاً زنی در نقش ملکه‌ی آسمانی وی حضور می‌داشت که همان ایشتر یا استارته‌ی الهه بود. در تأیید این فرضیه می‌توان گفت که بی‌درنگ توضیحی روشن و پذیرفتنی از مشخصه‌ی چشمگیری در کتاب

این می‌تواند دوگانگی آشکار شخصیت‌های اصلی را در کتاب استر توضیح دهد. هامان و وشتی نماینده‌ی خدایان میرنده‌اند، در حالی که مردخای و استر خدایانی را نمایش می‌دهند که از جهان مردگان بازگشته‌اند.

استر ارایه می‌دهد؛ که تاکنون تا جایی که‌می‌دانم، به طور صحیح و مناسبی توضیح داده نشده است. منظورم آن دوگانگیِ آشکارِ شخصیت‌های اصلی است که قبلاً توجه خواننده را بـه آن معطوف داشته‌ام. اگر خطا نکرده باشم، هامان نماینده‌ی فرمانروای موقت یا خدای میرنده‌ای است که در ساکایا به قتل می‌رسید، و رقیب وی مردخای نماینده‌ی فرمانروای موقت دیگر است که با مرگ سلف خود، منزلت شاهانه‌ی وی را تصاحب می‌کرد و به عنوان خدایـی کـه دوباره حیات یافته است به مردم نشان داده می‌شد. همین طور وشتی، ملکه‌ای کـه در روایت معزول می‌شود، همتای زنی است که نقش ملکه و الهه‌ی هامان، نخستین فرمانروای موقت، را بازی می‌کرد و رقیب پیروزمندش، استر یا ایشتار یا ایشتر، همان زنی است که به عنوان ملکه‌ی آسمانیِ دومین شاه ساختگی یعنی مردخای یا مُردوک ظاهر می‌شد.

زمینه‌ی ایرانیِ کتاب استر.

زمینه‌ی ایرانی قصه، که مؤلف عبری کتاب *استر* داستان بسیار رنگین خود را بر آن قـرار داده است، طبیعتاً حاکی از آن است که یهودیان جشن خود را نه مستقیماً از بابلیان باستان بلکه از فاتحان ایرانی خود گرفته‌اند. حتی اگر این را بتوان مدلل ساخت، به هیچ وجه این نظریه را که منشأ پوریم جشن بابلی ساکایاست بی‌اعتبار نمی‌کند، زیرا می‌دانیم که ساکایا را ایرانیان جشن می‌گرفته‌اند. از این رو جا دارد بررسی کنیم که آیا در مذهب ایرانیان می‌توان آثاری از جشـنی نزدیک به ساکایا یا پوریم یافت؟ در این مورد لاگارد با معطوف ساختن توجه ما به آیین کـهن ایرانی موسوم به «کوسه برنشین»* راه را نشان داده است. این آیینی بود که هم در ایران و هم در بابل در آغاز بهار در نخستین روز ماه نخست اجرا می‌شد که در تقویم باستانی ایران با ماه مارس مصادف است به نحوی که موعد آیین با جشن سال نو بابلی موسوم به زکموک منطبق می‌شود. یک ولگرد بی‌ریش (کوسه) و در صورت امکان یک چشم را برهنه بر خری، اسبی یا قـاطری می‌نشاندند و با تقلید نوعی پیروزی دروغین در خیابان‌های شهر می‌گرداندند. او در یک دست کلاغی و در دست دیگر بادبزنی می‌گرفت و با آن پشت سر هم خود را باد می‌زد و از گرمای هوا شکایت می‌کرد در حالی که مردم بر او یخ و برف می‌انداختند و با آب سرد خیسش می‌کردند. او به پشتِ درِ خانه‌ی اغنیا می‌رفت و اگر چیزی را که می‌خواست به او نمی‌دادند بر آن‌ها گل و لای یا گِل اخرا که توی ظرفی سفالین با خود داشت پرتاب می‌کرد و لباس‌هایشان را مـی‌آلود. اگـر دکانداری لحظه‌ای در برآورده کردن خواسته‌هایش تعلل می‌کرد این گـدای سـمج حـق داشت همه‌ی کالاهای مغازه را مصادره کند، از این رو پیشه‌وران و کسبه وقتی او را می‌دیدند که به آن‌ها نزدیک می‌شود طبیعتاً بر او پیشدستی می‌کردند و پیش از آن که بر دارایی‌شان چنگ اندازد از اموال و کالاهای خود به او پیشکش می‌کردند. بدین‌سان هرچه وی از سـپیده‌دم تـا وقت نـماز صبح گرد می‌آورد به شاه یا حاکم شهر تعلق داشت اما هرچه را که بین نوبت اول و نـوبت دوم نماز به تصرف خود درمی‌آورد مال خودش بود. پس از نماز دوم ناپدید می‌شد و اگر مردم در طی روز گیرش می‌آوردند حق داشتند هرچه دلشان می‌خواهد کتکش بزنند.

آیین ایرانیِ «کوسه‌برنشین» در بهار.

«کوسه‌برنشین» در آیین ایرانی ظاهراً بازماندهٔ تحریف‌شدهٔ یک فرمانروای موقت است.

باری، در وجود این دلقک که همراه مأموران شاه در خیابان‌ها راه می‌افتاد و اموالی را به تصرف در می‌آورد که یا به خزانه‌ی شاه و یا به جیب خودش می‌رفت، آن ویژگی‌های آشنای شاه قلابی یا موقت را می‌یابیم که برای مدت کوتاهی از شکوه و تجمل و امتیازات سلطنتی برخوردار می‌شد. به دلایلی که قبلاً بازگفته‌ایم، ناپدید شدن ناگهانیِ دلقک ایرانی در ساعت معینی از روز همراه با اجازه‌ای که به توده‌ی مردم داده می‌شد تا در صورت یافتن او کتکش بزنند، آشکارا اشاره به سرنوشت وخیم‌تری دارد که احتمالاً در ایام پیشین در انتظار او می‌بود، در ایامی که تاوان برخورداری کوتاه‌مدت از قدرت و شکوه سلطنتی را با جان خود می‌پرداخت. شباهت بین رفتار مضحکه‌وار وی و رفتار مردخای در خیابان‌های شوش بسیار آشکار است؛ البته مؤلف یهودیِ کتاب *استر* شکوه و جلال قهرمان خود را رنگین‌تر وصف کرده است که «جامه‌ی شاهیِ آبی و سفید در بر و تاج بزرگ زرین بر سر، با ردای زربفت ارغوانی‌رنگ» نشسته بر مرکب خود شاه، در خیابان‌های شهر می‌گردد و یکی از بلندپایه‌ترین شاهزادگان در التزام رکاب اوست. در نمونه‌ای که دیدیم، قصدِ «کوسه برنشین» در آغاز بهار کاملاً آشکار است؛ می‌خواست گذشتن زمستان و فرا رسیدنِ تابستان را تسریع کند. بر مبنای اصول جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی که چیزی اندکی بیش‌تر از یک سیستم ساخته و پرداخته‌ی «وانمودن» است، می‌توان با وانمودنِ این که هوا گرم است، آب و هوا را گرم ساخت، یا اگر نتوان، می‌توان مسلم دانست که آدمِ ماهرتر و مجرب‌تری هست که این کار را بکند. چنین ساحری در برآورد ایرانیان مرد بی‌ریشِ یک چشمی بود که می‌توانست اعمالی را که گفتم انجام دهد و بدون تردید گمان بر این بود که نقائص جسمانی‌اش به نحو مرموزی به توفیق مراسم کمک می‌کرد. بدین‌سان این آیین همتای شرقی آن رسوم مردمیِ اروپایی بود که در ابتدای بهار برگزار می‌شد و به صورت نمایشی بر افتادن و شکست زمستان را در برابر تابستان پیروزمند عرضه می‌کرد. اما در حالی که در اروپا دو فصل رقیب را اغلب، اگر نه همیشه، دو بازیگر یا دو تمثال نمایش می‌داد، در ایران یک بازیگر واحد برای این امر کفایت می‌کرد. کاملاً روشن نیست که او قطعاً نماینده‌ی زمستان بود یا تابستان، اما وانمودکردنش که از گرما ناراحت است و سر آخر ناپدید شدنش حاکی است که اگر وی تجسم یکی از فصول می‌بود، آن فصل بیشتر می‌توانست زمستان پا در گریز باشد تا تابستان پا در راه.

به نظر می‌رسد تضاد هامان و وشتی با مردخای و استر نماینده‌ی مغایرت بین مرگ سالانه‌ی طبیعت در زمستان و تجدید حیاتش در بهار باشد.

اگر در پیوندی که بدین‌گونه بین پوریم و «کوسه برنشین» دیده می‌شود حقیقتی نهفته باشد، اکنون در موضعی هستیم که سرانجام نقاب از چهره‌ی شخصیت‌های اصلی کتاب *استر* برداریم. کوشیده‌ام نشان دهم که هامان و وشتی اندکی بیش از بدل‌های مردخای و استراند، که آنان نیز به نوبه‌ی خود در زیر لفافه‌ای از خصوصیات مردوک و ایشتر، خدا و زن‌خدای بزرگ بابل قرار دارند. خواننده شاید بپرسد اما چرا می‌بایست آن زوج آسمانی چنین دوگانه باشند و دو زوج در تقابل با یکدیگر قرار گیرند؟ پاسخ این در جشن‌های

مردمیِ اروپایی در موسم بهار نهفته است که قبلاً بدان پرداخته‌ام. اگر تفسیرهای من از این رسوم درست باشد، مغایرت بین زمستان و تابستان یا بین مرگ و زندگی، که در تمثال یا در شخصِ نمایندگان زنده به هنگام آیین‌های بهاریِ روستاییان ما جلوه‌گر می‌شود، اساساً مغایرتی است بین حیات نباتیِ میرنده یا مرده‌ی سال کهنه و حیات نباتیِ رونده‌ی سال نو ــ مغایرتی که وقتی آغاز بهار آغاز سال جدید نیز بود، هم‌چنان که در رُم و بابل و ایرانِ باستان، چیزی از حدّت خود از دست نمی‌داد. در این و در همه‌ی آیین‌هایی که بررسی کرده‌ایم تخاصم و تقابل بین قدرت‌های متفاوت نیست بلکه بین قدرت واحدی است که در جنبه‌های متفاوتی چون پیر و جوان و قدیم و جدید ملاحظه می‌شود. در یک کلام، چیزی جز تقابل ابدی و تأثرآور جوانی و پیری نیست. و همچنان که قدرت و روحِ رویش را در آیین دینی و رسوم رایج یک زوج انسان نمایش می‌داد، اعم از این که نامشان ایشتر و تموز بود یا ونوس و آدونیس، یا شاه و ملکه‌ی بهاران، همین طور نیز می‌توان انتظار داشت که روح قدیم و فرسوده‌ی پارسال را زوجی نمایش دهد، و روح تازه‌ی جوانِ سال نو را یک زوج دیگر. اگر فرضیه‌ی من درست باشد، این توضیح غاییِ کشمکش و مبارزه بین هامان و وشتی از یک طرف و بدل‌هایشان مردخای و استر از طرف دیگر است. در تحلیل نهایی هردو جفت نماینده‌ی نیروهایی بودند که موجب باروری گیاهان و شاید نیز جانوران است. اما یک جفت تجسمِ توانِ فرسوده‌ی گذشته و جفت دیگر تجسمِ توانِ زورمند و بالنده‌ی سال پا در راه بود. هردو قدرت در فرضیه‌ی من، نه صرفاً در اسطوره بلکه در رسوم نیز در وجود انسانی مجسم می‌شدند، زیرا هر سال یک زوج انسان سرعت دادن به حیات طبیعت را با هماغوشی عهده‌دار می‌شدند که همچنان که در جهان صغیر، گمان می‌رفت عشقِ درخت و نهال، گل و گیاه، پرنده و وحش به صورت مرموزی در آن خلاصه می‌شد. می‌توان تصور کرد که در اول چنین زوج‌هایی تأثیر و کارکرد خود را یک سال اِعمال می‌کردند و در پایان سال طرف مذکر ــ فرمانروای آسمانی ــ کشته می‌شد؛ اما در ادوار تاریخی به نظر می‌رسد که بنا بر یک قانون، انسانِ خداگونه ــ ساتورن، زوگانِس، تموز یا هر اسم دیگری که داشت ــ امتیازات آسمانی خود را حفظ کرد و وظایف الهی‌اش را فقط در مدت کوتاهی از سال اعمال می‌کرد. این محدود شدنِ فرمانروایی وی در زمین احتمالاً در زمانی مطرح شد که الوهیت‌های موروثی قدیم یا شاهان الوهیت یافته به آن فکر افتادند که دردناک‌ترین بخش وظایفشان را به جانشینی، اعم از فرزندی یا برده‌ای یا مجرم محکومی، انتقال دهند. جانشین که می‌بایست به عنوان شاه بمیرد نیز لازم بود مدتی چون شاه زندگی کند اما شاه حقیقی طبیعتاً آن را به اندک‌ترین حد سلطنت، چه به لحاظ زمان و چه اقتدار، محدود کرد زیرا هرچه طول می‌کشید لزوماً پیشروی می‌کرد و در واقع جایگزین سلطنت خود او می‌شد. نمی‌توان گفت که بر همسر فرمانروای آسمانی، آن الهه‌ی زمینی که همبستر شاه بود

و نیروهای نیکوکار و خیرخواهِ او را به سایر جاهای طبیعت گسترش می‌داد، چه می‌رفت. تا جایی که می‌دانم، مدرکی در دست نیست، یا اگر هست اندک است که او نیز وقتی تأثیر سرشار اولیه‌اش را اعمال می‌کرد چون زوج خود به کام مرگ می‌رفت. خصلت مادری و بارداری دلیل روشنی به دست می‌دهد که او اندکی بیشتر زنده بماند، تا وقتی که آن قانون اسرارآمیز که زندگی زن را با جوانب متغیر آسمان شبانه پیوند می‌دهد، با زادن خدایی کودک تنفیذ گردد، که او نیز به نوبه‌ی خود شاید با مراقبت مهرآمیز او فرا می‌بالید تا به خاطر جهان زندگی کند و بمیرد.

فصل ۵

مصلوب کردن مسیح

ریشخند مسیح در قیاس با ریشخند شاه در ساتورنالیا.

محقق بزرگی اخیراً شباهت جالبی بین رفتار سربازان رُمی با مسیح در اورشلیم و رفتار سربازان رُمی با شاه دروغینِ شادخواری [ساتورنالیا] در دوراستوریوم یافته است و در توضیح این شباهت می‌گوید که سربازان در برابر ادعای سلطنت ملکوتی از سوی مسیح او را از روی تمسخر به هیئت آشنای کیوان شاهِ قدیم [ساتورن] که شخصیت شگفتِ سورهای زمستانی بود آراستند*. حتی اگر درستیِ این فرضیه ثابت شود کمتر بتوان تصور کرد که مسیح نقش معمولِ سالیانه‌ی کیوان را بازی کرده است زیرا در آغاز عصر میلادی ساتورنالیا در وسط زمستان برگزار می‌شد در صورتی که مسیح هنگام بهار در عید فصح بر فراز صلیب رفت. در واقع، چنان که قبلاً اشاره کردم، دلیلی وجود دارد که فکر کنیم وقتی سال رُمی از ماه مارس آغاز می‌شد ساتورنالیا را در بهار برگزار می‌کردند ولی در مناطق دورافتاده جشن همچنان در همان موعد قدیم برگزار می‌شد. اگر پادگان رومیِ اورشلیم در این خصوص طبق تقویم باستانی رفتار کرده باشد کاملاً غیر ممکن به نظر نمی‌رسد که برگزاری ساتورنالیا احتمالاً با عید فصح برخورد می‌کرده است، و به این ترتیب مسیح را، به عنوان یک مجرم محکوم، می‌توانستند چون کیوان شاهِ آن سال به تمسخر گیرند. اما از سوی دیگر محتمل به نظر نمی‌رسد که افسران، به عنوان نمایندگان دولت، اجازه داده باشند که افرادشان جشن را در موعدی جز موعد رسمی‌اش برگزار کنند. حتی در آبادی دورافتاده‌ی دوراستوریوم می‌بینیم که سربازان رُمی ساتورنالیا را در ماه دسامبر برگزار می‌کنند. بنابراین اگر لژیونرهای اورشلیم واقعاً قصد داشته‌اند که برای به مسخره گرفتن مسیح با او چون شاه مسخره‌ی ساتورنالیا رفتار کنند احتمالاً فقط قصد شوخی داشته‌اند که از چندین نظر بیجا و نابهنگام بوده است.

ریشخند مسیح در قیاس با ریشخند شاه در ساکایا.

اما مصائب مسیح اگر به ماجرای شاه دروغینِ ساتورنالیا شباهت نزدیک دارد، به ماجرای شاه دروغینِ ساکایا از آن هم شبیه‌تر است. شرح این مضحکه را سن ماتیو [انجیل متی] به طور کامل داده است. می‌گوید: «سپس باراباس را به خاطر آنان آزاد کرد و چون عیسی را تازیانه زد، سپرد تا مصلوب‌اش کنند. آنگاه سربازانِ والی عیسی را به دیوانخانه

بردند و همه‌ی سربازان بر او گرد آمدند و برهنه‌اش کردند و خرقه‌ی ارغوانی‌اش پوشاندند. تاجی از خار بافته بر سرش نهادند و نیی به دست راستش دادند و در برابرش زانو زده مسخره کنان می‌گفتند 'درود بر شاه یهود!' و بر او آب دهان انداختند. و نی از دستش گرفتند و بر سرش شکستند. و پس از آن که به تمسخرش پرداختند، خرقه از تنش درآوردند و جامه‌ی خودش را پوشاندند، و بردند تا به صلیب‌اش کشند.»* این را مقایسه کنید با ماجرای شاه دروغینِ ساکایا، که دیو کریسوستوم شرح می‌دهد: «یکی از زندانیان محکوم به مرگ را برمی‌گزینند و بر تخت شاهی‌اش می‌نشانند و جامه‌ی شاه را بر تنش می‌کنند و می‌گذارند که در این ایام فرمان دهد و بنوشد و عربده کشد و با معشوقه‌های شاه درآمیزد و هرچه می‌خواهد بکند و کسی حق ندارد جلوِ او را بگیرد. اما زمانش که سرآمد رخت از تنش درمی‌آورند، تازیانه‌اش می‌زنند و به صلیب‌اش می‌کشند.»* حال، کاملاً ممکن است که این شباهتِ نزدیک در عین حال تصادف صرف باشد و مسیح به طور عادی و به عنوان یک مجرمِ عادی مجازات شده باشد؛ اما از سوی دیگر آن‌قدر اشارات پراکنده و قرائنی از عنصری غیر عادی وجود دارد، آن‌قدر خطوط بریده هست که ظاهراً همگی به مصلوب شدن مسیح بر جلجتا اشاره دارند که جا دارد همه‌شان را دنبال کنیم و ببینیم ما را به کجا می‌رسانند. برای گرد هم آوردن این اطلاعات پراکنده، برای گذشتن از شکاف‌ها و احیای آن کلیت و یگانگیِ از هم پاشیده، باید از فرضیات گمراه‌کننده‌ای که صرفاً برای به هم چسباندنِ بریدگی‌ها و گسست‌هاست بر حذر بود؛ در عین حال حتی اگر چنین انگاشته شد که فرضیه‌ی ما تناسبِ پیش از حدی با واقعیات دارد، چنین افراطی را شاید بتوان با توجه به تعقید و اهمیتِ بررسی نادیده گرفت.

در جشن پوریم یهودیان احتمالاً هر سال مردی به نقش هامان کشته می‌شد و مسیح شاید در همان نقش هلاک شده است.

دیدیم که دلیلی در دست هست که فکر کنیم عید یهودیِ پوریم در واقع به نامِ دیگری ادامه‌ی ساکایای بابلی است و طی مراسم برگزاریِ آن یهودیانِ اخیر با شکستنِ تمثالِ **هامان** خاطره‌ی مراسم باستانیِ مصلوب کردن یا به دار آویختنِ مردی را به یاد خدایی در آن زمان زنده می‌کردند. آیا ممکن نیست که آنان در زمانی قدیم‌تر، همچون خودِ بابلیان، فرد محکومی را مجبور می‌کرده‌اند این نقش مرگبار را بازی کند و عیسی مسیح نیز یکی از همان افراد بوده باشد که در نقشِ هامان هلاک شده است؟ شباهت بین هامانِ حلق‌آویز شده و مسیحِ مصلوب خود مسیحیانِ قدیم را برمی‌آشفت و هرگاه که یهودیان تمثال هامان را می‌شکستند، مسیحیانِ همسایه‌شان آنان را به مسخره کردنِ مقدس‌ترین آیینِ دینِ جدید متهم می‌کردند. احتمالاً مسیحیان نسبت به این واقعه‌ی مصیبت‌بار بسیار حساس بوده‌اند؛ با یادآوریِ نحوه‌ی مرگِ پیامبرشان طبیعی بود که از هر اشاره‌ی کنایه‌داری به صلیب، به چوبه‌ی دار، یا اعدام در ملأ عام، حتی اگر اشاره‌ای به آن‌ها نداشت، برنجند. اعتراض

اما عید فصح که مسیح در ضمن آن مصلوب شد یک ماه پس از پوریم برگزار می‌شود.

به این که مسیح در یکی از این مراسم سالیانه در نقش هامان هلاک شده است از آنجا ناشی می‌شود که بنا به روایت انجیل مصلوب شدن مسیح در عید فصح، چهاردهم ماه نیسان رخ داد در حالی که عید پوریم، که مراسم به دار آویختن هامان معمولاً در آن زمان اجرا می‌شد، دقیقاً یک ماه پیش‌تر یعنی در چهاردهم ماه هازار بود. من نمی‌خواهم ماهیّت جدیِ مشکلِ حاصل از این اختلاف آرا را نادیده یا دست‌کم بگیرم، اما ملاحظاتی را مطرح می‌کنم که موجب می‌شود بپذیریم که این اختلاف چندان خطیر نیست. در وهله‌ی اول، ممکن است، هرچند که احتمال نمی‌رود، که روایات مسیحی تاریخ مصلوب شدن را از این جهت یک ماه بعدتر ذکر می‌کنند که قربانی بزرگِ «برّه‌ی خداوند» با مراسم سالیانه‌ی قربانیِ برّه‌ی فصح مصادف شود که به اعتقاد مؤمنان از دیرباز خبر آن داده شده بود و می‌بایست بالاخره انجام می‌گرفت. نمونه‌های دستکاریِ ملایمِ واقعیتِ سرسخت به قصد تهذیب شاید در تقویم‌های مذهبی کاملاً بی‌سابقه نباشد، اما گواهیِ روشنِ تاریخ را هرگز نباید با بی‌اعتنایی کنار گذاشت؛ و در بررسیِ مشکلاتِ آن راه حلی که مستلزمِ صداقت و دقتِ مورخ است، در صورت مساوی بودنِ احتمال‌ها، همیشه باید بر راه حلی که این دو عنصر را در مدّ نظر ندارد ترجیح داده شود. حال در موضوع مورد بحث دلیلی در دست هست که بگوییم جشن سال نوِ بابلی، که پوریم ادامه‌ی آن بود، در ماه نیسان در روز عید فصح یا حوالی آن، برگزار می‌شد و این که وقتی یهودیان این جشن را از آنان اقتباس کردند تاریخش را از ماه نیسان به ماه هازار تغییر دادند تا نگذارند عیدشان با عید فصح باستانی مصادف گردد. یادگار تاریخ اصلیِ عید پوریم را شاید بتوان در عبارتی از کتاب *استر* یافت که می‌گوید هامان رسم قرعه‌کشی (پور) را از ماه نیسان باب کرد. بدین‌سان بعید به نظر نمی‌رسد که یهودیان به دلیل خاصی عید پوریم را یا دست‌کم جشن هلاکتِ هامان را برای مدتی در زمانِ عید فصح یا حوالی آن برگزار کرده باشند. اما احتمال دیگری هم هست که شاید بعید و خیالی به نظر آید ولی حداقل ذکر کردنش بی‌راه نخواهد بود. شاهِ دروغینِ جشنِ کیوان [ساتورنالیا] یک ماه پیش از آن که کشته شود آزاد بود هر کاری بکند. اگر بتوان تصور کرد که یهودیان نیز به همین روال فردی را که نماینده‌ی هامان بوده است از روز پوریم یک ماه آزاد می‌گذاشته‌اند، در این‌صورت تاریخ اعدام او دقیقاً با عید فصح مصادف می‌شود. نخواهم گفت که کدامیک از این راه‌حل‌های حدسی برای مسئله‌ی مورد نظر درست است، اگر درست باشد. از تردید و عدم قطعیتی که در این خصوص وجود دارد کاملاً آگاهم و اگر در اینجا و در آنچه بعداً خواهد آمد اشاره‌ای و نظری می‌دهم، بیشتر به امید برانگیختن و جهت دادن به پژوهش بیشتر است نه به این گمان که به نتیجه‌ی قطعی رسیده باشم.

شاید هامان را که سالی یک بار کشته می‌شد، همچون کیوان که سالی یک بار کشته می‌شد، پیش از کشته شدن یک ماه آزاد می‌گذاشتند.

نقشی که سربازان در مضحکه‌ی مسیح بازی کردند.

شاید اعتراض کنند که تمسخر مسیح را نه یهودیان بلکه سربازان رُمی انجام دادند که هامان را نمی‌شناختند و به او وقعی نمی‌نهادند؛ پس چطور می‌توان گمان کرد که شنل سرخ

یا ارغوانی، دستینه‌ی نئین و تاج خار که سربازان برای مسیح تدارک دیدند نشانه‌های معمولِ هامان در مراسم سالیانه بوده است؟ به این سؤال در وهله‌ی اول چنین می‌توان پاسخ داد که حتی اگر لژیون رومیِ مقیم سوریه از آن کشور نفراتی به خدمت نگرفته بود، ممکن است که بعضی از خرافات و باورهای محلی را فراگرفته و جذب کرده و با آداب و رسوم بومی مأنوس شده بوده است. این گمانِ باطلی نیست. می‌دانیم که لژیون سوّم رُم در طول اقامتش در سوریه رسمِ نیایش در برابرِ خورشیدِ طالع را فراگرفت و این نیایش رسمی را کلّ سپاه به مثابه‌ی یک تنِ واحد در لحظه‌ی خطیرِ نبرد بزرگِ بدریاکوم اجرا کرد و همین امر در هنگامی که سرنوشتِ امپراتوری به شدت در خطر بود عملاً کمک کرد که جریان امور به نفع رُم تغییر کند. اما لازم نیست که تصور کنیم پادگان اورشلیم واقعاً همان باورها و اعتقادهای مردمانی را داشت که مرعوبشان کرده بود؛ سربازان در همه جا این تمایل را دارند که با تفریحات و سرگرمی توده‌ی مردم همراهی کنند بی‌آن که واقعاً درصدد برآیند در خصوص تاریخچه و سابقه و کیفیت این سرگرمی سؤالی از آنان بکنند، و اگر تصور کنیم که آنان به خاطر عذاب یا ندای وجدان می‌بایست از شرکت در تفریحِ زجرکش کردنِ یک یهودی، که هنوز هم بسیار رایج است، منصرف می‌شدند احتمالاً باید انسانیتی بسیار عالی برای سربازان رُمی قایل شویم. اما در وهله‌ی دوم باید در نظر داشت که بنا به گفته‌ی یکی از مبلغان مسیحی مراسم ریشخند مسیح را نه سربازانِ پیلاتوس، که سربازان هرود* اجرا کردند و از این رو به آسانی می‌توان گمان کرد که پاسداران هرود یهودی بوده‌اند.

این نظریه که مسیح نه به عنوان تبهکار بلکه در نقش هامان کشته شد، هم اکراه پیلاتوس از کشتن او و هم نوشته‌ی جالبِ بالای صلیب را توجیه می‌کند.

این فرضیه که مصلوب کردن با همه‌ی آن ریشخند مرگبارش نه مجازاتی خاص مسیح بلکه صرفاً سرنوشتی بود که هر سال نصیبِ مجرمِ محکومی در نقش هامان می‌شد، ظاهراً کمی در جهت رفعِ برخی اشکالات از روایت انجیل است که در غیر این صورت بر آن وارد خواهد بود. اگر طبق گفته‌ی *انجیل* پیلاتوس واقعاً به فکر خلاص کردنِ آن مرد بی‌گناه بود که قیافه‌ی روحانی‌اش ظاهراً او را مجذوب کرده بود، چه چیزی مانع می‌شد که به آن عمل کند؟ او اختیار مرگ و زندگیِ آدم‌ها را داشت؛ چرا از قدرت خود در جهت رحمت استفاده نکرد اگر قضاوتش همین بود؟ تسلیمِ اکراه‌آمیزِ وی به خواهشِ مصرّانه‌ی جماعت اوباش را اگر گمان کنیم که طبق رسوم جاری موظف بود هر سال در این زمان یکی از زندانیان را در اختیار آنان بگذارد تا بتوانند مضحکه‌ی مرگبارشان را با او صورت دهند، راحت‌تر می‌توان درک کرد. با این گمان پیلاتوس قدرت آن را نداشت که از مراسم کشتار قربانی جلوگیری کند؛ بیشترین کاری که از دستش برمی‌آمد انتخاب قربانی بود.

باز توجه کنیم به این گفته‌ی جالب توجهِ مبلغان مسیحی که پیلاتوس دستور داد بر بالای صلیب بنویسند که این مرد مصلوب شاهِ یهودیان است. آیا احتمال دارد که در عهد تیبریوس یک فرماندار رُمی، با بیمِ امپراتورِ کهنسالِ بدگمان و حسودی در پیش چشم،

جرئت کرده باشد که حتی به منظور تمسخر چنین ادعای فتنه‌انگیزی را علنی سازد، مگر آن که این کار جزو آداب معمولِ این‌گونه مراسم بوده باشد و بنابراین خباثتِ خبرچینان و هراس و بدگمانیِ امپراتوری جبار نتواند آن را حمل بر خیانت کند؟

اما اگر تراژدیِ نامزدِ شوربختِ منزلتِ شاهی را هر سال یک زندانی در اورشلیم بازی می‌کرد و سرانجام بر بالای صلیب هلاک می‌شد، احتمال می‌رود که نقش فرد مقابل را نیز که زنده می‌مانْد بازیگر دیگری با همان سر و وضعِ ریشخندآمیزِ شاهانه بازی می‌کرد. اگر عیسی آن سال نقش هامان را بازی می‌کرد، پس مردخای که بود؟ شاید باراباس این نقش را بازی می‌کرد.

نقش مردخای در نمایش سالانه را که مسیح در آن به نقش هامان کشته شد شاید باراباس بازی کرده است.

مبلغان مسیحی می‌گویند در مراسمی که با مصلوب شدنِ مسیح همراه شد، رسم بود که فرماندار رُمی یک زندانی را به دلخواهِ مردم آزاد کند و پیلاتوس که می‌دانست عیسیٰ بی‌گناه است کوشید جماعت را وادارد که او را برای آزادی انتخاب کنند. اما مردم به تحریکِ راهبان و شیوخ که به نابود کردن عیسی کمر بسته بودند، این پیشنهاد را نپذیرفتند و بر اعدام مسیح پای فشردند و به جای او آزادیِ یکی از اراذل به نام باراباس را که به جرم قتل و آشوبگری زندانی بود خواستار شدند. پیلاتوس مجبور بود بپذیرد: مسیح مصلوب شد و باراباس را آزاد کردند. حال می‌توان پرسید که علت آزاد کردن یکی از زندانیان در این مراسم چه بوده است؟ از آنجا که اطلاع عمده‌ای از آن در دست نیست می‌توان گمان کرد آن پرنده‌ی محبوس که در این مناسبت درِ قفس‌اش گشوده می‌شد، می‌بایست در قبال آزادی‌اش کاری صورت دهد که عامه‌ی مردم و اراذل را خوش آید و موجب تفریح‌شان شود. این خوش‌خدمتی بی‌تردید می‌توانست راه افتادن در کوچه و خیابان با آن سر و وضعِ ریشخندآمیزِ شاهانه با تاجی زرق و برق‌دار بر سر و عصای دروغین شاهی بر دست، پیشاپیش عامه‌ی اراذل و اوباش و راه انداختن هیاهو و غریو سرخوشی ولاابالیگری بود در حالی که اراذل نیز گهگاه با تمسخر در برابر این شکوه مسخره‌ی شاهانه سر فرود می‌آوردند و شادباش می‌گفتند و بعضی دیگر خری را که شاهِ مسخره بر آن سوار بود سیخ می‌زدند. شاید آن مردِ کوسه‌ی یک چشم در ایران[1] نیز با همین وضع در کوی و برزن راه می‌افتاد که عوام و اوباش را شادمان و کسبه و دکانداران را هراسان می‌کرد، زیرا اگر به شتاب هدایا و امتعه‌ای پیش پایش نمی‌نهادند، بی‌درنگ و بی‌مقدمه اجناس‌شان را غارت و مصادره می‌کرد. بدین‌سان، شاید باراباسِ بی‌سر و پا وقتی از حبس به درآمد و آزاد شد، نخستین شرینیِ آزادی را در چنین وضعی چشیده باشد، هر چند که شاید بر خلافِ همتای یک چشم‌اش مجبور نبوده باشد که بی‌محابا بر دکه‌ی کسبه و بساطِ صرّافان حمله آوَرَد. جالب است که در نوشته‌های فیلون یهودی* که در عصر عیسی مسیح در اسکندریه می‌زیست

---

۱. اشاره است به مراسمِ «کوسه برنشین» در ایران باستان. م

کاراباس شاه مسخره در مصر.

تأییدی بر این مراسم می‌یابیم. او می‌گوید وقتی اگریپا، نوه‌ی هرود، حکومت یهودیه را از کالیگولا در رُم دریافت کرد در سر راهش به کشور خود از اسکندریه گذشت. اراذل و اوباش آن شهر بزرگ که از قوم او تنفر قلبی داشتند فرصت را غنیمت شمردند تا با تمسخر و رسوا کردنِ حاکمِ یهودی در ملأ عام نفرت و بیزاری خود را نشان دهند و از جمله‌ی کارهایی که انجام دادند تحریک کردن و راه انداختن دیوانه‌ی گستاخی به نام کاراباس بود که برهنه‌ی مادرزاد در خیابان‌ها می‌گشت و غریو برمی‌کشید و مایه‌ی تفریح و سرمستی مردمان می‌شد. این مرد مفلوک که اسیر دست اوباش شهر و ملعبه‌ی جماعت بود تاجی کاغذین بر سر داشت، چوبِ شکسته‌ای نئین به عنوان عصای شاهی به دست گرفته و جُل پاره‌ای به جای ردای پادشاهی بر دوش انداخته بود و اوباش و الواط شهر در میانش گرفته بودند و به عنوان پادشاه در برابرش کرنش و تعظیم‌کنان وانمود می‌کردند که دستوراتی از او در خصوص رتق و فتق امور کشور دریافت می‌کنند و برای آن که نشان دهند او همان اگریپا شاه یهودیان در سوریه است هر دم بانگ می‌زدند مارین! مارین! که به زبان سوری به معنی فرمانروا و پادشاه است. این تمسخرِ پادشاه یهود بسیار شبیه تمسخرِ مسیح است و قضیه زمانی جالب‌تر می‌شود که تصور کنیم اوباشِ اسکندریه می‌دانسته‌اند که یهودیان در مناسبت‌های خاصی شاه دروغین و ساختگی عَلَم می‌کنند و جشن می‌گیرند و می‌خواسته‌اند با مقایسه کردنِ اگریپا با آن شاه دروغینِ مفلوک او را به مسخره گیرند. آیا می‌توان گام دیگری جلوتر رفت و تصور کرد که حداقل یکی از القابِ شاه ساختگیِ یهودیان باراباس بوده است؟ لوده‌ی مفلوکی که با آن تاج کاغذین‌اش در اسکندریه بازیچه‌ی دست اوباش و الواط بود بی‌گمان می‌بایست یهودی بوده باشد وگرنه مراسم و بازی بسیاری از کنایه و گزندگی‌اش را از دست می‌داد؛ و نامش بنا بر نسخه‌ی یونانیِ نوشته‌ی فیلون یهودی کاراباس بود. اما کاراباس در زبان عبری بی‌معنی است، در حالی که باراباس واژه‌ای عبری و به معنیِ «پسرِ پدر» است. اختلافِ نگارشیِ دو اسم بسیار جزیی است و شاید زیاد بیراه نباشد اگر بگوییم خود فیلون در نسخه‌اش باراباس نوشته بوده و کاتبی یونانی که عبری نمی‌دانسته بعدها آن را به سهو کاراباس نوشته است. اگر این حدس درست باشد باز می‌توان تصور کرد که هم فیلون و هم مؤلفانِ *انجیل* به اشتباه آن را نام کسی دانسته‌اند حال آن که در واقع نامِ نقش و منصبی بوده است.

این فرضیه که هر بهاری در عید پوریم یا فصح یهودیان دو مجرم را در نقش‌های هامان و مردخای بازی می‌دادند که از آن دو یکی کشته و دیگری آزاد می‌شد.

بدین‌سان فرضیه‌ای که، با احتیاط فراوان، در اینجا پیشنهاد می‌کنم چنین است: می‌توان تصور کرد که رسم بوده است یهودیان در عید پوریم، یا مدتی در عید فصح، دو نفر زندانی را وادار به بازی در نقش هامان و مردخای در نمایش مذهبی کنند که از مراسم اصلیِ عید بوده است. هر دو تن مدت کوتاهی در نقش شاهان فرو می‌رفتند اما سرنوشت جداگانه‌ای داشتند. در پایان مراسم کسی که نقش هامان را بازی می‌کرد مصلوب یا حلق‌آویز می‌شد و آن که نقش مردخای را داشت، و در اصطلاح عامه به باراباس مشهور بود، آزاد می‌شد.

پیلاتوس با علم به بی‌پایه بودنِ تهمت‌هایی که بر مسیح می‌بستند، کوشید یهودیان را وادارد که بگذارند او نقش باراباس را بازی کند و به این وسیله جان به در بَرَد، اما سعیِ خیرخواهانه‌اش سودی نبخشید و عیسی به نقش هامان بر فراز صلیب جان باخت. توصیفِ آخرین گردشِ پیروزمندانه‌ی او در اورشلیم تقریباً چون بازتابِ آن حرکتِ تماشایی در خیابان‌های شوش به نظر می‌رسد که هامان آرزو داشت و مردخای انجامش داد؛ و گزارش هجوم بلافاصله‌ی او به دکه‌های خرده‌فروشان و صرافان در هیکل این گمان را می‌تواند برانگیزد که این نیز نشانه‌ی آن حق مالکیت خودسرانه است که طبق رسم رایج در چنین مواقعی به شاهِ موقت تعلق می‌گرفت.

باراباس («پسرِ پدر») شاید لقب مرسوم مجرمی بوده است که در نقش مردخای آزاد می‌شد.

اگر سؤال شود که چرا یکی از این شاهانِ موقت لقبِ باراباس یا «پسرِ پدر» را داشت فقط می‌توانم این حدس را بزنم که این لقب شاید یادگارِ زمانی است که شاهِ حقیقی، که جنبه‌ی الوهی داشت، برای بازخریدنِ زندگیِ خود، مدت کوتاهی پسرش را به جای خود به تخت می‌نشانْد که سلطنت کند و سرانجام به جای او بمیرد. قبلاً دیده‌ایم که رسمِ قربانی کردنِ پسر به جای پدر، اگر نه جنبه‌ی جهانی، در بین اقوام سامی رواج داشته است و اگر عید فصح را درست تفسیر کرده باشیم، این مراسم ــ که تاریخ مرسومِ مصلوب شدن است ــ همان زمانی است که قربانی کردنِ فرزندِ نخست صورت می‌گرفت. از این رو، باراباس یا «پسرِ پدر» لقبی کمابیش طبیعی برای مرد یا کودکی بوده است که به جای پدر مدتی به تخت می‌نشست و جان می‌باخت. حتی در اعصار بعدی که پدر جانشینِ کم‌ارج‌تری به جای فرزند خود یافت که قربانی شود، با محافظه کاریِ رسمی مذهب کاملاً سازگار بود که همان لقبِ قدیم با وجود موقوف شدنِ مراسمِ قربانی کردن فرزند همچنان حفظ شود. در واقع احتمال دارد که تأثیر و کاراییِ مراسم قربانی مستلزم و توجیه کننده‌ی این تصور بود که قربانی همان پسرِ پدرِ خداگونه‌ای است که می‌بایست می‌مُرد ولی پسرش به خاطر خیر و مصلحت ملت به جای او قربانی می‌شود. اگر در زمان مسیح، چنان که حدس زده‌ام، لقب باراباس یا پسرِ پدر به مردخای، شاهِ دروغینی که زنده می‌مانْد، و نه به هامان، شاهِ دروغینی که می‌مُرد، داده می‌شد چنین رسمی را کمتر بتوان اصیل دانست؛ زیرا نخست می‌توان گمان برد که در ادوار مختلف شخص واحدی به جای هردو نقش بازی می‌کرده و یک سال مردخای و یک سال هامان می‌شده است. چنانکه کوشیده‌ام نشان دهم، این دو شخصیت احتمالاً چیزی جز دو جنبه‌ی مختلفِ یک الوهیت واحد که زمانی مرده و زمانی برانگیخته انگاشته می‌شد نبود. بدین‌سان، انسانی که در نقشِ خدای برانگیخته ظاهر می‌شد، در زمان مناسب دیگری، پس از آن که مدتی از حرمت و منزلت خدایی برخوردار می‌شد، با فدا کردنِ جان خود نقش خدای مرده را بازی می‌کرد؛ زیرا نامعقول بود که انتظار داشته باشیم یک انسان ـ خدای عادی در آن واحد دو نقش متفاوت و متباین را بازی کند و نخست بمیرد و سپس دوباره زنده شود.

جانشین در هر دو نقش، به جدّ یا به طور نمایشی، باراباس بود؛ پسرِ آن پدرِ الهی که پسرش را سخاوتمندانه به خاطر دنیا فدا می‌کرد.

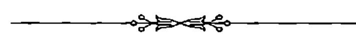
این نظریه که مسیح نه به عنوان تبهکار بلکه در مقام نماینده‌ی سالانه‌ی ایزدی کشته شد که همتایانش در سراسر غرب آسیا شهرت داشتند، شاید به توضیح خداوارگی وی در همان اوایل و شیوع سریع ستایش او کمک کند.

در مقام نتیجه گیری از این گمانه‌زنی می‌خواهم در توجیه آن بگویم که به این ترتیب ظاهراً بعضی از علل اشاعه‌ی بسیار سریعِ مسیحیت در آسیای صغیر روشن می‌شود. بر مبنای نامه‌ی مشهورِ پلینیِ کهتر به امپراتور تراژان در سال ۱۱۲ میلادی می‌دانیم که در آغاز تقویم میلادی، کمتر از یک‌صد سال پس از مرگِ عیسیٰ، مسیحیت در بتینیا و پونتوس چنان رواجی یافته بود که نه فقط شهرها بلکه دهات و نواحی روستایی را نیز فراگرفته بود و انبوه مردان و زنان در هر سنّی و از هر طبقه‌ای به آن ایمان آورده بودند؛ در واقع کار چنان بالا گرفته بود که معبدها تقریباً متروک گشته بود و مراسم مقدسِ دین رایجِ پیشین دیگر اجرا نمی‌شد و برای قربانی مقدس به ندرت کسی قربانی می‌خرید*. از این رو روشن است که دین جدید عناصری داشت که برای مردمان آسیای صغیر سخت جذاب بود. این تحقیق شاید تا حدودی این عناصر را نشان داده باشد. دیدیم که مفهومِ خدای میرنده و برانگیخته شونده در این سرزمین‌ها مفهوم تازه‌ای نبود. از اعصار بسیار کهن در سرتاسر آسیای غربی به خاطره‌ی مرگِ غم‌انگیز و رستاخیزِ مسرت‌بخشِ یک خدا ظاهراً هر سال، سالی به صورت ماتم‌سرایی بر مرگ او و سالی با جشن پر سرورِ رستاخیزش، مراسمی اجرا می‌شد؛ و از پشتِ هاله‌ای که تخیل و وهمِ افسانه و اساطیر بر گردِ این شخصیتِ تراژیک تنیده است هنوز می‌توان ویژگی‌های آن دگرگونیِ عظیمِ سالیانه را در زمین و آسمان دید که علی‌رغمِ هرگونه محدودیت نژادی و دینی، قلب انسانِ ساده‌ی طبیعی را همواره باید از عاطفه‌ی دریغ و شادمانی سرشار کرده باشد زیرا مبارزه‌ی مرموزِ زندگی و مرگ را در عظیم‌ترین مقیاس قابل مشاهده برای انسان به نمایش می‌گذارد. اما انسان همیشه نخواسته است که این کشاکشِ خطیر را منفعلانه تماشا کند؛ احساس می‌کرده است که در این میان بیش از آن ذینفع است که دست روی دست بگذارد و این نبرد سهمگین را تماشا کند؛ پس بر ضد نیروهای مرگ و نیستی و زوال موضع گرفته است ــ خواسته است که سنگینیِ ناچیز خود را بر کفه‌ی دیگرِ این موازنه‌ی حساس و لرزان درافکَند و وقتی این تعادلِ عظیم و مهیب به سوی حیات و رویش گراییده از قدرت خیالی خود احساس عظمت و اعتلا کرده است و اندک خبری داشت که با همه‌ی تلاش عظیم‌اش فقط می‌تواند به اندازه‌ی سر مویی این موازنه را بر هم زند، همچنان که گل پامچالی در ساحلی پوشیده از خزه در بهار یا برگ خشکیده‌ای در آغوشِ باد سرد پاییزی. این تلاشِ بیهوده و ترحم‌انگیز ظاهراً در هیچ جایی مصرّانه‌تر و مرتب‌تر از غرب آسیا صورت نمی‌گرفته است. این کوشش‌ها در اسم از جایی به جای دیگر فرق داشت اما در محتوا همه مانند هم بودند. مردی، که در خیالِ پرستندگان‌اش برخوردار از صفات خدایی بود، زندگیش را فدای زندگیِ این جهان می‌کرد؛

پس از آن که از تنِ خود نیروی حیاتیِ تازه‌ای در رگ‌های خشکیده‌ی طبیعت جاری می‌ساخت از میان زندگان برچیده می‌شد تا قدرت مرگبار و نیستی‌آورش همه‌ی جهان را به زوال و فسردگی دچار نکند و خدای دیگری جایش را می‌گرفت تا همچون همه‌ی خدایان پیش از خود درام ابدیِ مرگ و رستاخیز الهی را ادامه دهد. این درام، اگر تفسیری که از آن می‌کنیم درست باشد، همان قصه‌ی نخستینِ استر و مردخای، یا به نام قدیم‌ترش، ایشتر و مردوک بود. این قصه در بابل به نمایش درمی‌آمد و اسرای آزاد شده آن را با خود به یهودیه بردند و آنجا آن را چون نمایشی تاریخی و نه اسطوره‌ای بازی می‌کردند و بازیگران که طبیعتاً از میان زندانیان انتخاب می‌شدند و نه از بین هنرپیشگان، واقعاً بر فراز صلیب یا بر چوبه‌ی دار جان می‌باختند. یک سلسله علل، که چون نمی‌توان مشخص‌شان کرد، در محاوره‌ی رایج آن را تصادف می‌نامیم، باعث شد نقشِ خدایی که در این نمایشِ سالانه قربانی می‌شد به عیسای ناصری محول شود که با انتقادها و اعتراض‌های تند و نافذش دشمنانی در رده‌های بالای جامعه برای خود تراشیده بود که می‌خواستند او را از میان بردارند. آنان توانستند خود را از دست این موعظه‌گرِ مردمی و دردسرآفرین راحت کنند؛ اما همین اقدام که آنان فکر می‌کردند موجب تعطیل تعالیم انقلابی او خواهد شد بیش از هر چیز دیگری به شیوع دعوت مسیح نه فقط در یهودیه بلکه در سراسر آسیا کمک کرد زیرا به آنچه تاکنون اساساً مأموریتی اخلاقی بود، ماهیت وحی الهی بخشید که به مصائب و مرگِ **پسر** مجسّمِ **پدری** آسمانی می‌انجامید. داستان زندگی و مرگ عیسی در این شکل اثری داشت که اگر آن معلّم بزرگ، چنان که عموماً تصور می‌شود، به صورت مجری عادی می‌مُرد هرگز نمی‌توانست داشت. به این صورت بر گرد صلیب در جلجتا هاله‌ی الوهی تابانید که مردمان دیدند و از اقصاهای عالم پرستیدند. ضربه‌ای که در تپه‌ی جلجتا وارد آمد هزاران تارِ آرزومند را هر آنجایی که مردمان داستانِ قدیمِ قدیمِ خدای میرنده و برانگیخته را شنیده بودند، با هم و یک‌صدا به ارتعاش درآورد. هر سال که بهار دیگری زمین را شکوفان و پاییز دیگری برهنه‌اش می‌کرد، کشت‌زارها شخم می‌خورد و کاشته می‌شد و ثمر می‌داد تا آنکه تخمی به بار آمد که قرار بود فرا بالد و جهان را در زیر سایه‌اش گیرد. در خیل عظیم شهدا که در زمان‌ها و مکان‌های بسیار، نه فقط در آسیا، به مرگی بیرحمانه و فجیع در نقش خدایان مرده‌اند، **مسیحیِ** مؤمن مسلماً نمونه‌ها و پیشاهنگانِ **منجی** آینده ــ ستاره‌هایی که در آسمان سحرگاهی خبر از آمدن **خورشید رستگاری** دادند ــ را بازخواهد شناخت، ظرف‌هایی گِلی که حکمت بالغه‌ی الهی نان ملکوت را در آنها به جان‌های مشتاق عرضه کرد. شکّاکان اما، از سوی دیگر، با همان اطمینان، عیسای ناصری را به سطح انبوهِ دیگر قربانیانِ خرافات ابتدایی تقلیل خواهند داد و در جود او چیزی جز معلم اخلاق نخواهند دید که از حسن تصادف با کشته شدن‌اش نه‌تنها به درجه‌ی شهادت که به خلعت خدایی نایل

آمد. تباین این دیدگاه‌ها ژرف و وسیع است. کدام‌یک از آن‌ها حقیقی‌تر است و سرانجام چیره خواهد شد؟ مسئله‌ی چیرگی را، اگر نه حقیقت را، زمان روشن خواهد کرد. با این همه ما مشتاقانه باور می‌کنیم که در این مورد و در هر مورد دیگری این اندرز کهن درست خواهد بود که *حقیقت بزرگ است و چیره خواهد شد**.

کتاب چهارم



شاخه‌ی زرین

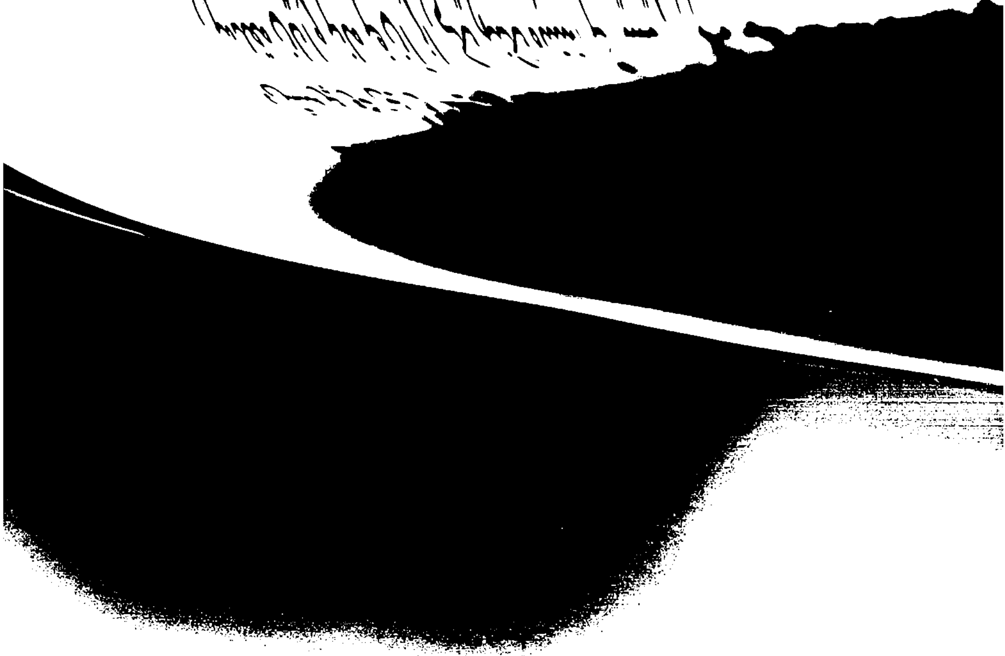
فصل ۱.

بین آسمان و زمین

۱

کاهن آریسیا و شاخه‌ی زرین.

از آن دم که به **نمی** پشت کردیم و در جستجوی رازِ شاخه‌ی زرین رهسپار شدیم سفری دور و دراز کرده‌ایم. اکنون آخرین مرحله‌ی سفر خود را آغاز می‌کنیم. خواننده شاید به یاد داشته باشد که در آغازْ دو پرسش طرح شد: چرا کاهن آریسیا می‌بایست سلف خود را می‌کشت؟ و چرا پیش از این عمل می‌بایست شاخه‌ی زرین را می‌چید؟ از این دو پرسش، در اینجا پاسخ داده شده است. کاهن آریسیا اگر اشتباه نکنم یکی از آن فرمانروایان مقدس



زمستان، باران و آفتاب هرگز دچار وقفه و گزند نگردد. اگر حدسم درست باشد، برای همین بود که کاهن آریسیا، فرمانروای بیشه‌زارِ نمی، می‌بایست با شمشیرِ جانشین خود از پا درآید. اما هنوز این پرسش وجود دارد که شاخه‌ی زرین چه بود؟ و چرا کاهنِ آینده‌ی آریسیا می‌بایست پیش از کشتن کاهن آن را از درخت می‌چید؟

شاخه‌ی زرین چه بود؟

بهتر است با توجه به قواعد یا تابوهایی که زندگیِ شاهان آسمانی، چنان که دیدیم، بر مبنای آن تنظیم می‌شد آغاز کنیم. نخستین قاعده از این دست آن است که فرمانروای آسمانی نباید پا بر زمین بگذارد. این قاعده در مورد کاهن اعظم زاپوتک در مکزیکو رعایت می‌شد. خوردن پای او به زمین مغایر با قداست وی بود. مونتزوما، امپراتور مکزیک هرگز پا بر زمین نمی‌گذاشت. همواره روی دوش بزرگان و اشراف حرکتش می‌دادند و اگر جایی پایین می‌آمد فرش نفیس می‌گستردند تا بر آن راه رود. برای میکادوی ژاپن لمس کردن زمین با پا خفت و توهین بزرگی بود؛ در واقع در قرن شانزدهم همین کافی بود تا از مقام‌اش معزول گردد. بیرون از کاخش بر دوشِ گماشتگان خاص حرکت می‌کرد و در درون کاخ بر فرش‌های گرانبها پا می‌نهاد. شاه و ملکه‌ی تاهیتی نمی‌بایست جز در املاک و قلمرو موروثی‌شان در جای دیگری پا بر زمین گذارند زیرا هرجا که بر آن پا می‌نهادند و راه می‌رفتند متبرک می‌شد. اگر از جایی به جایی سفر می‌کردند باید بر دوش مردان مقدس می‌نشستند. همواره چندتن از این گماشتگان خاص با آنان بودند؛ و هر گاه که لازم می‌آمد حمّالان را عوض کنند، بی‌آن که پا بر زمین گذارند بر دوش حمالان جدید می‌نشستند. اگر پای فرمانروای داسوما به زمین می‌خورد نحوستی عظیم بود و می‌بایست مراسم کفاره برگزار کند. شاهنشاه ایران در کاخش روی فرش‌هایی راه می‌رفت که کس دیگری حق نداشت پا بر آن گذارد. بیرون کاخ هرگز پیاده بر زمین دیده نمی‌شد و بر ارابه یا اسب سوار بود. در قدیم شاه سیام هرگز پا بر زمین نمی‌گذاشت و بر تخت زرین از جایی به جایی می‌رفت. در گذشته، نه شاهان اوگاندا نه مادران‌شان و ملکه‌هایشان نمی‌بایست بیرون از محوطه‌ی وسیع خاص خود که در آن زندگی می‌کردند پیاده راه روند. اگر می‌خواستند از جایی به جایی روند، بر دوش مردانی از قبیله‌ی بوفالو می‌نشستند و همیشه در سفرها چندتن از آن مردان با هر یک از آن‌ها همراه بودند و به نوبت ادای وظیفه می‌کردند تا خسته نشوند. شاه بر گردن آن‌ها می‌نشست و پاهایش را از دو طرف گردن‌شان به زیر بازوان آن‌ها فرو می‌کرد. هر وقت حمّال شاه خسته می‌شد او را بی‌آن که پایش به زمین بخورد بر دوش حمال دیگر قرار می‌داد. به این ترتیب وقتی شاه سفر می‌کرد به سرعت راه می‌رفتند و در عرض روز مسافت بعیدی را طی می‌کردند. حمالان در مجاورت محل زندگی و محوطه‌ی خاص شاه کلبه‌ی مخصوصی داشتند تا اگر ضرورتی پیش می‌آمد در دسترس باشند. در بین اقوام ایبو در آوکا در جنوب نیجریه کاهن زمین باید تابوهای زیادی را رعایت

شاهان و کاهنانِ مقدس نباید پا بر زمین می‌نهادند.

کند. مثلاً نباید لاشه ببیند و اگر تصادفاً در سر راه چشمش به آن افتاد باید با سر آستین چشم‌هایش را بپوشاند. از بسیاری غذاها مثل تخم‌مرغ، انواع طیور، سگ، گوسفند، خرگوش و مانند آن باید پرهیز کند. نباید صورتک بر چهره زند یا حتی لمس‌اش کند و مرد صورتک‌زده وارد خانه‌اش شود. اگر سگی وارد خانه‌اش شود آن را می‌کشند و بیرون می‌اندازند. به عنوان کاهن زمین نباید بر روی زمین لخت بنشیند و چیزی را که بر زمین افتاده است یا از زمین به طرف‌اش بیاید بخورد. طبق آداب برهمنان شاه هنگام مراسم آغاز فرمانروایی بر روی پوست ببر و فرشی زرین راه می‌رود. پاپوش‌هایی از پوست گراز می‌پوشید و تا آخر عمر نمی‌بایست پابرهنه روی زمین بایستد.

افراد خاصی در مواقع خاص نباید پا بر زمین می‌نهادند.

اما جز افرادی که برای همیشه متبرک یا حرام (تابو)اند و بنابراین برای همیشه نباید پا بر زمین بنهند، کسان دیگری هم هستند که فقط موقتاً متبرک یا تابو می‌شوند و به همین سبب ممنوعیت فقط در زمان‌های معینی شامل حال‌شان می‌شود و در طول آن مدت از کیفیت قداست برخوردار می‌شوند. در میان کایان‌ها یا باهوهای مرکز برنئو راهبه‌ها هنگام اجرای مناسک خاص نباید بر زمین بایستند و زیر پایشان تخته‌ای قرار می‌دهند تا بر آن راه روند. در مراسم تشییع که قوم میچمی در تبت نزدیک مرز شمالی باآسام، شب هنگام برگزار می‌کنند، راهبی را با دندان‌های ببر، پرهای الوان، زنگوله و صدف می‌آرایند و با این هیئت رقصی پر شور و جنب و جوش به قصد راندن ارواح خبیث اجرا می‌کند. سپس همه‌ی آتش‌ها را خاموش می‌کنند و مردی از پا آویزان از سقف آتشی تازه می‌افروزد. می‌گویند «او پا بر زمین نمی‌گذاشت برای آن که نشان دهد آتشی که می‌افروزد از آسمان آمده است.» هم‌چنین اطفال نوزاد به شدت تابواند. در بین لوانگوها آنان حق ندارند پا بر زمین بگذارند. در بین ایلووان‌های مالابار داماد را در روز عروسی هفت مرد جوان حمام می‌کنند و سپس از حمام تا حجله‌گاه بر دوش می‌برند یا خود بر روی چوب راه می‌رود، زیرا نباید پا بر زمین بگذارد. در بین دایاک‌های لنداک و تاجان، از نواحی برنئوی هلند، رسم است ک مدتی پس از ازدواج، نه عروس و نه داماد بر زمین راه نروند. جنگاوران نیز به هنگام جنگ، چنان که گمان می‌رود، در فضایی حرام و در حریم تابو قرار دارند. مثلاً بین بومیانی در آمریکای شمالی رسم است که در ایام جنگ که بیرون از خانه در سفر جنگی‌اند نباید بر زمین لخت بایستند. در لائوس شکار فیل تابوهای زیادی پدید می‌آورَد که یکی آن است که رییس شکارچیان نباید پا بر زمین نهد. به همین جهت وقتی از فیل‌اش پیاده می‌شود فرشی از برگ درختان زیر پایش پهن می‌کنند تا پای بر آن بگذارد. از حکمت‌های عامیانه‌ی آلمانی‌ها بود که چون جادوگران را برای آتش زدن می‌برند نباید گذاشت پایشان به زمین بخورد و دلیلی که برای آن ذکر می‌شد این است که اگر پایشان به زمین بخورد خود را نامرئی و فرار می‌کنند. مؤلف* فاضلِ *فلسفه‌ی زیرپوشِ راه‌راه* در قرن هجدهم این باور را یاوه‌گویی می‌داند و

مسخره می‌کند. در واقع می‌پذیرد که زنان را با گاری به جایگاه اعدام می‌بردند اما منکر آن است که در این عمل مقصود مهمی نهفته باشد و برای اثبات نظرش حاضر است به تجزیه شیمیایی چوب گاری هم بپردازد. از روی واقعیت عینی و تجربه شخصی‌اش سعی در تبیین نظرش دارد. به ما اطمینان می‌دهد که هیچ نمونه و موردی از این‌گونه فرار جادوگر از تبر اعدام یا آتش در دست نیست. می‌گوید: «من خودم در جوانی جادوگران مختلفی را در آرنشتاد، در ایلمنائو، در شووندا دهکده‌ی پر رونقی بین آرنشتاد و ایلمنائو، دیده‌ام که سوزانده شده‌اند و بعضی را پیش از آن که سوزانده شوند عفو کردند و گردن زدند. همه‌شان در محل اعدام روی زمین ایستاده بودند و مثل هر گنهکارِ شوربخت دیگری گردن زده شدند. در حالی که اگر می‌توانستند با لمس کردن زمین بگریزند، هیچکدام‌شان در این کار تردید نمی‌کردند.»

ظاهراً گمان بر این بود که اشخاص مقدس یا تابو شده از خاصیت اسرارآمیز و مایع‌گونه‌ای سرشارند که با تماس با زمین هدر می‌رود یا منفجر می‌شود.

ظاهراً خردمندِ بدوی قداست، قدرت جادویی، تابو، یا هر نامی که به آن کیفیت اسرارآمیزی بدهیم که گمان می‌رود در اشخاص متبرک یا حرمت‌دار وجود دارد، را ماده‌ای فیریکی یا مایعی می‌دانست که آدم متبرک با آن شارژ شده است، مثل فانوس لیدن* که با برق شارژ شده است، و درست همچنان که برق اگر با هادیِ مناسبی تماس بگیرد خالی می‌شود، تقدس و تبرک یا کیفیت جادویی در آدم‌ها نیز با تماس با زمین، که در اینجا مثل هادیِ مناسبی برای مایع سحرآمیز است، خالی یا نشت می‌کند. از این رو برای جلوگیری از هدر رفتن این بار شخص متبرک یا حرمت‌دار را باید به دقت از تماس با زمین دور داشت و به اصطلاح ایزوله‌اش کرد تا مانع از خالی شدنش از آن ماده یا مایع گرانبها گردد که آن شخص چون شیشه‌ای لبالب از آن پُر است. در بسیاری موارد ظاهراً ایزوله کردن شخص حرمت‌دار [تابو] نه فقط به خاطر خود وی بلکه برای منافع و صلاح دیگران صورت می‌گیرد. زیرا چون خصلت تقدس یا حرمت [تابو] مثل ماده منفجره‌ی نیرومندی است که با کوچک‌ترین تماسی عمل می‌کند، ضروری است که برای امنیت و سلامت عموم تحت مراقبت و مواظبت دقیق قرار گیرد وگرنه با انفجار آن هر آنچه راکه در اطراف و در تماس با او قرار گیرد منهدم و نابود می‌کند.

۲

اشخاص مقدس نباید خورشید را می‌دیدند.

دومین قاعده‌ای که در اینجا باید مورد توجه قرار داد آن است که خورشید نباید بر شخص مقدس و متبرک بتابد. این قانون را میکادو و راهب اعظم زاپوتک هردو رعایت می‌کردند. راهب اعظم را «خدایی می‌دانستند که نه زمین شایستگی حمل‌اش را داشت و نه خورشید که بر او بتابد». میکادو نیز اجازه نداشت در فضای باز ظاهر شود و خورشید را دارای آن

منزلت نمی‌دانستند که بر امپراتور بتابد. بومیان گرانادا در آمریکای جنوبی «کسانی را که باید فرمانروا یا فرمانده می‌شدند، اعم از مرد یا زن، از زمان طفولیت چندین سال در انزوا نگه می‌داشتند که گاهی هفت سال طول می‌کشید و در این مدت حتی خورشید را نمی‌دیدند وگرنه جبروت‌شان زایل می‌شد، و غذاهای معینی می‌خوردَند؛ در اوقات معینی نگهبان‌شان وارد عزلتکده یا زندان آن‌ها می‌شد و سخت شلاقش می‌زد.» به همین گونه مثلاً وارث پادشاهی در بوگوتا که نه پسر بلکه پسرِ خواهر شاه بود آموزش شاقی از زمان طفولیت می‌دید: در معبدی در انزوای کامل به سر می‌بُرد و در این مدت نه آفتاب را می‌دید نه نمک میخورد و نه با زنی حرف می‌زد. همیشه در محاصره‌ی نگهبانان بود که مراقب رفتارش بودند و همه‌ی کارهایش را می‌دیدند و اگر فقط یک بار از مقرراتی که برایش وضع شده بود تخطی می‌کرد منزلت خود را از دست می‌داد و از تمام حقوق خود بر تخت سلطنت محروم می‌شد. هم‌چنین وارث سلطنتِ سوگاموسو پیش از جلوس به تخت می‌بایست مدت هفت سال در معبد سر کند. آنجا در تاریکی می‌مانْد و حتی نمی‌بایست خورشید یا نوری ببیند. کسی که قرار بود انیکای پرو شود می‌بایست یک ماه بدون دیدن نور در انزوا بماند. روزی که طلبه‌ی برهمن متون ودایی حمام می‌گرفت تا نشان دهد که دوران طلبگی‌اش به پایان رسیده است پیش از طلوع خورشید وارد آغلی می‌شد و بر پشتِ در پوستینی می‌آویخت و آنجا می‌نشست؛ در آن روز او نباید روی آفتاب را می‌دید.

اشخاص حرمت‌دار (تابو شده) نباید خورشید را می‌دیدند.

هم‌چنین در سراسر جهان زن‌ها پس از زایمان و اولادشان کمابیش تابو هستند. مثلاً در کُره پس از زایمان مدت ۲۱ یا ۱۰۰ روز بسته به جایگاه هر کس نور خورشید را از مادر و بچه‌اش به شدت دریغ می‌دارند. در بین بعضی از اقوام ساحل شمال غرب گینه‌نو زن نباید پس از زایمان چند ماه از خانه بیرون رود. وقتی بیرون می‌رود باید سرش را با پارچه یا باشلقی بپوشاند، زیرا اگر خورشید بر سرش بتابد گمان بر این است که یکی از خویشان ذکورش می‌میرد. عزاداران نیز در هرجا حرمت دارند. مثلاً آینوهای ژاپن هنگام عزاداری کلاه‌های خاصی بر می‌گذارند تا خورشید بر سرشان نتابد. بومیان کاستاریکا در طول پرهیز سه روزه‌ی خود نمک نمی‌خورند، تا حد امکان حرف نمی‌زنند، آتش نمی‌افروزند و در خانه می‌مانند یا اگر روز بیرون روند خود را می‌پوشانند و به دقت از نور خورشید حفظ می‌کنند و معتقدند که تابش نور آفتاب سیاه‌شان می‌کند. در بخش‌هایی از سوئد از زمان‌های دور رسم بوده است که در شبِ یول به زیارت روند و آنجا بسی رازها برایشان آشکار می‌شود و می‌دانند که در سالِ پیش رو چه رخ خواهد داد. برای تدارک این سفر زیارتی «بعضی‌ها خود را قبلاً سه روز در زیرزمینی تاریک حبس می‌کنند تا از نور خورشید دور باشند. بعضی دیگر یک روز مانده به زیارت، صبح زود در جایی پَرت مثل کاهدان به عزلت می‌نشینند و توی کاه‌ها فرو می‌روند و ساکت و روزه‌دار همان جا می‌مانند تا آفتاب فرو

افراد خاصی نباید آتش را می‌دیدند.

نشیند. کسانی هم هستند که معتقدند روز پیش از زیارت کافی است روزه بدارنـد. در آن مدت مرد نباید آتش ببیند و اگر ضرورتی پیش آمد باید با فتیله و چخماق آتشی بگیرانَد، به این وسیله شیطان فِراری وگرنه بر او مسلط می‌شود.» بومیِ پیما در مدتِ ۱۷ روزه‌ای که به خاطر کشتن یک آپاچی دوره‌ی تطهیر را طی می‌کند نباید آتشِ افروخته ببیند.

قصه‌ی شاهزاده‌ی بی‌خورشید.

روستاییانِ آکارنانیا* از شاهزاده‌ی زیبایی موسوم به بی‌خورشید سخن می‌دارند که اگر خورشید را می‌دید می‌مُرد. به این سبب در کاخی در زیرزمین در ناحیه‌ی اونیادای باستان به سر می‌بُرد اما شب‌ها بیرون می‌آمد و از رودخانه می‌گذشت و بـه دیـدار زن جـادوگری می‌رفت که در قصری آن سوی رود می‌زیست. ساحره ناراحت بود از این که هر شب بسی پیش از طلوع خورشید باید از شاهزاده جدا شود و چون شاهزاده به اصرار و خواهش وی برای بیشتر ماندن توجهی نمی‌کرد، تدبیری اندیشید و همه‌ی خروسان آن حـوالی را سـر برید، شاهزاده که عادت داشت زمانِ نزدیک شدنِ طلوع خورشید را با شنیدن بانگ صدای خروسان دریابد، بسیار تأخیر کرد و تازه به گدارِ رودخانه رسیده بود که نور خورشید بـر کوه‌های ایتولی افتاد و پیش از آن که او بتواند به اقامتگاهِ تاریکِ خود بازرسد اشعه‌ی مرگبار آفتاب بر او تابید.

فصل ۲

انزوای دختران

۱

دختران به هنگام بلوغ نباید با زمین تماس یابند یا آفتاب را ببینند.

اکنون باید توجه کرد که دو قاعده‌ی پیشگفته ــ پا نگذاشتن بر زمین و ندیدن خورشید ــ را دختران به هنگام بلوغ جداگانه یا با هم در بسیاری از نقاط دنیا رعایت می‌کنند. در بین سیاهانِ لوانگو دخترانی که بالغ شده‌اند در کلبه‌های جداگانه به سر می‌برند و هیچ جای بدن‌شان نباید برهنه با زمین تماس پیدا کند. در میان زولوها و قبایل خویشاوند آفریقای جنوبی وقتی نخستین نشانه‌های بلوغ ظاهر می‌شود، «دختر که در حال راه رفتن، مشغول هیزم جمع کردن، یا سرگرم کار در مزرعه است به سوی رودخانه می‌رود و در نیزار پنهان می‌شود و آن روز همان جا می‌مانَد تا از چشم مردها دور باشد. سرش را به دقت با لُنگی که به همراه دارد می‌بندد تا خورشید بر آن نتابد وگرنه نور آفتاب می‌خشکاندش و به صورت اسکلتی درمی‌آورَد. پس از تاریک شدن هوا به خانه برمی‌گردد و دور از نظر نگهش می‌دارند»؛ مدتی تنها در آلونکی به سر می‌بَرَد. در دوره‌ی انزوا که دو هفته‌ای طول می‌کشد، نه او و نه دخترانی که مراقبش هستند، نباید لب به شیر بزنند وگرنه گاوها خواهند مُرد. و اگر هنگام کار کردن در مزرعه اولین خونریزی بر او عارض شد، باید پس از پنهان شدن در میان بوته‌ها، موقع بازگشت به خانه از همه‌ی گذرگاه‌ها سخت حذر کند. همین طور در بین قوم باگاندا وقتی دختری برای نخستین بار قاعده می‌شد دور از انظار نگهش می‌داشتند و حق نداشت غذا بخورد؛ و پس از دوره‌ی عزلت، خویشاوندی که دختر با او می‌زیست (زیرا در بین قوم باگاندا جوان‌ها با پدر و مادرشان زندگی نمی‌کنند) می‌بایست از روی زنش بپرد، که در میان آن قوم معادل آمیزش با اوست. اگر دختر هنگام قاعده شدن اتفاقاً نزد پدر و مادرش می‌زیست، رسم این بود که پس از طی آن دوره موضوع را به آن‌ها اطلاع دهد و آن وقت پدرش می‌بایست از روی مادرش بپرد. باگانداها معتقد بودند که بی‌اعتنایی به این رسم باعث می‌شد که دختر هرگز بچه‌دار نشود یا بچه‌هایش در طفولیت بمیرند. تظاهر به آمیزش جنسی بین پدر و مادر یا سایر خویشان دختر، آیینی جادویی به منظور تضمین باروری او

منزوی ساختن دخترانِ نوبالغ در بین قوم باگاندا.

بود. قابل توجه این که در بین باگانداها نخستین قاعدگی غالباً ازدواج محسوب می‌شد و دختر را عروس می‌نامیدند. این نگرش حاکی از باوری است شبیه این باورِ سیامی‌ها که یکی از ارواح سرگردان در هوا از دختر ازاله‌ی بکارت می‌کند و نخستین قاعدگی نتیجه‌ی آن است و روحی که این زخم را پدید آورده است از آن پس هر ماه آن را تجدید می‌کند. احتمالاً به همین دلیل، باگانداها تصور می‌کنند زنی که قاعده نمی‌شود اثر نحسی بر باغ‌ها و مزرعه‌ها می‌گذارد و اگر در آنجا کار کند موجب ناباروری و بی‌حاصلیِ زمین می‌شود. زیرا کسی که خودش به دست روحی بارور نشده است چگونه می‌تواند خاک را بارور سازد؟

منزوی کردنِ دخترانِ نوبالغ در بین قبایل فلات تانگانیکا.

در بین قبایل آمامباوه، ویناموانگا، آلونگو و سایر قبایل فلات بزرگ واقع در غرب دریاچه تانگانیکا* «وقتی دختری درمی‌یابد که بالغ شده است بلافاصله کلبه‌ی مادرش را ترک می‌کند و در بوته‌زارِ پر پشتِ نزدیک دهکده مخفی می‌شود، صورتش را با پارچه‌ای می‌پوشاند و سخت می‌گرید. نزدیکی‌های غروب یکی از زنان مسن‌تر ـ که مجری مراسم است و **ناچیمبوسا** نامیده می‌شود ـ دنبالش می‌آید و بر سرِ گذرگاهی اجاقی درست می‌کند و ترکیبی از انواع گیاهان را در قابلمه‌ای بار می‌گذارد و می‌جوشاند و معجون را به دخترک نوبالغ می‌مالد. شب‌هنگام دختر را به پشت می‌گیرد و به کلبه‌ی مادرش می‌آورَد. وقتی دوره‌ی چند روزه‌ی سنتی سپری شد، دختر اجازه دارد که پس از شستن و پاک کردن کفِ کلبه، دوباره آشپزی کند. اما در ماه بعدی تدارک پاگشائیِ دختر کامل می‌شود. دختر نوبالغ باید سراسرِ دوره‌ی پاگشایی را در کلبه‌اش به سر ببرد و پیرزنان سخت از او مراقبت می‌کنند و هر جا برود همراهش می‌روند و سرِ دختر را با پارچه‌ای می‌بندند و مراسم حداقل یک ماه طول می‌کشد.» در ضمن دوره‌ی عزلت، زنان دهکده در کلبه‌ی مادر به طبل زدن و آواز خواندن می‌پردازند و هیچ مردی جز گویا پدر دوقلویی حق ورود به آنجا را ندارد. مجری مراسم و زنان مسن واقعیات اساسی زندگی، وظایف زناشویی، آداب رفتار و معاشرت و مهمان‌نوازی را که یک زن متأهل باید رعایت کند به او می‌آموزند. دختر هم‌چنین باید به آزمایش‌هایی چون پریدن از مانع، عبور دادن سر از میان حلقه‌ی خار و مانند آن تن در دهد. درس‌هایی که فرا می‌گیرد با نقشِ گِلین حیوانات و اشیای رایج در زندگی محلی همراه است. علاوه بر این، مسئول آموزش دیوارهای کلبه را با تصاویر ابتدایی می‌آراید که هر کدام معنا و پیام خاصی دارد که دختر باید بفهمد و بیاموزد. در گزارش پیشگفته قاعده‌ی نگاه نکردن دختر نابالغ به خورشید و تماس نگرفتنش با زمین ظاهراً در این نکته مستتر است که وی با پی بردن به نخستین آثار بلوغ توی بوته‌زار پنهان می‌شود و پس از غروب خورشید پیرزنی او را در پشت خود به خانه می‌بَرَد.

انزوای دخترانِ نوبالغ در نیوایرلند.

در نیوایرلند* دختران را چهار یا پنج سال در قفس‌های کوچک و در تاریکی نگه می‌دارند و در این مدت حق ندارند پا بر زمین بگذارند. این رسم را یک شاهد عینی گزارش کرده است. «در این جا معلّمی درباره‌ی رسم عجیبی که در مورد دختران نوبالغ رایج است با من صحبت کرد، از رییس قبیله خواستم که مرا برای دیدن آن‌ها به آن خانه ببرد. خانه حدود بیست‌وپنج فوت ارتفاع داشت و دورش را با نی و خیزران حصار کشیده بودند و در محل ورودی کیسه‌ای علف خشکیده آویزان بود که نشان می‌داد خانه یک «تابو»ی اکید است. توی خانه سه شیء مخروطی شکل به ارتفاع تقریبی هفت یا هشت فوت، حدود چهار فوت بالاتر از زمین قرار داشتند که مساحت قاعده‌شان ده دوازده فوت می‌شد و از سقف کلبه آویزان بودند. این قفس‌ها را از برگ‌های پهنِ درختِ Pandanus می‌ساختند و برگ‌ها چنان تنگِ هم بافته می‌شد که نور یا اندک هوایی نیز به درون آن رخنه نمی‌کرد. در یک طرف قفس‌ها جای بازی هست که آن را محکم با دری بافته از برگ درخت نارگیل و درخت Pandanus بسته‌اند. سه فوت بالاتر از زمین سکوئی از خیزران هست که کف کلبه را تشکیل می‌دهد. به ما گفتند در هر یک از قفس‌ها دختر جوانی حبس است که حداقل باید چهار یا پنج سال همانجا بماند بی‌آن که حق خروج از کلبه را داشته باشد. وقتی این‌ها را شنیدم نمی‌توانستم باور کنم، وحشتناک‌تر از آن بود که بتوان باور کرد. با رییس قبیله صحبت کردم و گفتم که می‌خواهم توی قفس‌ها و اگر شد خود دخترها را ببینم و چند تا دانه‌ی منجوق به آن‌ها هدیه بدهم. گفت این کار «تابو» است و هیچ مردی جز خویشان دخترها حق نگاه کردن به آن‌ها را ندارند، اما فکر می‌کنم منجوق‌هایی که وعده دادم کار خودش را کرد و رییس دنبال پیرزنی که مسئول دخترها بود فرستاد. فقط اوست که حقِ باز کردن در قفس‌ها را دارد. هنگامی که منتظر آمدن پیرزن بودیم می‌شنیدیم که دخترها با عصبانیت با رییس صحبت می‌کنند. گویی به چیزی اعتراض داشتند یا از چیزی می‌ترسیدند. سرانجام پیرزن آمد، البته زندانبان یا نگهبانِ خیلی مهربانی به نظر نمی‌آمد، درخواست رییس را هم که اجازه بدهد دخترها را ببینیم احتمالاً نمی‌پذیرفت. چون هیچ نگاه دوستانه و مهرآمیزی به ما نکرد. اما وقتی رییس به او گفت که در را بگشاید مجبور بود چنین کند و در را که باز کرد دخترها به سوی ما سرک کشیدند و دست‌هایشان را برای گرفتن منجوق‌ها دراز کردند. من اما عمداً دورتر نشستم و منجوق‌ها را به طرفشان دراز کردم تا بلکه از توی قفس بیرون‌شان بکشم و بتوانم توی کلبه را از نزدیک بررسی کنم. اینجا مشکل دیگری پیش آمد، دخترها تا وقتی که توی قفس حبس بودند حق نداشتند پایشان روی زمین بگذارند. اما می‌خواستند منجوق‌ها را بگیرند؛ پیرزن مجبور شد بیرون برود و مقداری چوب و ساقه نی و خیزران فراهم کند. این‌ها را روی زمین فرش کرد و سپس به طرف یکی از دخترها رفت و کمکش کرد که پایین بیاید و دستش را گرفت و او پا روی

چوب‌ها گذاشت و آن‌قدر جلوتر آمد که بتواند منجوق‌هایی را که به طرفش گرفته بودم بگیرد. سپس جلوتر رفتم تا درون قفس دخترک را نگاه کنم اما توی قفس هوا آن‌قدر داغ و خفقان‌آور بود که نتوانستم سرم را زیاد تو ببرم. کف قفس تمیز بود و جز چند تکه خیزران کوتاه برای بردن آب چیزی در آن نبود. فقط آن‌قدر جا داشت که دخترک بنشیند یا به طور خمیده دراز بکشد؛ در که بسته می‌شود توی کلبه باید تقریباً یا کاملاً تاریک شده باشد. دخترها هر روز فقط یک بار حق دارند بیرون بیایند و در طشت یا بادیه‌ی چوبینی که در کنار هر قفس گذاشته شده است خود را بشویند و تمیز کنند. آن‌ها دوره‌ی جوانی را توی این قفس‌های خفقان‌آور سر می‌کنند و آن‌قدر آنجا می‌مانند تا به زن جوانی تبدیل شوند. آن وقت بیرون‌شان می‌برند و برای هر کدام جشن عروسی مفصلی ترتیب می‌دهند. یکی از دخترها چهارده یا پانزده سال داشت و رییس گفت که پنج سال اینجا بوده است و همین روزها می‌برندش. دو دختر دیگر حدود هشت و ده سال داشتند و می‌بایست چند سال دیگر هم در آنجا بمانند.» *

در بین اُت‌دانوم‌های بُرنئو دختران را در هشت یا ده سالگی در اتاقک یا پستوی خانه حبس می‌کنند و مدت مدیدی ارتباط‌شان را با جهان خارج قطع می‌کنند. پستو مثل همه جای خانه روی تیرک‌هایی ساخته شده است و فقط از پنجره‌ی کوچکی که به یک جا باز می‌شود نور می‌گیرد؛ بنابراین دخترک تقریباً در ظلمت محض به سر می‌بَرَد. او به هیچ عذری، هر قدر هم که ضروری بوده باشد، نمی‌تواند از نهانگاهش بیرون آید. در مدتی که وی محبوس است هیچیک از اعضای خانواده‌اش جز زن برده‌ای که نگهبان اوست حق دیدارش را ندارد. در طول این مدت، که اغلب هفت سال طول می‌کشد، دختر خود را با بافتن زیرانداز و سایر صنایع دستی مشغول می‌کند. رشد جسمانی او به سبب ورزش نکردنِ مداوم مختل می‌شود و وقتی، پس از دوران بلوغ، بیرون می‌آید، رنگ‌پریده و زردنبوست. وقتی آفتاب، زمین، آب، درختان و گُل‌ها را می‌بیند تو گویی تازه از مادر زاده است.

منزوی کردنِ دخترانِ نوبالغ در میان گوارانی‌ها، چیریگوانوها، و بومیان لینگوا در آمریکای جنوبی.

وقتی نخستین نشانه‌های بلوغ در دختری ظاهر می‌شود، گوارانی‌های جنوب برزیل در مرز پاراگوئه، او را در ننوئی می‌دوزند و فقط سوراخی را باز می‌گذارند تا نفس بکشد. دخترک در این وضع که چون جنازه در لفافی پیچیده شده است دو سه روز یا تا زمانی که نشانه‌های بلوغ هنوز ادامه دارد به سر می‌بَرَد و در این مدت باید از هر خورد و خوراکی به شدت پرهیز کند. سپس او را به دست دایه‌ای می‌سپارند و او موهای دختر را کوتاه می‌کند و مراقب است که تا بلند شدن موهایش به حدی که گوش‌هایش را فرو بپوشاند از خوردن هر نوع گوشتی به شدت امساک کند. در این مدت طالع‌بینان منشِ آینده‌ی او را از روی پرندگان و حیوانات گوناگونی که از روی سرش پرواز می‌کنند یا سر راهش قرار می‌گیرند

پیشگویی می‌کنند. اگر طوطی ببینند می‌گویند که دخترک پر چانه و وراج خواهد شد، اگر جغد ببینند دخترک تنبل و بیکاره است و به درد کارهای محلی نمی‌خورد و بر همین منوال. چیریگوانوهای جنوب شرقی بولیوی در چنین شرایطی دخترک را توی ننویش به سقف بند می‌کنند و یک ماه همان جا می‌ماند: در ماه دوم ننو را پایین‌تر می‌آورند تا در نیمه راه زمین و سقف قرار گیرد و در ماه سوم پیرزنان چوب به دست وارد کلبه می‌شوند و هرچه را که جلوی خود ببینند می‌زنند و می‌اندازند و می‌گویند که ماری را می‌گیرند که دخترک را زخمی کرده است. بومیان لنگوا در چاکوی پاراگوئه در این شرایط دخترک را در ننویش از سقف خانه آویزان می‌کنند اما فقط سه شب و روز آنجا نگهش می‌دارند و در این مدت جز اندکی چای پاراگوئه یا ذرت آب‌پز برای خوردن به او نمی‌دهند. فقط مادر یا مادربزرگش به او دسترسی دارد و جز آن‌ها کسی نزد او نمی‌رود یا با او حرف نمی‌زند. اگر مجبور شود لحظه‌ای ننو را ترک کند دوستانش سخت مراقبت می‌کنند که مبادا با **بویروسو** تماس پیدا کند؛ **بویروسو** ماری خیالی است که می‌خواهد او را ببلعد. هم‌چنین باید خیلی مراقب باشد که پا روی مدفوع طیور یا حیوانات نگذارد وگرنه گلو و سینه‌اش زخم می‌شود. در روز سوم او را از ننو پایین می‌آورند، موهایش را کوتاه می‌کنند و می‌گذارند که در گوشه‌ای از اتاق رو به دیوار بنشیند. نباید با کسی حرف بزند و باید از خوردن گوشت و ماهی خودداری کند. نزدیک به یک سال این وضع ادامه دارد. بسیاری از دختران بر اثر مشقت‌هایی که در این مدت می‌بینند از دنیا می‌روند یا بقیه عمر را رنجور و معلول می‌شوند. تنها سرگرمی‌شان در دوران انزوا و عزلت سوزن‌دوزی و بافندگی است.

منزوی کردنِ دخترانِ نوبالغ در بین یوراکارهای بولیوی.

در بین یوراکارها، قبیله‌ای بومی در بولیوی در دامنه شرقی جبال آند وقتی نخستین نشانه‌های بلوغ در دختری ظاهر می‌شود به پدر و مادرش اطلاع می‌دهد. مادر می‌گرید و پدر کلبه‌ی کوچکی از برگ‌های نخل در نزدیکی خانه می‌سازد. در این آلونک دخترش را طوری محبوس می‌کند که نتواند نور خورشید را ببیند و او چهار روز بی‌آن که لب به غذا بزند در آنجا می‌ماند. در این مدت مادر به کمک زنان همسایه مقدار زیادی مشروب مستی‌آور محلی موسوم به **چیچا** درست کرده و آن را در پیاله‌های چوبی و برگ‌های نخل ریخته است. صبح روز چهارم، سه ساعت پیش از طلوع آفتاب، پدر دختر با لباس و آرایه‌های خاص قبیله‌ای، با صدای بلند همه‌ی همسایگان را فرا می‌خوانَد. دخترک بر روی سنگی می‌نشیند و مهمانان یک یک طرّه‌ای از گیسوانش را می‌بُرند و در تنه‌ی خالیِ درختی در اعماق جنگل پنهان می‌کنند. وقتی همه کارشان را انجام دادند به صورت دایره می‌نشینند و دخترک به هر کدام‌شان کدو تنبلی پُر از **چیچای** بسیار قوی تعارف می‌کند. پیش از آن که شادخواری شروع شود، پدرها عملیات عجیبی روی بازوی پسران خود که در کنار آن‌ها نشسته‌اند انجام می‌دهند. پدر استخوان بسیار تیز میمونی را در دست دارد که به ادویه‌ی

بسیار تند و سوزنده‌ای آغشته است؛ پوست بازوی پسرش را چنگ می‌زند و مثل جراحی استخوان نوک تیز را پشت سر هم در آن فرو می‌برد و آن‌قدر این کار را ادامه می‌دهد که بازوی پسر جوان از شانه تا مچ دست در فواصل منظم سوراخ می‌شود. تقریباً همه شرکت‌کنندگان در جشن به همین صورت مجروح می‌شوند که بومیان آن را **کولوکوته** می‌نامند. به این ترتیب وقتی آماده شدند که روزی شاد و پر شور را سپری کنند شروع به میگساری می‌کنند و تا دم غروب به نی زدن و آواز خواندن و پایکوبی می‌پردازند. باران و رعد و برق هم که بیاید مانع از شادی و خوشگذرانی دسته‌جمعی آنان تا غروب آفتاب نخواهد بود. سوراخ کردن بازوی جوانان برای آن است که شکارچیان ماهری شوند؛ جوان با هر سوراخی که بر بازویش می‌بیند وعده‌ی شکاری دیگر را می‌یابد که عمل جراحی تضمین‌کننده‌ی آن است. همین عمل را روی دست‌ها و پاهای دختران انجام می‌دهند تا شجاع و قوی گردند؛ حتی روی سگ‌ها نیز این عمل صورت می‌گیرد تا بهتر دنبال شکار بدوند و آن را بیابند. دختر تا پنج یا شش ماه پس از آن باید سرش را بپوشاند و از حرف زدن با مردها خودداری کند. یوراکارها فکر می‌کنند که اگر دختر نابالغ این آزمایش دردناک را از سر نگذراند در آینده بچه‌هایش به طرق گوناگون مثلاً بر اثر نیش مار، گاز گرفتن پلنگ، سقوط از درخت، زخم تیر و امثال آن از بین می‌روند.

منزوی کردنِ دخترانِ نوبالغ در بین بومیانِ گران‌چاکو.

در بین ماتاکوها یا ماتاگوایوها، از قبایل بومیِ گران‌چاکو، دختر نوبالغ مدتی باید منزوی شود. او را در گوشه‌ای از کلبه با شاخ و برگ یا چیزهای دیگری می‌پوشانند؛ نه کسی را می‌بیند و نه با کسی حرف می‌زند و در این مدت نباید ماهی یا گوشت بخورد. در طی این مدت مردی در جلوی کلبه طبل می‌زند. همین طور در میان توباها از دیگر قبایل همان منطقه، وقتی دختر رییس قبیل بالغ می‌شود دو یا سه روز در خانه می‌ماند و مردان قبیله سراسر منطقه را زیر پا می‌گذارند تا گوشت شکار و ماهی برای جشن فراهم آورند؛ بومیِ ماتاکو در این وضعیت در جلوی کلبه بی‌وقفه، شب و روز طبل می‌زند و به رقص و آواز می‌پردازد تا جشن به سرآید. از آنجایی که شادمانی دو یا سه هفته طول می‌کشد خستگیِ نوازنده را در پایان جشن می‌توان حدس زد. خورد و خوراک او در همان جایی که به ستایش و تجلیل پر مشقتِ الاهگان هنر سرگرم است برایش فراهم می‌شود. مراسم با شادخواریِ عمومی و عیش و عشرت سرمستانه به پایان می‌رسد. در بین یاگواها، قبیله‌ای بومی در آمازون علیا، دختر نوبالغ را سه ماه در کلبه‌ی دورافتاده‌ای در جنگلِ حبس می‌کنند و مادرش هر روز برایش آب و غذا می‌بَرَد. در بین پگووِنچ‌ها وقتی دختری نخستین نشانه‌های بلوغ را در خود سراغ می‌کند مادرش او را در گوشه‌ای از کلبه جا می‌دهد و جلویش پرده‌ای می‌کشد و به او می‌گوید که حق ندارد به مردی نگاه کند. روز بعد، صبح خیلی زود و باز پس از غروب آفتاب دو زن او را وامی‌دارند که آن‌قدر بدود که خسته شود و دوباره به نهانگاه خود

منزوی ساختنِ دخترانِ نوبالغ در بین بومیان برزیل.

بازگردانده می‌شود. در روز بعد سه کیسه پشم را سر راه در نزدیکیِ خانه قرار می‌دهد تا نشان دهد که اکنون دیگر زن شده است. در بین قبایل پاس، موهه و سایر قبایل برزیل دختر نوبالغ را در ننویی از سقف می‌آویزند و مدت یک ماه یا تا زمانی که بتواند تحمل کند نباید لب به غذا بزند. یکی از نخستین اقامت‌کنندگان در برزیل در اواسط قرن شانزدهم، از آزمایش سختی سخن می‌گوید که دختران نوبالغِ قبایل ساحلِ جنوب شرقیِ آن منطقه، نزدیک محلی که امروزه به ریودوژانیرو موسوم است. باید بدان تن می‌دادند. وقتی دختری به سن بلوغ می‌رسید موهایش را می‌سوزانیدند یا از ته می‌زدند. سپس روی تخته‌سنگی قرارش می‌دادند و با دندانِ جانوری همه‌ی پشت‌اش را از شانه به پایین زخم می‌زدند و شرحه شرحه می‌کردند تا خون جاری می‌شد. سپس نوعی کدو قلیانیِ جنگلی را می‌سوزاندند و خاکسترش را بر زخم‌ها می‌نهادند؛ دست و پای دختر را می‌بستند و توی انبانی از سقف می‌آویختند به طوری که هیچ کس نمی‌توانست بدن دخترک را تشخیص دهد. او سه روز بی‌آب و غذا می‌بایست آنجا سر کند. وقتی سه روز به سر می‌رسید از کیسه درمی‌آمد و پا بر تخته سنگ می‌نهاد، زیرا پایش نمی‌بایست به زمین بخورد. اگر نیاز به قضای حاجت پیدا می‌کرد یکی از زنان خویشاوند او را به پشت می‌گرفت و بیرونش می‌برد و با خود زغال افروخته‌ای برمی‌داشت تا مانع از ورود ارواح خبیثه به بدنِ دخترک شود. وقتی به درون کیسه‌اش بازمی‌گشت کمی آرد، جوشانده‌ی ریشه‌ی گیاهان و آب‌اش می‌دادند اما حق خوردن نمک و گوشت را نداشت. به این ترتیب تا آخر عادت ماهانه‌ی اول سر می‌کرد و در پایان آن، سینه و شکم و همین طور همه‌ی پشتش را می‌بریدند و زخم می‌زدند. در ماه دوم هنوز درونِ کیسه بود اما انضباط روزه‌داری‌اش شدت اولیه را نداشت و هم‌چنین می‌توانست نخریسی کند. در ماه سوم با ماده‌ی خاصی سیاهش می‌کردند و می‌توانست به زندگی عادی‌اش بازگردد.

منزوی ساختنِ دخترانِ نوبالغ در بین بومیانِ گویان.

در بین ماکوسی‌های گویانِ انگلیس وقتی نخستین نشانه‌های بلوغ در دختری ظاهر ظاهر می‌شود او را توی ننویی از بلندترین جای کلبه می‌آویزند. در چند روز نخست حق ندارد در طول روز ننویش را ترک کند اما شب‌ها باید پایین آید، آتشی بیفروزد و شب را در کنار آن سر کند وگرنه زخم‌هایی در گردن و گلو و سایر جاهای بدنش ایجاد می‌شود. تا وقتی که غلائم بلوغ در اوجِ خود است باید به شدت از خوردن امتناع کند. با فروکش کردن علائم می‌تواند پایین آید و در جای تنگی که در تاریک‌ترین گوشه‌ی کلبه برایش درست کرده‌اند اقامت کند. صبح‌ها می‌تواند برای خودش غذا درست کند اما آتش جداگانه‌ای باید بیفروزد و در ظرف خودش غذا بخورد. تقریباً پس از ده روز جادوگر می‌آید و با خواندن اوراد و دمیدن بر او و بر مهم‌ترین چیزهایی که وی دست زده است، طلسم را باطل می‌کند. ظرف‌هایی را که استفاده کرده است می‌شکنند و تکه پارچه‌های آن را دفن می‌کنند. پس از

رسم زدنِ دختران و سپردنِ آنان به نیشِ مورچه‌ها.

نخستین آب‌تنی، مادرش او را با ترکه‌ی نازکی می‌زند و دخترک باید بدون فریاد زدن ضربه‌ها را خاموش تحمل کند. در پایان دومین عادت ماهانه دوباره او را با چوب می‌زنند و پس از آن دیگر رهایش می‌کنند که چون دیگران زندگی کند. او اکنون «پاک» شده است و می‌تواند با مردم درآمیزد. سایر بومیانِ گریان پس از آویختن دخترک در درون ننویش از سقف کلبه به مدت یک ماه، مورچه‌های درشتی را به بدن او می‌اندازند که گاز گرفتن‌شان بسیار دردآور است گاهی علاوه بر نیش مورچگان، دخترک از خوردن و نوشیدن نیز محروم می‌شود. به حدی که وقتی از توی ننو پایین‌اش می‌آورند واقعاً پوست و استخوانی بیش نیست. می‌گویند مقصود از نیش مورچه‌ها آن است که دخترک آماده‌ی تحمل بارِ مادری و زایمان شود. در بین یوپ‌های برزیل دختر نوبالغ را یک ماه در کلبه محبوس می‌کنند و جز اندک آب و نانی به او نمی‌دهند. سپس او را به میان خویشان و دوستانش می‌برند و آن‌ها با **سیپو** (نوعی چوب خمنده‌ی کوه‌نوردی) چهار یا پنج ضربه به او می‌زنند تا بیهوش گردد یا بمیرد. اگر جان به در ببَرد، همین عمل را چهار بار با شش ساعت فاصله تکرار می‌کنند و اگر کسی ضربه‌ها را محکم نزند در واقع به پدر و مادر دخترک توهین کرده است. در این بین، ظرف‌هایی از گوشت و ماهی پخته آماده شده است؛ **سیپوها** را در آن‌ها فرو می‌برند و جلوِ دهان دخترک می‌گیرند که لیس بزند. او اکنون زنی آماده‌ی ازدواج پنداشته می‌شود.

رسم انداختنِ مورچه‌های گزنده به بدن مردان جوان به عنوان آیین پاگشائی، در آمریکای جنوبی. در این موارد زدن با نیش مورچگان در اصل جنبه‌ی تزکیه داشت ولی بعدها آزمون شکیبائی و شجاعت شد.

رسمِ سپردنِ بدن دختران نوبالغ به نیش گزنده‌ی مورچگان یا زدنِ آن‌ها با ترکه، بدون تردید، برای مجازات یا آزمایش مقاومت آن‌ها نیست بلکه جنبه‌ی تزکیه و پالایش دارد و مقصود آن است که دخترک از اثرات سوء و منحوسی که در این مدت در تن او جا گرفته و لانه کرده است رها و پاک گردد. به همین صورت احتمال دارد که زدن یا شکنجه دادن به عنوان مراسمی دینی یا آیینی اساساً جنبه‌ی پالایش و تزکیه داشته است. به معنیِ زدودن و راندنِ اثری منحوس و خطرناک بوده است، که تصور می‌شد تنِ دخترک را تسخیر کرده است هر چند که به چشم دیده نمی‌شود اعم از این که به صورت شیطانی مجسم شده یا نشده باشد. دردی که مضروب تحمل می‌کرد همان‌قدر هدف بود که امروزه در عمل جراحی می‌تواند باشد. یعنی فقط حادثه‌ای ناگزیر بود و نه بیش. در دوران آتی این گونه مراسم را طور دیگری تفسیر کردند و نفسِ درد، به عنوانِ حادثه، هدف اصلی مراسم گشت که اکنون یا آزمون مقاومت آدمیان در دوران خطیر زندگی یا خاکساریِ تنِ آدمی بود که خداوند را خوش می‌آمد. اما ریاضت در هر شکل و صورتی هرگز بدوی نیست. درست است که انسان وحشی در شرایط خاصی عمداً به درد و محرومیتی تن در می‌دهد که به نظر ما یکسره بیهوده می‌نماید، اما وی هرگز چنین نمی‌کند مگر آن که باور کند با این کار سود دنیویِ ملموسی عایدش خواهد شد. درد کشیدن به خاطر درد کشیدن، چه به عنوان اصلی

اخلاقی در این زندگی و چه به عنوان کسب جاودانگیِ باشکوهی پس از آن، هرگز چون هدفی خود خواسته مورد نظر او نیست.

منزوی ساختنِ دخترِ نوبالغ در کامبوج.

در کامبوج دختر نوبالغ را زیر پشه‌بندی بستری می‌کنند که یک‌صد روز ممکن است طول کشد، اما معمولاً چهار، پنج، ده یا بیست روز کافی دانسته می‌شود و حتی این نیز در آن هوای داغ و زیر پرده‌ی پشه‌بند سخت طاقت فرساست. بنا به گزارش دیگری دختر نوبالغ کامبوجی «در تاریک جا قرار می‌گیرد.» در طول این مدت که بنا به موقعیت خانوادگیِ دختر ممکن است از چند روز تا چند سال طول بکشد، او باید ضوابطی را رعایت کند مثلاً نباید مرد بیگانه‌ای را ببیند، گوشت قرمز و ماهی نخورد و از این قبیل. نباید به جایی، حتی به معبد، برود. اما این انزوا در مواقع خورشیدگرفتگی قطع می‌شود؛ در چنین مواقعی دختر به معبد می‌رود تا در برابر هیولایی که فکر می‌کنند با در کام کشیدنِ اجرام آسمانی موجب کسوف شده است نیایش و پرستش کند. این اجازه‌ی ترک انزوا و ظاهر شدن در میان جمع در ایام کسوف ظاهراً نشان می‌دهد قاعده‌ای که دختران نوبالغ را از نگاه کردن به آفتاب منع می‌کند چه به دقت تفسیر می‌شود.

۲

آثار انزوای دختران نوبالغ در قصه‌های عامیانه. قصه‌ی دانمارکیِ دختری که نباید خورشید را می‌دید.

انتظار می‌رود که خرافه‌ای این چنین شایع در افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه اثری از خود گذاشته باشد. و چنین هم هست. در قصه‌ای دانمارکی می‌خوانیم که شاهزاده‌خانمی محکوم به این بود که اگر پیش از سی سالگی آفتاب را ببیند جادوگری نابودش کند، بنابراین پدرش پادشاه او را در کاخ محبوس و همه‌ی پنجره‌ها از سمت مشرق، جنوب و مغرب را مسدود کرده بودند تا مبادا نور خورشید بر دختر دلبندش بتابد و او برای همیشه دخترش را از دست بدهد. شاهزاده‌خانم فقط شب‌ها که آفتاب نبود می‌توانست در باغ زیبای قصر اندکی گردش کند. روزی از روزها شاهزاده‌ای دلباخته‌ی او همراه با خیل سرداران و پهلوانانش همگی سوار بر اسبانی با یراق‌آلات زرین و سیمین به خواستگاری‌اش آمد. پادشاه به شاهزاده گفت به این شرط دخترش را به همسریِ او درمی‌آورد که عروسش را تا سی ساله نشده با خود به کشورش نبرَد و با او در قصری که پنجره‌هایش فقط رو به شمال باز می‌شود زندگی کند. شاهزاده قبول کرد و آن دو با هم ازدواج کردند. عروس فقط پانزده سالش بود و هنوز پانزده سالِ ملال‌انگیز باید می‌گذشت تا او بتواند از عزلتکده‌ی دل‌گیرش به درآید، هوای تازه استنشاق کند و آفتاب را ببیند. اما او و دلباخته‌اش، داماد جوان، یکدیگر را دوست داشتند و به خوشی می‌زیستند. اغلب دست در دستِ هم کنار پنجره می‌نشستند و به سمت شمال

می‌نگریستند و از کارهایی که پس از آزادی خواهند کرد سخن مـی‌گفتند. امـا انـدکی ملال‌انگیز بود که همیشه کنار یک پنجره بنشینند و جز باغ‌ها و بیشه‌های کاخ، تپه‌های دوردست و ابرهایی را که آرام از فراز آن‌ها می‌گذشتند تماشا نکـنند. یک روز هـمه‌ی ساکنان کاخ برای تماشای مسابقه‌ی پهلوانان و سرگرمی و خوشگذرانی به قصر دیگری رفته بودند و دو جوان مثل همیشه تک و تنها کنار پنجره نشسته بودند و به شمال نگاه می‌کردند. مدتی همین طور ساکت نشسته بودند و به کوه‌ها می‌نگریستند. روزی دلگیر و اندوه‌زا بود، آسمان ابری بود و به نظر می‌رسید که می‌خواهد باران بـیاید. سـرانـجام شاهزاده گفت: «امروز آفتاب نمی‌شود، چه طور است سوار شویم و برویم جشن پیش بقیه؟» زن جوانش شادمانه موافقت کرد زیرا مشتاق بود که غیر از همان بیشه‌های سبز و آن تپه‌های کبودِ همیشگی که سال‌های آزگار از پنجره تماشا می‌کرد چیزهای دیگر دنیا را هم ببیند. پس اسب‌ها را به کالسکه بستند و دم در آوردند و توی آن نشستند و روان شدند. نخست همه چیز خوب پیش می‌رفت. ابرها بر فراز جنگل خودنمایی می‌کرد و باد در لا به لای درختان زمزمه‌گر بود، روزی گرفته‌تر و بغض کرده‌تر از این نـمی‌شد تصور کرد. بنابراین آن‌ها در قـلعه‌ی دیگـر بـه دیگـران پـیوستند و بـه تـماشای نـبرد سلحشوران نشستند. چنان سرگرم تماشای تاخت و تاز اسب‌ها، پرچم‌ها و بـیرق‌های رنگارنگ و سلاح‌های درخشنده‌ی سلحشوران بودند که متوجه تغییر آهسته‌ی هوا، آن تغییر مهلک، نشدند. بادی وزیدن گرفته بود که ابرها را می‌پراکنْد و آسـمان را صـاف می‌کرد و ناگهان خورشید سر زد و نور آن چون هاله‌ای پر شکوه بانوی جوان را در میان گرفت و او بلافاصله ناپدید شد. دمی از ناپدید شدن او از کنار همسرش نگذشته بود که همسرش نیز به نحو اسرارآمیزی نـاپدید شـد. مـراسـم و جشـن بـه هـم خـورد. پـدر شوربخت شتابان به کاخ بازگشت و خود را در قصری ظلمانی که فـروغ حـیات از آن رخت بربسته بود زندانی کرد. بیشه‌ها و بـاغ‌های سـر سـبز و تـپه‌های کـبود هـنوز از پنجره‌ای که رو به شمال باز می‌شد نمایان بود اما آن دو چهره‌ی جوان که به این منظره می‌نگریستند، آن‌چنان دریغ‌ناک، و گویی برای همیشه، محو شده بودند*.

قصه‌ی تیرولی دختری که نباید خورشید را می‌دید.

در یک قصه‌ی تیرولی می‌خوانیم که سرنوشت دختری زیبا و موطلایی آن بود که اگر رنگ آفتاب را می‌دید می‌بایست در شکم نهنگی به سر می‌بُرد. شاه آن سرزمین با شـنیدن خبر زیبایی‌اش از او خواستگاری کرد و برادرش دختر زیـبا را در کـالسکه‌ای کـه بـه دقت پوشیده شده بود نشاند تا پیش پادشاه ببرد. در بین راه به دو جادوگر زشت برخـوردند کـه وانمود کردند مسافرانی خسته‌اند و خواهش کردند که آن‌ها را هم سوار کنند. برادر نخست قبول نکرد اما خواهر مهربان و دل‌رحم‌اش از او خواست که به این دو زن بیچاره و خسته رحم آرد و سوارشان کند؛ البته به آسانی پیداست که چهره‌ی واقعی آن‌ها را نشناخته بـود.

پس برادر به اکراه پیاده شد و در کالسکه را گشود و دو جادوگر در حالی که در دل می‌خندیدند سوار شدند. اما به محض این که برادر در جای کالسکه‌ران نشست و بر اسب‌ها شلاق کشید، یکی از جادوگران بدطینت سوراخی در سقف کالسکه ایجاد کرد و بی‌درنگ نور خورشید از آنجا بر دخترک زیبا تابید و او در دم ناپدید شد و در شکم نهنگی در دریای مجاور فرو رفت. وقتی در مقصد درِ کالسکه گشوده شود و شاه به جای عروس زیبا و دل‌انگیزش دو پتیاره‌ی زشت‌رو دید می‌توان حدس زد که چه حالی به او دست داده است!

قصه‌های جدید یونانی درباره‌ی دختری که نباید آفتاب را می‌دید.

در یک قصه‌ی تازه‌ی یونانی سرنوشت شاهزاده‌خانمی این است که رنگ آفتاب را نبیند وگرنه به صورت مارمولکی درمی‌آید. در قصه‌ی جدید دیگری در یونان خورشید به زنِ بی‌بچه‌ای دختری عطا می‌کند به این شرط که کودک را در دوازده سالگی به خودش پس دهد. وقتی دختر به دوازده سالگی می‌رسد، مادر درها و پنجره‌های خانه را می‌بندد و همه‌ی روزن‌ها و درزها را مسدود می‌کند تا آفتاب نتواند به درون آید و دخترش را برباید. اما یادش می‌رود سوراخ کلید را مسدود کند و نور خورشید از آنجا به درون رخنه می‌کند و دخترک را با خود می‌بَرَد. در یک قصه‌ی سیسیلی فال‌بینی پیشگویی می‌کند که شاه صاحب دختری خواهد شد که در چهارده سالگی از خورشید بچه‌دار می‌شود. بنابراین وقتی کودک به دنیا می‌آید، شاه در برجی که هیچ پنجره‌ای ندارد محبوسش می‌کند تا از نور خورشید در امان باشد. وقتی دخترک به حدود چهارده سالگی می‌رسد روزی پدر و مادرش اتفاقاً تکه گوشت بریانی برایش می‌فرستند. دخترک در آن استخوان تیزی پیدا می‌کند و با آن سوراخی در دیوار ایجاد می‌کند و نور خورشید از آنجا به درون می‌آید و دختر را بچه‌دار می‌کند.

قصه‌ی دانائه و همانندش در افسانه قرقیزی.

قصه‌ی یونانیِ کهنِ دانائه* که پدرش او را در اتاقی در زیرزمین یا برجی بلند محبوس کرده بود اما زئوس به شکل باران طلا به او رسید و آبستن‌اش کرد شاید به همین گروه از قصه‌ها تعلق داشته باشد. این قصه همتای افسانه‌ای است که قرقیزهای سیبری درباره‌ی نیاکان خود می‌گویند. خان دختر زیبایی داشت که در خانه‌ی آهنین تاریکی نگه‌اش می‌داشت تا چشم کسی بر او نیفتد. پیرزنی مراقب او بود. وقتی دختر به سن نوجوانی رسید از پیرزن پرسید «بعضی وقت‌ها کجا می‌روی؟» پیرزن گفت: «عزیزم، دنیای روشنی وجود دارد و پدر و مادر تو و بسیاری مردم در آن زندگی می‌کنند. آنجا می‌روم.» دختر جوان گفت: «مادرجان، به هیچ کس نمی‌گویم، مرا ببر که آن دنیای روشن را ببینم.» و پیرزن دخترک را از خانه‌ی آهنی‌اش بیرون آورد. اما وقتی چشمش به دنیای روشن افتاد لرزید و غش کرد، و چشم خدا بر او افتاد و باردارش کرد. پدر خشمگین‌اش او را در صندوقچه‌ی زرینی نهاد و به دست امواج دریا سپرد (در قصه‌ها طلای جادویی شناور است). باران طلا در قصه‌ی یونانی و چشم خدا در افسانه‌ی قرقیزی احتمالاً مظهر نور آفتاب و آفتاب است.

۳

علّتِ منزوی ساختنِ دخترانِ نوبالغ ترس از خونِ حیض است.

انگیزه‌ی محدودیت‌های شدیدی که بر دخترانِ نوبالغ اِعمال می‌شد ترس عمیق و ریشه‌دار انسان بدوی از خون حیض بود. همیشه اما به خصوص در اولین بروزش از آن می‌ترسید، بنابراین قید و بندی که در نخستین بروز قاعدگی بر زن اِعمال می‌شد معمولاً بسی شدیدتر از ضوابطی بود که می‌بایست در ماه‌های بعدیِ این خون روشِ مرموز رعایت می‌شد.

منزوی و خوفناک بودنِ زنان حایض در میان بومیان استرالیا.

در بین یکی از قبایل ساکن خلیج اینکانترِ جنوب استرالیا خرافه‌ای هست، یا وجود داشت، «که زن را مجبور می‌سازد در ایام قاعدگی از مردم جدا شود و در آن دوره اگر مرد جوان یا پسری پیدا شود او بانگی می‌زند و عابر فوراً راهش را کج می‌کند تا با او برخورد نکند. زن اگر از این نکته غفلت کند مورد نکوهش قرار می‌گیرد و گاهی از شوهر یا خویشاوند نزدیکش سخت کتک می‌خورَد زیرا از کودکی به پسران می‌گویند که اگر به خون حیض نگاه کنند پیر و شکسته و به ضعف و ناتوانی زودرس دچار می‌شوند.» درباره‌ی بومیان جنوب استرالیا به طور کلّی چنین می‌خوانیم که رسم بود «همه‌ی پسران و نوجوانانِ نابالغ دور از کلبه‌ی بزرگترها بخوابند و اصولاً به محض طلوع آفتاب سحرگاهی که وقتِ بیرون آمدنِ مردم است از آن محل دور شوند. این برای آن است که زنان را نبینند زیرا ممکن است بعضی از آن‌ها در ایام قاعدگی باشند و اگر چشم‌شان به آن‌ها بیفتد عواقب شوم‌اش گریبانگیرشان می‌شود.» در بین این قبایل زنان در دوره‌ی قاعدگی «حق ندارند گوشت ماهی بخورند یا به کنار آب روند. به این خرافه باور دارند که اگر زنی در آن حالت به آب نزدیک شود مردان در ماهی‌گیری ناکام می‌مانند و چیزی نصیب‌شان نمی‌شود.» همین طور، در بین بومیان رودخانه‌ی مورای زنان حایض «حق نداشتند نزدیک آب روند زیرا بیم آن می‌رفت که ماهیان هراسان شوند. نیز به همان سبب حق خوردن گوشت ماهی را نداشتند. هیچ زنی در این دوره نمی‌بایست با قایقی از رودخانه می‌گذشت یا حتی برای دهکده آب می‌بُرد. فقط کافی بود که بگوید **تاما** تا مطمئن شود که شوهری خودْ این کار را خواهد کرد.» قوم دی‌یری در مرکز استرالیا معتقدند که اگر زنان در این ایام گوشت ماهی می‌خوردند یا در رودخانه آب‌تنی می‌کردند ماهیان می‌مردند و آب می‌خشکید. در این قبیله با گِلِ سرخِ اُخرا دهان زنان را رنگ می‌کردند که نشان می‌داد در دوره‌ی قاعدگی‌اند و هیچ کس به آن‌ها ماهی نمی‌داد. قوم آرونتای مرکز استرالیا اجازه نمی‌دهند زنان حایض پیازِ **ایریاکورا** که غذای اصلی مرد و زن است جمع کنند و اعتقاد دارند که اگر این امر رعایت نشود پیاز قحط می‌شود.

منزوی و خوفناک بودن زنان حایض در بین بومیان آمریکای شمالی.

در بین بیشتر قبایل آمریکای شمالی مرسوم بود که زنان در دوران قاعدگی از جمع کناره گیرند و سراسر مدت قاعدگی را در کلبه یا جایگاه‌های مخصوصی که بدین منظور ساخته می‌شد زندگی کنند. آنجا تنها و جدا می‌زیستند؛ به تنهایی می‌خوردند و می‌خوابیدند، برای خود آتش جداگانه‌ای می‌افروختند و از تماس گرفتن با مردان سخت حذر می‌کردند و مردان چون بیماران طاعونی از آن‌ها دوری می‌گزیدند. هیچ یک از اشیای مورد استفاده در این کلبه‌های دوره‌ی قاعدگی، حتی فتیله و چخماق آتش‌افروزی در جای دیگری مصرف نمی‌شد. از این گونه زنان کسی آتش نمی‌گرفت. اگر سفیدپوستی ندانسته می‌خواست با آتش اجاق آنان چپقش را روشن کند، زن چنین اجازه‌ای به او نمی‌داد و می‌گفت که این امر باعث خون‌دماغ شدن و سردرد گرفتن او می‌شود و سرانجام از پا درش می‌آورد.

رسوم و باورهای بومیانِ «حامل» درباره‌ی زنانِ حایض.

در بین «حامل‌ها»* به محض این که نخستین خونریزی قاعدگی که در بدن زنان نوعی تخلیه طبیعی است در دختری رخ می‌دهد پدرش مجبور بود به کفاره وضع گناه‌آلودِ دخترش بی‌درنگ مقداری پوشاک بین بومیان توزیع کند. این عادت ماهانه‌ی زنان را یکی از ناپاکی‌های مشروعی می‌دانستند که هم بر مرد به واسطه‌ی معاشرت اتفاقی هر چند غیر مستقیم‌اش، با آن زن، و هم بر خود زن که همه‌ی قواعد تعیین‌شده‌ی باستانی برای چنین وضعیتی را دقیقاً رعایت نکرده است. عارض می‌شود.

منزوی ساختنِ دختران نوبالغ در میان «حامل»ها.

«دختر نوبالغ را هنگام ورود به آن مرحله از زندگیش فوراً از دیگران و حتی از پدر و مادرش جدا می‌کردند و تنها توی آلونکی کوچک ساخته از شاخ و برگ درختان، دور از گذرگاه‌ها و چشم رهگذران، جایش می‌دادند. چون گمان می‌رفت که حتی نگاه غیر عمدی مردان به او مایه نحوست خاصی خواهد بود بنابراین می‌بایست لباسی به تن می‌کردند که در حکم حجاب بود و از کلاهک و ردایی تشکیل می‌شد. این بالاپوش از پوستِ دباغی شده بود و جلویش به شکل شرابه‌ی بلندی بود که صورت و سینه را از انظار نهان می‌کرد و در قسمت سر به صورت کلاهکی پوشاننده و تنگ درمی‌آمد و دامن آن نیز تا پاشنه‌های پا می‌رسید. این بالاپوش را عمّه‌ی دختر درست می‌کرد و جلوِ روی همگان به تن دخترک می‌کرد و پدر دختر بلافاصله هدیه‌ای و خلعتی به او می‌داد. سه یا چهار سال بعد که دوره‌ی اختفا به سر می‌رسید فقط همان عمّه می‌بایست آن بالاپوش آیینی را از تن دخترک دربیاورد. از آن پس، انگشتان، مچ دست و پا و زیر زانوانِ دختر را حلقه و النگوهای زینتی می‌انداختند به این قصد که او را از آثار نحوست‌بار و شرّ شیاطین محفوظ نگه دارد. کمربندی به کمرش می‌بستند که دو تکه استخوان بر آن آویزان بود و یکی **تسونکوز** (پیاله‌ی استخوانی) و دیگری **تسیلتسوت** (خارنده‌ی سر) نامیده می‌شد. اولی نوعی استخوان تو خالیِ قو و وسیله‌ی آشامیدن بود و دخترک فقط به این صورت می‌بایست چیزی می‌نوشید.

دیگری به شکل چنگال بود و برای خاراندن سر از آن استفاده می‌شد، زیرا گمان می‌رفت که تماس مستقیم انگشتان با پوست سر برای سلامت زیان‌آور است. دختر را در این دورانِ انزوا و جداماندگی، **آستا** می‌نامیدند که در بین «حامل»ها به معنی «زنده به گور» است و در ضمن آن می‌بایست سخت پرهیز و امساک می‌کرد. غذایش فقط ماهی خشک بود که در ظرفی از پوست درخت جوشیده می‌شد و کسی حق نداشت به آن ظرف دست بزند. دخترک به ویژه می‌بایست از خوردن گوشت هر حیوانی و نیز ماهی تازه پرهیز کند. اما فقط این‌ها نبود؛ تماس او با این دو فقره قوت عامه، هرچند که از دور، چنان خطیر بود که حق نداشت به گذرگاه‌های عمومی یا محل عبور حیوانات پا بگذارد. اگر موردی پیش می‌آمد که ضرورتاً می‌بایست به چنین جاهایی بیاید او را در بندیلی می‌پیچیدند یا بر پشت حمل می‌کردند وگرنه گوشت هر حیوان و شکاری که از آن مسیر می‌گذشت یا گوشتی که از آنجا عبور داده می‌شد تباه و آلوده بود و هم‌چنین به خاطر پاییدن خود از غذای تابو شده و در نتیجه زیانبار برای او. همین طور حق نداشت به چشمه‌ها و دریاچه‌ها پا بگذارد مبادا ماهیان تلف شوند.»

«هم‌چنین جزو آیین‌های باستان است که دختران در دوره‌ی بلوغ تا آنجا که ممکن است کم‌تر بخورند و به خصوص در هنگام عادات ماهانه در حالتِ درازکش بمانند نه فقط به سبب امساک و پرهیز طولانی و ضعفی که از آن ناشی می‌شود بلکه عمدتاً برای نشان دادن روحیه‌ی ندامت و توبه که گمان می‌رفت پاداش آن عمر طولانی و تندرستی در سال‌های آتی می‌بود. این سرافکندگی‌ها و انزوا کم‌تر از سه یا چهار سال طول نمی‌کشید.»

عزلت‌گزینیِ مشابهِ زنانِ حایض در میانِ هندوها، ایرانی‌ها و عبرانی‌های باستان.

پژوهشگرِ فلسفی در سرشت بشری بدون شگفتی می‌بیند یا درمی‌یابد که تصورات و باورهایی که این چنین ژرف در ذهن انسان بدوی جای گرفته بود، در جوامع بسیار پیشرفته‌تر در اصول ساخته و پرداخته‌ای از نو ظاهر می‌شود که حکما یا قانونگزاران برای راهنمایی قوم خود عرضه کرده و مدعی‌اند که آن را خداوند مستقیماً به آنان الهام کرده است. هر توضیحی که در این خصوص وجود داشته باشد، شباهت موجود بین قدیم‌ترین سخنانِ مکتوبِ آسمانی و تصورات و باروهای انسانِ بدوی بدون تردید بسیار نزدیک و چشم‌گیر است، اعم از این که، بنا به اعتقاد بعضی‌ها، خداوند در آن ایامِ کهن با انسان رو در رو تماس گرفته، یا، به نظر بعضی دیگر، انسانْ افکار و تصورات وحشیانه و سر درگمِ خویش را وحی آسمانی انگاشته باشد. به هر صورت که باشد، مسلم این است که مفهومِ ناپاکیِ طبیعیِ زن در دوران عادت ماهانه با وحدت بی‌مانندی بر چندین حکیم یا قانونگزار باستان معلوم یا الهام شده است. مانو*، قانونگزار هندو، که می‌گفت تعالیم‌اش را از برهمن، خدای خالق، گرفته است، اعتقاد دارد که خرد، نیرو، توان، بینایی و نشاطِ مردی که به زنِ حایضی نزدیک شود یکسره از بین می‌رود، حال آن که اگر از او دوری کند بر خرد، نیرو،

توان، بینایی و نشاطش افزوده می‌شود. زرتشت، قانونگزارِ ایرانی، که اگر به سخن خودش بتوان استناد کرد، تعالیم‌اش را از خود اهورامزدا گرفته است، توجه خاصی به این مسئله دارد. به گفته‌ی او، خون حیض، دست‌کم در حالت نابهنجارش، کار اهریمن است. بنابراین مادام که وجود دارد زنْ «ناپاک و در تسخیر پلیدی است؛ باید از مردمان جدایش کرد تا مؤمنانِ پاک را نیالاید، و از آتش دور داشت، که نگاهش آن را تباه می‌کند؛ نباید چندان که می‌خواهد خوراکش داد، که نیرو گرفتن‌اش سبب توانا گشتن دیوان می‌شود. نباید خوراک را به دست او داد بلکه باید در قاشق سربیِ بلندی به سویش دراز کرد.» موسی*، قانونگزار عبرانی که رسالت الهی‌اش همانند رسالت مانو یا زرتشت مقبول و معتبر است، موضوع را باز هم مفصل‌تر ملاحظه می‌کند، اما کار مقایسه‌ی فرامینِ وحیانی در این خصوص را با مقرراتِ صرفاً بشریِ بومیانِ «حامل» که بسیار شبیه همند. باید به خواننده واگذار کنم.

خرافاتِ مربوط به زنان حایض در اروپای قدیم و جدید.

در قدیم‌ترین دایرةالمعارفِ موجود ــ یعنی *تاریخِ طبیعیِ* پلینی ــ فهرست خطرات ناشی از قاعدگی بسیار طویل‌تر از مواردی است که وحشی‌های صِرف در نظر داشتند. به گفته‌ی پلینی، تماس دستِ زن حایض سبب می‌شود که شراب سرکه شود، محصول را آفت بزند، نهال‌ها بخشکد، باغات بسوزد، میوه‌ها بریزد، آینه‌ها زنگار گیرد، تیغه‌ها کُند شود، آهن و برنج زنگ بزند (به خصوص وقتی ماه در محاق است)، زنبور عسل تلف شود یا دست‌کم از کندو بگریزد، مادیان‌ها سقط‌جنین کنند و از این قبیل*. همین‌طور، در نقاط مختلف اروپا هنوز اعتقاد دارند اگر زنی در دوره‌ی قاعدگی وارد آبجوسازی شود آبجو خراب می‌شود، یا اگر به آبجو، شراب، سرکه یا شیر دست بزند خراب می‌شود؛ اگر بخواهد مربا درست کند وامی‌رود، سوار مادیان بشود، سقط‌جنین می‌کند؛ دست به غنچه بزند می‌پژمرَد؛ از درخت گیلاس بالا برود، درخت خشک می‌شود. در برونشویک مردم فکر می‌کنند که اگر زنی در دوره‌ی قاعدگی به ذبح خوک کمک کند گوشتش می‌گندد. در جزیره‌ی یونانیِ کالیمنوس چنین زنی نباید برای آوردن آب سر چاه رود، از نهری بگذرد، یا وارد دریا شود. می‌گویند حضورش در قایق موجب طوفان می‌شود.

مقصود از منزوی کردنِ زنان در دوره‌ی قاعدگی خنثی کردنِ آثارِ زیانباری است که گمان می‌رود در این ایام از آنان ناشی می‌شود. تعلیق بین زمین و آسمان.

بدین ترتیب، غرض از منزوی ساختن زنان در دوران قاعدگی خنثی کردن آثار منحوسی است که گمان می‌رود در این ایام از آنان ناشی می‌شود. دقت و احتیاط خاصی که در محبوس و منزوی کردن دختران نوبالغ مبذول می‌شود حاکی از آن است که گمان می‌رود این نحوست و خطر به خصوص در نخستین قاعدگی وخیم‌تر و عظیم‌تر است. دو مورد از آن احتیاط‌ها را در صفحات قبل شرح دادیم که لزوم عدم تماس دخترک با زمین و ندیدن آفتاب بود. نتیجه‌ی کلّی این دو قاعده آن است که دخترک در واقع بین زمین و آسمان معلق نگه داشته شود. اعم از این که توی ننویی بگذارند و از سقف کلبه بیاویزندش، چنان که در آمریکای جنوبی می‌کنند، یا در قفسی تنگ و تاریک بالاتر از سطح زمین قرارش دهند،

چنان که در نیوایرلند می‌کنند. تصور این است که به این وسیله امکان صدمه زدن از او سلب می‌شود زیرا چون در حالت تعلیق بین زمین و آسمان قرار دارد نمی‌تواند هیچ یک از این منابع عمده‌ی حیات را با نحوست خود آلوده کند. کوتاه سخن آن که، با عایق‌سازی او را بی‌خطر می‌کنند. اما احتیاط‌هایی که بدین‌گونه برای عایق ساختن یا منزوی کردن وی صورت می‌گیرد هم برای سلامت خود وی و هم به خاطر سلامت دیگران است. چرا که تصور می‌رود اگر از این ضوابط و قواعد غفلت شود خود او زیان خواهد دید. به این ترتیب، دختران قبیله‌ی زولو معتقدند که اگر در دوره‌ی قاعدگی آفتاب بر آنان بتابد به صورت اسکلت درمی‌آیند و در برخی قبایل برزیلی زنان جوان فکر می‌کنند که نادیده گرفتن قواعد و آداب رایج در این خصوص موجب پیدا شدن زخم‌هایی در گردن و گلو می‌شود. به طور خلاصه، گمان بر این است که در این دوره دختر سرشار از نیروی پر زوری است که اگر مهار نشود ممکن است هم برای خود او و هم برای همه‌ی کسانی که با وی تماس دارند مخرب و ویرانگر باشد. مهار کردن این نیرو در یک محدوده‌ی خاص برای سلامت و امنیت همه‌ی افراد هدف تابوهای مورد نظر است.

همین توضیح در مورد قواعد انزوای شاهانِ آسمانی و کاهنان نیز صادق است.

همین توضیح در مورد ضوابط و قواعد مشابهی که شاهان آسمانی و کاهنان رعایت می‌کنند صدق می‌کند. به اصطلاح ناپاکیِ دخترانِ نوبالغ و تقدس مردان خدا در نظر انسان بدوی به لحاظ محتوایی و جوهری با هم تفاوت ندارند، فقط جلوه‌های مختلفِ یک نیروی مرموزند که مثل نیرو، به طور کلّی، فی‌نفسه نه خوب و نه بد است بلکه بنابر استفاده‌ای که از آن می‌شود سودمند یا زیان‌بار می‌گردد. همین طور، اگر مردان پارسا و زاهد، همچون دختران نوبالغ، نباید با زمین تماس یابند یا خورشید را ببینند، علت به لحاظی این است که گمان می‌رود در غیر این صورت قدرت آسمانی آن‌ها در تماس با زمین یا آسمان با شدت و قوت مخربی تخلیه شود و از لحاظی دیگر این که اقتدار آن موجود الهی به این ترتیب تحلیل رود و زایل گردد و دیگر نتواند وظایف جادویی خود را انجام دهد در حالی که سلامت و بقای آدمیان و حتی جهان به اِعمال و کاربردِ درست آن نیرو بستگی دارد. بنابراین، قواعد و ضوابط مورد نظر برای آن است که سلامتِ آن انسان آسمانی و در کنار آن سلامت و بقای رعایا و بندگان او تضمین و تأمین شود. گمان می‌رود که حیات گرانبها و در عین حال خطرناک او وقتی در آنِ واحد محفوظ و بی‌خطر خواهد بود که نه در زمین و نه در آسمان باشد بلکه تا حد ممکن بین آن دو قرار گیرد.

تعلیق بین زمین و آسمان.

قصه‌های مربوط به جاودانگی حاصل از تعلیق بین زمین و آسمان.

در قصه‌ها و افسانه‌ها که بازتاب تصورات و باورهای اعصار پیشین است، تعلیق بین آسمان و زمین به موجوداتی نسبت داده می‌شود که از موهبت غبطه‌انگیز و در عین حال ملالت‌بارِ جاودانگی برخوردار بودند. می‌گویند بقایای پوسیده‌ی سی‌بلِ بیمرگ در گلدان یا چراغی که در معبد آپولو در کومای آویزان بود هنوز دیده می‌شد، و وقتی گروهی از کودکانِ

پر شور و نشاط، شاید خسته از بازی در زیر آفتاب در خیابان‌ها، به سایه‌ی معبد پناه می‌آوردند و برای سرگرمی و تفریح زیر آن آویزِ شیشه‌ای جمع می‌شدند و فریاد می‌زدند که «سی‌بل، چه آرزویی داری؟»، صدای بی‌حالتی، همچون پژواک، از توی آویز جواب می‌داد «آرزو دارم بمیرم.»* در قصه‌ای، که از دهانِ یک روستاییِ آلمانی در تومشدورف ضبط شده است، می‌خوانیم که روزگاری در لندن دختری بود که آرزوی زندگی ابدی داشت. او هنوز زنده است و توی سبدی در کلیسایی آویخته است و هر سال در روز یوحنای قدیس، نزدیکی‌های نیمروز، قرص نانی می‌خورد. یک قصه‌ی دیگر آلمانی داستانِ زنی اهل دانتزیگ است که چنان ثروتمند و دلباخته‌ی خوشی‌ها و جاذبه‌های زندگی بود که می‌خواست زندگی ابدی داشته باشد. بنابراین وقتی زمان مرگش فرا رسید واقعاً نمرد و تظاهر به مُردن کرد. اندکی بعد او را بی‌حرکت، به حالتِ نیم‌خیز، توی یکی از ستون‌های کلیسا پیدا کردند. هیچ عضوی از بدنش را حرکت نمی‌داد اما کاملاً معلوم بود که زنده است و تا همین امروز هم همان‌جاست. در روز عید هر سال خادم کلیسا به سراغش می‌آید و تکه‌ای نان متبرک در دهانش می‌گذارد و او با همین زنده است و بارها به خاطر آن آرزوی شوم که باعث شد این زندگی فانی را بر لذایذ ابدی ملکوتی و اخروی ترجیح دهد تأسف خورده است. در یک قصه‌ی آلمانیِ دیگر دخترِ اشراف‌زاده‌ای را می‌بینیم که همین آرزوی احمقانه‌ی جاودانگی را داشت. بنابراین او را توی سبدی می‌گذارند و از سقف کلیسایی آویزانش می‌کنند که دائم آنجاست و هرگز نمی‌میرد و سال‌های آزگار پشت سر هم می‌آیند و می‌گذرند. اما هر سال در روز به خصوصی قرص نانی به او می‌دهند که می‌خورد و فریاد می‌زند «برای همیشه! برای همیشه! برای همیشه!» و سپس تا سال بعد همان موقع آرام می‌گیرد و روزگارش همیشه و همیشه بدین منوال خواهد بود. قصه‌ی چهارم که در نزدیک اُلدنبرگ در هُلشتاین ضبط شده است، داستان زنی شاد و بشاش است که زندگی را به خوشی و خوردن و نوشیدن می‌گذرانید و هرچه دلش می‌خواست برایش فراهم بود. این بود که آرزو کرد همیشه زنده باشد. صد سال اول بسیار خوش گذشت اما از آن پس کم‌کم پیر و فرتوت شد تا جایی که دیگر نه می‌توانست راه رود و نه سر پا بایستد یا بخورد و بیاشامد. اما مرگ هم به سراغش نمی‌آمد. مدتی مثل کودکان غذا در دهانش می‌گذاشتند اما کم‌کم آن‌قدر کوچک و کوچک‌تر شد که توی بطری‌اش گذاشتند و از سقف کلیسایی آویختند که هنوز آنجاست: توی کلیسای مریم مقدس در لوبک. جثه‌اش اندازه‌ی یک موش است اما سالی یک بار تکانی می‌خورَد.

فصل ۳

آتش‌های بالدر

چه گونه بالدر، خدای خوب و زیبا، با ضربه‌ی گیاهِ دارواش کشته شد.

رب‌النوعی که حیاتش به یک معنی نه در آسمان و نه در زمین بلکه بین این دو بود بالدرِ نروژی، خدای خوب و زیبا، پسر اودین خدای بزرگ و خودْ خردمندترین، ملایم‌ترین و محبوب‌ترینِ فناناپذیران بود. داستان مرگش آن گونه که در *ادای* جدید یا منثور* آمده است چنین است. روزی بالدر خواب‌های پریشانی دید که حاکی از پیشگویی مرگ وی بود. پس خدایان انجمن کردند و تصمیم گرفتند که او را از هر گزندی مصون سازند. فریگِ الهه از آتش و آب، آهن و سایر فلزات، سنگ‌ها و زمین، از درختان، بیماری‌ها و سموم، و از همه‌ی جانوران چهارپا، پرندگان و خزندگان قول گرفت که به بالدر گزند نرسانند. وقتی این کار صورت گرفت بالدر را رویین‌تن تصور کردند. به این سبب خدایان برای سرگرمی او را پیش خود می‌خواندند. یکی به او تیر می‌انداخت، دیگری شمشیرش می‌زد، و آن یکی سنگباران می‌کرد، اما هرچه می‌کردند گزندی به او نمی‌رسید و این مایه‌ی خوشحالی‌شان می‌شد. فقط لوکی، شر به پاکن، ناراحت بود. از این رو خود را به صورت پیرزنی درآورد و پیش فریگ رفت و از او شنید که سلاح خدایان بر او کارگر نیست زیرا به آنان سوگند داده است که به او آسیب نرسانند. لوکی پرسید «همه سوگند خورده‌اند که چنین کنند؟» فریگ پاسخ داد «در شرق والهالا گیاهی می‌روید که به گیاه دارواش موسوم است. به نظرم رسید که برای سوگند خوردن خیلی کوچک است.» پس لوکی رفت و گیاه دارواش را کَند و به انجمن خدایان آورد. آنجا دید که هوتر خدای نابینا بیرون از جمع خدایان ایستاده است. از او پرسید: «تو چرا به بالدر تیر نمی‌زنی؟» هوتر پاسخ داد: «زیرا نمی‌بینم کجا ایستاده است، از این گذشته اسلحه هم ندارم.» پس لوکی گفت: «تو هم مثل بقیه به بالدر توجه نشان بده. نشانت می‌دهم کجا ایستاده است تو هم با این چوب بزنش.» هوتر گیاه دارواش را گرفت و آن طور که لوکی نشان داده بود به سوی بالدر انداخت. گیاه دارواش به بالدر خورد و لت و پارش کرد و او را کُشت. این بزرگترین مصیبتی بود که بر خدایان و آدمیان رو می‌کرد. خدایان مدتی ساکت ماندند و سپس با صدای بلندی به تلخی گریستند. جسد بالدر را برداشتند و به ساحل دریا بردند. کشتیِ بالدر آنجا بود و رینگ‌هورن نام داشت و از همه‌ی

کشتی‌ها بزرگ‌تر بود. خدایان می‌خواستند کشتی را به آب اندازند و جسد بالدر را توی آن آتش بزنند اما کشتی تکان نمی‌خورد. پس دنبال ماده غولی به نام هیروکین فرستادند. او سوار بر گرگی از راه رسید و تکانی به کشتی داد که از موج‌ها آتش جَست و زمین لرزید. سپس جسد بالدر را برداشتند و بر تل هیزمِ تدفین در کشتی‌اش نهادند. وقتی زنش نانا این را دید دلش از غصه پاره شد و مُرد. پس جسد او را نیز کنار شوهرش نهادند و تل را آتش زدند. اسبِ بالدر نیز با همه ساز و برگش در آتش سوخت.

داستان بالدر در ادای عتیق.

در *ادای عتیق* یا منظوم قصه‌ی غم‌انگیز بالدر به اجمال نه به تفصیل آمده است. جزو رؤیایی که سی‌بلِ نروژی می‌بیند و به صورت غیبگوییِ شگفت‌آور شرح می‌دهد که به **ولوسپا** موسوم است یکی نیز گیاه مرگبارِ دارواش است. او می‌گوید «برای بالدر پسرِ وُدین، این قربانیِ شوربخت سرنوشت شومی می‌بینم. یک گیاه دارواش می‌بینم که ظریف و شکننده است و بالاتر از زمین روییده. از این گیاه نورسته که چنان ظریف می‌نماید گزندی مرگبار برمی‌خیزد. هود آن را به کار می‌گیرد اما فریگا در فِن‌هال در ماتمِ وال‌هال خواهد گریست.» سی‌بل با نگاه به آینده باز رؤیای روشن‌تری از آسمانی نو و زمینی نو می‌بیند که در آنجا زمین‌های ناکاشته بار می‌آورند و غم‌ها همه به سر می‌آیند. آنگاه بالدر برخواهد گشت تا در کاخ‌های دلگشای اودین، در سرسرایی روشن‌تر از خورشید، با تابشی زرین، جایی که سعادت برای ابد در آن حکمفرماست، ساکن گردد.

داستان بالدر به روایتِ ساکسو گراماتیکوس.

ساکسو گراماتیکوس، مورخ دانمارک قدیم، در سخن از پایان قرن دوازدهم داستان بالدر را به شکلی روایت می‌کند که گویا تاریخی است. به نوشته‌ی او، بالدر و هوتر هردو خواستگار وصلت با نانا، دخترِ گیوار، شاه نروژ، بودند و با هم رقابت می‌کردند. بالدر نیمه خدا بود و پولاد معمولی بر تنِ نظرکرده‌اش کارگر نمی‌افتاد. دو رقیب در نبردی مهیب با هم درگیر شدند و گرچه اُدین و ثور و بقیه‌ی خدایان هوادار بالدر بودند اما او شکست خورد و گریخت و هوتر با شاهدخت وصلت کرد. با این حال، بالدر دوباره جرئت یافت و باز با هوتر رو در رو شد اما این بار سخت‌تر شکست خورد و هوتر با شمشیری سحرآمیز که از میمینگ دیومردِ جنگلی [ساتیر] گرفته بود زخمی سخت بر او زد که پس از سه روز درد کشیدن بر اثر آن درگذشت و طی مراسمی شاهانه بر تلی دفن شد.

پرستیدنِ بالدر در نروژ.

بالدر، چه به صورت شخصیتی واقعی و چه صرفاً افسانه‌ای، در نروژ پرستیده می‌شد. در کنار یکی از تنگه‌های زیبای سوگن‌فیورد، که مسافت بعیدی در اعماق کوهستان‌های پر هیبتِ نروژ پیش می‌رود، و پوشیده از جنگل‌های انبوه کاج است و آبشارهای باشکوهی که پیش از رسیدن به آب‌های تیره‌ی آبدرّه در اعماق داغان می‌شوند، بالدر معبد بزرگی داشت که به بیشه‌زار بالدر شهرت داشت. دورِ محوطه‌ی مقدس پرچین کشیده بودند و توی آن معبد عظیمی با تمثال‌های بسیاری از خدایان قرار داشت ولی هیچکدام را به اندازه‌ی

بالدر نمی‌پرستیدند. معبد برای بت‌پرستان چنان حرمتی داشت که هیچ‌کس آنجا به دیگری تعرض نمی‌کرد، دام‌هایش را نمی‌دزدید و با زنان درنمی‌آمیخت. اما زنان در معبد مراقب تمثال خدایان بودند. برایشان آتش می‌افروختند تا گرم شوند، روغن‌شان می‌مالیدند و تر و خشک‌شان می‌کردند.

مرگِ افسانه‌ایِ بالدر شبیه مرگ افسانه‌ایِ اسفندیار پهلوان ایرانی در حماسه‌ی فردوسی است.

جرئت می‌کنم بگویم که شخصیتِ رومانتیکِ بالدر صرفاً ساخته و پرداخته‌ی خیالات اسطوره‌ای بود، شبحی تابناک که گویی جادوگری بر ساخته بود تا در زمینه‌ی تیره و تارِ چشم‌اندازهای عبوسِ نروژ دمی بدرخشد. شاید چنین باشد؛ اما این هم محتمل است که اسطوره بر مبنای سرگذشت یک قهرمان پدید آمده که در زمان حیاتش محبوب و مشهور بوده است و در خاطره‌ی مردمان دیری پایدار مانده و دم به دم افسانه‌های شگفت را قصه‌گویانْ نسل‌اندرنسل بدان افزوده‌اند. به هر رو جا دارد که توجه کنیم قصه‌ی مشابهی درباره‌ی یک قهرمان ملیِ دیگر وجود دارد که او نیز محتملاً واقعیت داشته است. فردوسی در اثر بزرگش *شاهنامه* که مبتنی بر داستان‌های ایرانی است، می‌گوید که در جنگِ بین رستم و اسفندیار، تیرهای رستم بر حریفش اثر نمی‌کرد «زیرا زرتشت او را رویین‌تن ساخته بود و تیرها گویی بر آهن می‌خورْد» اما سیمرغ، پرنده‌ی خدا، راهی به رستم نشان داد تا حریفِ توانایش را شکست دهد. رستم در پی سیمرغ رفت تا به کنار دریا رسیدند. سیمرغ او را به باغی برد که درخت گزی، بلند و تنومند، در آن قرار داشت که ریشه‌هایش در اعماق زمین و شاخه‌هایش سر بر آسمان کشیده بود. سیمرغ به رستم دستور داد که شاخه‌ای بلند و باریک از درخت بچیند و به صورت تیری درآوَرَد و گفت: «فقط چشم‌های اسفندیار آسیب‌پذیر است. پس اگر می‌خواهی او را از پا درآوری تیر را درست بر پیشانی وی نشانه برو و تیر خطا نخواهد رفت.» رستم چنان کرد و چون دوباره به نبرد پرداختند تیری به سوی او انداخت که درست بر چشمانش نشست و او را کشت. برای اسفندیار عزای عمومی گرفتند. پس از یک سال، عزاداری برای او هنوز ادامه داشت و مردم سال‌ها با خاطره‌ی آن تیر اشگ حرمان می‌ریختند و می‌گفتند «شکوه و عظمت ایران افول کرد.»

افسانه‌ی بالدر احتمالاً به صورت مراسمی جادویی اجرا می‌شد. دو حادثه‌ی اصلیِ اسطوره، یعنی چیدنِ گیاه دارواش و مرگ و سوختنِ خدا، احتمالاً در آیین‌های سایر اقوام نظایری دارد.

در خصوص هسته‌ی تاریخی در پوسته‌ی اساطیریِ افسانه‌ی بالدر هرگونه که بیندیشیم، جزئیات آن نشان می‌دهد که قصه متعلق به گروهی از اسطوره‌هاست که به صورت آیینی به نمایش درمی‌آمدند یا، به عبارت دیگر، به صورت مراسمی جادویی برای ایجاد آن پدیده‌های طبیعی که اسطوره به زبان استعاری بیان می‌کند اجرا می‌شدند. اسطوره هرگز به اندازه‌ی وقتی که اجراکنندگانِ آیین مقدس آن را، به اصطلاح، چون متنی می‌خوانند و بازی می‌کنند جزئیاتِ دقیق و صریح ندارد. این که قصه‌ی نروژی بالدر اسطوره‌ای از این نوع بوده است در صورتی محتمل می‌شود که بتوان ثابت کرد نروژی‌ها و سایر اقوام اروپایی مراسمی شبیه به ماجرای این قصه اجرا می‌کرده‌اند. عجالتاً حوادث

اصلیِ قصه دوتاست ــ نخست، چیدنِ گیاه دارواش و دوم مرگ و سوختنِ خدا؛ و شاید بتوان دید که نظیرِ هردوی این‌ها را اقوامِ نقاطِ مختلفِ اروپا در آیین‌های سالانه، جداگانه یا با هم، اجرا می‌کرده‌اند. با جشنواره‌های سالانه‌ی آتش شروع می‌کنیم و کَندنِ گیاه دارواش را به فصل بعدی وامی‌گذاریم.

۲

رسم آتش‌افروزی در بعضی روزهای سال در اروپا، و رقص در دورِ آتش و پریدن از روی آن.

در سراسر اروپا روستاییان از زمان‌های دیرین عادت داشته‌اند که در روزهایی از سال آتش بیفروزند و دورش برقصند یا از رویش بپرند. رسومی از این گونه را می‌توان در اسناد تاریخی تا قرون میانه پی‌گیری کرد، و مقایسه‌شان با رسوم مشابهی که در عهد باستان وجود داشت با دلالت باطنیِ شدیدش می‌تواند ثابت کند که منشأ آن‌ها را در دورانی بسیار پیشتر از گسترش مسیحیت باید جُست. در واقع قدیم‌ترین مدرکِ دال بر متداول بودنِ آن‌ها در اروپای شمالی کوشش‌هایی است که کلیسا در قرن هشتم برای سرکوبی آن‌ها به عنوان مراسم دوران بت‌پرستی می‌کرد. سوزاندن تمثال یا تظاهر به سوزاندنِ انسان زنده در این آتش‌ها هیچ نادر نیست؛ و قراینی هست که بگوییم مردمان باستان عملاً نیز در این مراسم سوزانده می‌شدند. بررسی کلی مراسم‌مورد بحث آثاری از قربانی کردن انسان‌ها را نشان خواهد داد و در عین حال به روشن شدن معنی آن‌ها کمک خواهد کرد.

گاهی تمثال‌ها را در آتش می‌سوزاندند.

رسم آتش‌افروزی در نخستین یکشنبه‌ی چله‌ی پرهیز در آردنِ بلژیک.

رسمِ آتش‌افروزی در نخستین یکشنبه‌ی چله‌ی پرهیز (Lent) در بلژیک، شمال فرانسه و بسیاری از نقاط آلمان رواج داشته است. در آردنِ بلژیک یکی دو هفته پیش از «روز آتش‌افروزیِ بزرگ» بچه‌ها برای جمع کردن هیزم از این مزرعه به آن مزرعه می‌روند. در گران‌هالو بچه‌ها سعی می‌کنند صورتِ هرکس را که از دادن هیزم خودداری کرده است، در آن روز با خاکسترِ آتش سیاه کنند. با فرا رسیدن روز موعود، شاخه‌های درختان به خصوص خلنگ و سروگونه‌ها را تلنبار می‌کنند و شامگاه آتش‌های عظیمی در همه‌ی ارتفاعات برمی‌افروزند. معمولاً می‌گویند که هفت آتش باید در معرض دید باشد تا دهکده از حریق در امان بماند. اگر در آن زمان رود میوز هنوز یخ زده باشد آتش‌ها را روی یخ روشن می‌کنند. در گران‌هالو در وسط آتش تیرکی موسوم به «ماکرال» [جادوگر] درست می‌کنند و آخرین کسی که در دهکده ازدواج کرده است آتش را روشن می‌کند. در دهکده‌ی مورلان‌ولتز مترسکی را در آتش می‌سوزانند. جوان‌ها و بچه‌ها دور آتش‌ها به رقص و آواز می‌پردازند و از روی آتش می‌پرند تا در آن سال محصول خوبی به بار آید و ازدواج‌های پُر سعادتی صورت گیرد و خودشان نیز از درد قولنج در اَمان باشند.

در آلمان، اتریش و سویس در این زمان مراسم مشابهی اجرا می‌شود. در کوهستان ایفل،

راینش‌پروسیا، در نخستین یکشنبه‌ی چله‌ی پرهیز جوان‌ها خس و خاشاک و هیزم از خانه‌ها جمع می‌کنند. این‌ها را به صورت تل عظیمی دورادورِ یک درختِ راش قرار می‌دهند و تکه چوبی را نیز بر آن درخت می‌بندند تا صلیبی درست شود. این را «کلبه» یا «قصر» می‌نامند. آن را آتش می‌زنند و جوان‌ها دورِ قصر سوزان می‌گردند و هر کس مشعلی فروزان در دست می‌گیرد و با صدای بلند دعا می‌کند. گاهی مترسکی را نیز در «کلبه» می‌سوزانند. مردم مسیر دودی را که از آتش برمی‌خیزد نگاه می‌کنند. اگر به سوی مزرعه‌های غله برود نشانه‌ی آن است که محصول فراوانی به بار خواهد آمد. در همان روز در بعضی از نواحی ایفل چرخ بزرگی از پوشال می‌ساختند و سه اسب به آن می‌بستند و به بالای تپه‌اش می‌بردند. بچه‌ها و جوانان ده شب‌هنگام چرخ را آتش می‌زدند و از آن بالا به پایین می‌غلتاندند و دو نفر با چوب دنبالش می‌دویدند تا نگذارند چرخ به زمین بیفتد و از حرکت بازماند. در اوبرشتاتفلد مراقبت از این چرخ به جوانی محول می‌شد که تازه عروسی کرده بود. در اشترناخِ لوکزامبورگ این مراسم را «جادوگر سوزان» می‌نامند و در حین برگزاری آن مردان کهنسال‌تر بالای تپه‌ها می‌روند تا مسیر باد را ببینند زیرا همین باد در سراسر آن سال وجود خواهد داشت. در وُرالبرگِ تیرول، در نخستین یکشنبه‌ی چله‌ی پرهیز نهالِ صنوبری را وسط تل هیزم قرار می‌دهند. بر بالای درخت آدمکی می‌بندند که «جادوگر» نام دارد و از ژنده و پارچه‌ی کهنه ساخته شده و پر از باروت است. شب همه گرد آتش جمع می‌شوند و دختران و پسران شروع به رقص می‌کنند، مشعل‌های فروزان به دست دارند و ترانه‌هایی می‌خوانند که مضامینی چون «غله در خرمن جا، خیش در مزرعه» را در آن می‌توان شنید. در همین روز در سوابیا آدمکی موسوم به «جادوگر» یا «خاله‌زنک» یا «ننه سرما» از پوشاک و ژنده می‌سازند و به تیرک می‌بندند و در وسط تل هیزم قرار می‌دهند و آتش می‌زنند. در عین حال که «جادوگر» می‌سوزد، جوان‌ها تکه چوب‌های گردی به قطر چند اینچ و حاشیه‌ی دندانه‌دار را که تقلید اشعه‌ی خورشید و ستاره‌هاست شعله‌ور به هوا می‌اندازند. سوراخی در وسط آن‌ها وجود دارد که با آن به انتهای چوب بلندی بسته شده‌اند. قبل از هوا کردن چوبِ گِرد، آن را آتش می‌زنند و چوب‌دستی را عقب و جلو تکان می‌دهند و برای این که سرعت و شدت بیشتری ایجاد شود چوب‌دستی را محکم بر تخته‌ی شیب‌داری می‌کوبند. چوبِ گردِ شعله‌ور پرتاب می‌شود، اوج می‌گیرد و پس از طی قوس بزرگ شعله‌وری به زمین می‌افتد.

آتش‌افروزی در نخستین یکشنبه‌ی چله‌ی پرهیز در آلمان و اتریش.

«جادوگر سوزان»

به هوا انداختنِ چوب‌های گِردِ شعله‌ور.

ظاهراً جدا کردنِ آتش‌هایی که در همین موسم در آن‌ها تمثال و نشانه‌ی «مرگ» را به عنوان بخشی از مراسمِ «راندنِ مرگ»* می‌سوزانند، از آتش‌های نخستین یکشنبه‌ی چله‌ی پرهیز دشوار است. در اشپاخندورفِ سیلزیِ اتریش در صبحِ عید روپرت (سه‌شنبه‌ی اعتراف) مترسکی پوستین‌پوش را در گودالی خارج از دهکده می‌گذارند و

ارتباط این آتش‌بازی‌ها با مراسمِ «راندنِ مرگ».

می‌سوزانند و هرکس سعی می‌کند در همین حال تکه‌ای از آن را بردارد تا بر شاخه‌ی بلندترین درختِ باغ خود ببندد یا در مزرعه‌اش خاک کند زیرا گمان می‌رود که موجب رشد بهتر مزرعه می‌شود. مراسم را «دفن کردنِ مرگ» می‌نامند، حتی اگر مترسک را «مرگ» ننامند باز معنی مراسم احتمالاً همین است. زیرا چنان که سعی کرده‌ام نشان دهم، «مرگ» غرض اصلی از این مراسم را بیان نمی‌کند. در کابرن در کوه‌های ایفل، جوان‌ها در سه‌شنبه‌ی اعتراف مترسکی می‌سازند. آدمک را محاکمه و به جِرم صورت دادنِ همه دزدی‌هایی که آن سال در آبادی رخ داده است به مرگ محکوم می‌کنند. سپس او را در دهکده گردش می‌دهند و به چوبی می‌بندند و آتش می‌زنند و آخرین عروسِ آبادی باید از روی آن بپرد. در اولدنبرگ، در شبِ سه‌شنبه‌ی اعتراف هرکس پوشال و خس و خاک بر چوب بلندی می‌بندد و آتش می‌زند و سپس پوشال آتشین به دست در مزارع می‌دود و آن را تکان می‌دهد و فریاد می‌کشد و آوازهای سرمستانه می‌خواند. بعد مترسکی را سرِ زمین‌ها آتش می‌زنند. در دوسلدورف مترسکِ سه‌شنبه‌ی اعتراف را از بافه‌های غلات درست می‌کنند. در نخستین دوشنبه‌ی پس از اعتدال بهاری بر و بچه‌های زوریخ آدمکی پوشالی را توی ارابه‌ای می‌گذارند و در خیابان‌ها می‌گردانند و دخترها هم درخت بهاری می‌گردانند. با نواخته شدن ناقوس نماز شب، مترسک را آتش می‌زنند. در آخن هنگامِ «چهارشنبه‌ی خاکستر» مردی را به شکل آدمک ساخته از شاخ و برگ نخود درمی‌آورند و به جای خاصی می‌برند. آنجا مرد یواشکی از جلد آدمک بیرون می‌آید و بعد آدمک را می‌سوزانند و بچه‌ها فکر می‌کنند که مرد را آتش زده‌اند. در وال‌دی‌لدرو (تیرول) در آخرین روز کارناوال آدمکی پوشالی درست می‌کنند و می‌سوزانند. اسم آدمک پیرزن است و مراسم را «پیرزن سوزان» می‌نامند.

سوزاندنِ تمثال‌ها در سه‌شنبه‌ی اعتراف.

در موسم عید پاک، شنبه‌ی پیش از یکشنبه‌ی پاک، نیز جشنواره‌ی آتش برگزار می‌شود. در آن روز در کشورهای کاتولیک رسم بود که همه‌ی آتش‌های کلیساها را خاموش کنند و گاه با فتیله و چخماق و گاه با ذره‌بین آتشِ نو بیفروزند، شمع عید پاک را با همین آتش روشن می‌کنند و سپس آتش‌های خاموش شده‌ی کلیسا را نیز با آن دوباره برمی‌افروزند. در بسیاری از نقاط آلمان با آتش نو یک خرمنِ آتش نیز در بیرون نزدیک کلیسا روشن می‌کنند. این آتش متبرک است و مردم با خود چوبِ بلوط، راش و گردو می‌آورند و در آتش نیمسوز می‌کنند و سپس با خود به خانه می‌برند. با این چوب‌های نیمسوز آتش تازه‌ای می‌افروزند و دعا می‌کنند که خدا خانه و اهل خانه را از گزند آتش، صاعقه و سیل محفوظ نگه دارد. به این ترتیب هر خانه‌ای یک «آتش تازه» پیدا می‌کند. مقداری از این هیزم‌های نیمسوز را سر تا سرِ سال نگه می‌دارند و در هنگام طوفان‌های شدید و رعد و برق برای محفوظ ماندن خانه از خطر صاعقه در آتشِ اجاق می‌گذارند، یا با همین نیت در کنج سقف و بام خانه قرار می‌دهند. چوب‌های دیگری هم در مزارع، باغات و مراتع قرار داده می‌شود و دعا می‌کنند که

مراسم آتش‌بازی در شبِ عید پاک. مراسم افروختنِ آتش متبرکِ نو در شنبه‌ی عید پاک در کلیساهای کاتولیک.

خصوصیات شگفتی که به خاکسترِ آتش نسبت داده می‌شود.

خداوند آن‌ها را از سیل و آفت مصون دارد. گمان بر این است که این مزارع و باغات حاصل‌خیزترند و غلات و نباتاتی که در آن‌ها عمل می‌آید دستخوش سیل و طوفان و طعمه‌ی آفت و موش و پرندگان و حشرات نخواهد شد؛ نحوست جادوگران بر آن‌ها اثر نمی‌کند و جوانه‌های غله سالم و پر پشت می‌شود. هیزم نیمسوز را در شخم زدن نیز به‌کار می‌برند. خاکسترِ آتشِ عید پاک و خاکستر شاخه‌ی متبرک نخل را با بذر قاطی می‌کنند و می‌کارند. تمثالی چوبین موسوم به یهودا را گاهی در آتش متبرک می‌سوزانند و حتی با منسوخ شدن این رسم خودِ آتش‌افروزی را در بعضی نقاط «یهودا سوزان» می‌نامند.

سوزاندنِ یهودا.

آتش تازه‌ی شنبه‌ی عید پاک در فلورانس.

در فلورانس مراسمِ افروختنِ آتشِ تازه در شب عید پاک غرابتی دارد. آتش متبرک از سنگ آتشزنه‌ای پدید می‌آید که می‌گویند یکی از اعضای خانواده‌ی پاتزی از «ارض اقدس» با خود آورده است. این چخماق‌ها را در کلیسای حواریون عیسی در پیاتزادل‌لیمبو نگه می‌دارند و در صبح شنبه‌ی عید پاک پدر روحانی با آن آتشی می‌افروزد و با آتش نو شمعی را روشن می‌کند. کشیشان و شورای شهر شمع برافروخته را با تشریفات باشکوهی به محراب اصلی در کلیسای جامع می‌برند. در این بین انبوه مردم در صحن کلیسای جامع و میدانِ جنب آن برای دیدنِ مراسم گرد آمده‌اند و در بین آن‌ها روستاییان زیادی هستند که از آبادی‌های مجاور برای شرکت در مراسم حضور یافته‌اند زیرا اعتقاد عموم بر این است که چگونگیِ محصولِ آن سال بسته به شرکت کردن یا نکردن در این مراسم است. بیرونِ درِ کلیسای جامع ارابه‌ی تزیین‌شده‌ای هست که دو گاو نرِ سفید و زیبا با شاخ‌های مطلّا به آن بسته‌اند. توی ارابه تلی از ترقّه و فشفشه قرار دارد و با سیمی به ستونی که در جلوِ محراب بزرگ برپا شده است وصل است. سیم تقریباً با شش فوت ارتفاع از زمین به وسط صحن کلیسا کشیده شده است. در زیر آن راهرویی را خالی می‌گذارند که در دو طرف آن تماشاگران ایستاده‌اند و سر تا سر محوطه‌ی وسیع ورودی را گوش تا گوش پر کرده‌اند. وقتی همه حاضر شدند مراسم عشای ربانی آغاز می‌شود و دقیقاً در سرِ ظهر، که نخستین کلماتِ دعای تجلیل (Gloria) تلاوت می‌شود، آتشِ متبرک را با ستون، که آن نیز همچون ارابه پوشیده از ترقه و فشفشه است، آشنا می‌کنند. لحظه‌ای بعد، کبوتری آتشین، فش‌فش‌کنان و جرقه‌زنان، بر فراز صحن بزرگ کلیسا به موازات راهرویی که در دو طرفش تماشاگران مشتاق به نظاره ایستاده‌اند به پرواز درمی‌آید. اگر همه چیز درست پیش برود، پرنده مسیر تعیین‌شده‌ی خود را بر روی سیم طی می‌کند و از در بیرون می‌رود و اندکی بعد صدای مداوم ترکیدنِ باروت و ستاره‌باران جرقه‌ها به انبوه هیجان‌زده‌ی حاضران در کلیسای جامع خبر می‌دهد که فشفشه‌ها و ترقه‌های کار گذاشته شده در ارابه به‌کار افتاده‌اند. شور و شادی عظیمی به این ترتیب همه را فرا می‌گیرد، به خصوص دهاتیان سر از پا نمی‌شناسند زیرا اکنون از خوب بودن محصول آن سال مطمئن شده‌اند. اما اگر مثل بعضی

اوقات کبوتر در نیمه‌های مسیر از رفتار بازمانَد و خاموش شود و به صورت پرنده‌ای پوشالی درآید که فشفه‌ای به دمش بسته شده است، اضطراب و هراسِ زیادی پدید می‌آید و دهاتی‌ها که اکنون محصول‌شان را از دست رفته می‌دانند از بیخ دندان‌های به هم فشرده‌شان دشنام می‌دهند. سابقاً متصدی ناشیِ آتش‌بازی را که مسئول ناکامی بود به زندان می‌انداختند اما امروزه موج خشم و عصبانیت مردم و از دست رفتن دستمزد برای مجازاتش کافی انگاشته می‌شود. عصر جریان ناکامی و بدبیاری را طی اعلامیه‌هایی که در کوچه و خیابان نصب می‌شود به اطلاع عموم می‌رسانند و صبح فردا پیشگویی‌های یأس‌آور و ناخوشایندی صفحات روزنامه‌ها را پر می‌کند.

آتش نو در شنبه‌ی عید پاک در کلیسای مرقد مقدس در اورشلیم.

اما این‌گونه مراسم منحصر به کلیسای لاتین نیست و در کلیساهای یونانی نیز رایج است. هر سال در شنبه‌ی قبل از یکشنبه‌ی عید پاک آتش تازه‌ای معجزه‌آسا در مرقد مقدس اورشلیم برافروخته می‌شود. این آتش از آسمان نازل می‌شود و شمع‌هایی را که اسقف در دست دارد و تنهای تنها در نمازخانه‌ی ملائکه مشغول دعاست روشن می‌کند. مؤمنان در این اثنا مضطربانه در صحن کلیسا منتظرند و وقتی در یکی از پنجره‌های نمازخانه که تا لحظه‌ای پیش تاریک بود ناگهان دست فرشته‌ای یا دست اسقف با شمعی روشن ظاهر می‌شود شادی و سرور عظیمی همگان را فرا می‌گیرد. این آتش تازه‌ی متبرک است؛ آن را به میان مؤمنانِ منتظر می‌آورند و تقلا و کشمکش عنان‌گسیخته‌ای که برای برگرفتن سهمی از این تبرک آسمانی در میان آنان درمی‌گیرد فقط با مداخله‌ی سربازان تُرک فروکش می‌کند که همگان را بدون استثنا از کلیسا بیرون می‌کنند و نظم و آرامش را بازمی‌گردانند. در ایام گذشته در حین این ازدحام و تقلای مذهبی غالباً افراد زیادی در زیر دست و پا می‌ماندند و جان می‌باختند. مثلاً در سال ۱۸۳۴، ابراهیم پاشای مشهور از بالای ایوان شاهد این ازدحام جنون‌آسا بود و با دیدن اشتیاق مردم و احساس رأفت پایین آمد و با چند محافظ وارد محوطه شد به این امید واهی که آرامش و نظم را برقرار سازد. می‌خواست به زور راهی باز کند و خود را به وسط توده‌ی جماعت برساند اما فشار و گرمای موجود چنان شدید بود که ضعف کرد و از حال رفت؛ گروهی سرباز با مشاهده‌ی حال او به میان جمعیت زدند و او را بر سر دست بلند کردند و بیرون آوردند و بر سر راه خود بسیاری را که مرده یا در حال مرگ بودند زیر پا له کردند. آن روز نزدیک دویست نفر در کلیسا کشته شد. در چنین مواقعی آدم‌های خوشبختی که جان به در برده و توانسته‌اند بخشی از آتش غبطه‌انگیز را صاحب شوند آن را بی‌محابا به صورت، به ریش و به لباس‌های خود می‌زدند. تصور بر این بود که چون این آتش معجزه‌آساست فقط مایه‌ی رحمت و برکت است و نمی‌سوزاند. اما نتایج عینی این عمل غالباً ناگوار بود، زیرا در عین آن که برکت آن مورد تردید بود، در سوزاندن‌اش هیچ تردیدی نمی‌شد کرد. یکی از بزرگان یسوعی در تاریخچه‌ی این معجزه

تحقیقات دقیقی کرده است. نتیجه‌ای که او از این طریق به دست آورد این است که معجزه در واقع تا وقتی معجزه بود که کاتولیک‌ها آن را صورت می‌دادند و از آن دم که به دست مرتدها افتاد چیزی جز حقه‌بازی و شیادی آشکار نبوده است*. خیلی‌ها که در بخش اول این نتیجه تردید می‌کنند نخواهند توانست با بخش دوم آن موافق باشند.

آتش نو و سوزاندنِ یهودا در شنبه‌ی عید پاک در یونان.

در آتن آتش نو را در نیمه شبِ شنبه‌ی مقدس در کلیسای جامع برمی‌افروزند. جمع کثیری با شمع‌های خاموش در دست در محوطه‌ی جلوِ کلیسای جامع گرد می‌آیند؛ شاه، اسقف اعظم و مقامات بزرگ کلیسا در لباس‌های پر شکوه و رنگارنگشان بر سکوئی جای می‌گیرند و درست در لحظه‌ی رستاخیز ناقوس‌ها به صدا درمی‌آید و ناگهان سر تا سر میدان تو گویی به طرزی جادویی روشن می‌شود. به طور نظری آتش تازه‌ی متبرک در کلیسای جامع همه‌ی شمع‌ها را روشن می‌کند اما عملاً می‌توان گمان برد کبریت‌هایی که نام ابلیس بر خود دارند در این روشنایی ناگهانی سهمی داشته باشند*. تمثال‌های یهودا را معمولاً در شنبه‌ی عید پاک در آتن آتش می‌زدند اما دولت اخیراً این رسم را ممنوع کرده است. با این حال، شنبه و یکشنبه‌ی عید پاک در سراسر شهر تقریباً به طور مداوم تیر در می‌کنند و فشنگ‌هایی که در این موقع مصرف می‌شود همیشه مشقی نیست. هدف تیرها یهودا است اما گاهی به جای یهودا دیگران هم هدف قرار می‌گیرند. بیرون از آتن سوزاندن تمثال یهودا هنوز در بعضی جاها صورت می‌گیرد. مثلاً در کاس تمثال پوشالی یهودای خائن را در روز عید پاک می‌سازند و پس از آویزان و گلوله‌باران کردن آتشش می‌زنند. رسم مشابهی ظاهراً در تِب رایج بود؛ روستاییان مقدونیه آن را انجام می‌دادند و در تراپیا، تفریحگاه تابستانیِ پر رونق قسطنطنیه، هنوز رواج دارد.

آتش نو و سوزاندنِ یهودا در عید پاک احتمالاً یادگار دوران بت‌پرستی‌اند.

به رغم آن که با مظهرِ مسیح انگاشتنِ آتش نو و قرار دادن تمثال یهودا به جای کسی که در آتش می‌سوزد، پرده‌ی نازکی از مسیحیت بر این مراسم کشیده شده است، در ریشه‌ی باستانی این هردو عمل کمتر بتوان تردید کرد. هیچ یک از این مراسم را مسیح یا حواریون‌اش تجویز و سفارش نکرده‌اند؛ هردو عمل مشابهت‌های فراوانی در رسوم و خرافه‌های عامیانه دارند.

۳

آتش‌افروزیِ بلتین در اول ماه مه در هایلندزِ اسکاتلند.

در هایلندز مرکزیِ اسکاتلند این آتش‌افروزی‌ها را که به آتشِ بلتین (Beltane Fires) مشهور است، قبلاً طی مراسم باشکوهی در اول ماه مه برگزار می‌کردند و نشانه‌های سوزاندن انسان در این مراسم بسیار آشکار و تردیدناپذیر بود. رسمِ برگزار کردن مراسم آتش‌افروزی در نقاط مختلف تا قرن هیجدهم پایدار بود و نویسندگانِ آن عصر در توصیف

مراسم آن چنان تصویر شگفت و جالب توجهی از بربریتِ باستان که در کشور خود ما به جا مانده بود به دست می‌دهند که آن را از قول نویسندگان‌شان عیناً در این‌جا نقل خواهم کرد. کامل‌ترین توصیف، تا جایی که می‌دانم، همان است که جان رامزی، مالکِ اُکترتایر، نزدیک کریف، حامی برنز و دوست سر والتر اسکات برای ما به جا گذاشته است. از میان دستنویس‌های انبوه وی که در ربع آخر قرن هجدهم نوشته شده، گزیده‌ای در سال‌های پایانی قرن نوزدهم منتشر شد. توصیف بلتین که در این جا ذکر می‌کنیم از فصلی استخراج شده است که به خرافه‌های هایلندز می‌پردازد. رامزی می‌گوید: «اما جالب‌ترین جشن دروئیدی جشن بلتین یا جشنِ بهار است که تا همین اواخر در بعضی نقاط هایلندز طی مراسم شگفت‌انگیزی برگزار می‌شد. در سالیان اخیر آن را غالباً جوان‌ترها برگزار می‌کنند، آدم‌های مسن‌تر دون شأن خود می‌دانند که به آن مشغول شوند. با این همه بعضی از جزئیات مربوط به آن را از میان سنت‌ها و روایات یا با گفتگو با افراد خیلی مسن که در جوانی شاهد مراسم بوده‌اند و مراسم بهتر برگزار می‌شد باید به دست آورد.

توصیفِ آتش‌افروزیِ بلتین به قلم جان رامزی اهل اکترتایر در قرن هجدهم.

این جشن به زبان گالیسی Beal-tene نام دارد، به معنی آتشِ بل... جشن بلتین مانند دیگر مراسم عمومی دروئیدی ظاهراً در ارتفاعات و کوه‌ها برگزار می‌شد. آنان منزلت او را که جهان معبد اوست والاتر از آن می‌دانستند که در خانه‌ای ساخته‌ی دست اقامت کند.از این رو در فضای باز برایش قربانی می‌کردند و هدایا می‌بردند و اکثراً بر فراز کوه‌ها که مشرف بر مناظر پر شکوه طبیعت و به جایگاه گرما و نظم و سامان نزدیک‌تر است گرد می‌آمدند. و بنا بر سنّت، برگزاری جشن در هایلندز، در یک‌صد سال اخیر بدین‌گونه بوده است. اما، با زوال خرافات، آن را مردم هر روستا و آبادی بر سر تپه‌ای یا جای بلندی که مرتع چارپایان آن‌هاست برگزار می‌کردند. جوان‌ها صبح گرد هم می‌آمدند و زمین را گود می‌کردند و در بالای آن جایی را برای مراسم نگه می‌داشتند و در وسط‌اش با چوب و هیزم آتشی می‌افروختند. این آتش از قدیم با tein-eigin، یعنی آتش اضطراری، یا آتش ضروری روشن می‌شد. اگرچه در سالیان اخیر آتش معمولی جای آن را گرفته است با این حال در این‌جا آن را شرح می‌دهیم زیرا پس از این خواهیم دید که هنوز در مواردی بدان نیاز پیدا می‌شد.

آتش ضروری.

شب پیش، همه‌ی آتش‌های آبادی را به دقت خاموش می‌کردند و صبح هیزم لازم برای افروختن این آتش مقدس فراهم می‌شد. بدوی‌ترین روش ظاهراً همان است که در جزایر اسکای، مول و تایری رایج بود. مقداری هیزم درخت بلوط فراهم می‌کردند که در وسط آن سوراخی تعبیه شده بود. سپس مته‌ای از همان چوب درست می‌کردند و سر آن را در آن سوراخ جا می‌دادند اما در بعضی نقاطِ انگلیس شیوه‌ی کار متفاوت بود. از تکه چوب تازه‌ی چهارگوشی استفاده می‌کردند که در وسطش میله‌ای چوبی قرار داشت. در برخی نقاط، سه بار سه نفر و در نقاط دیگر سه بار نُه نفر به نوبت برای چرخاندن میله یا مته لازم بود. اگر

آتش ضروری را با شاخه‌ی درخت بلوط می‌افروختند.

یکی از آنان مرتکب قتل، زنا، دزدی یا گناه سنگین دیگری شده بود تصور بر این بود که با چرخاندن مته یا میله آتش روشن نمی‌شد و یا خصوصیت معمول خود را نداشت. به محض این که با این مالش جرقه‌ای درمی‌گرفت نوعی گیاه قارچی را که در درختان کهنِ غان می‌روید و بسیار قابل اشتعال است با آن شعله‌ور می‌کردند. این آتش را چون تحفه‌ای از آسمان می‌دانستند و خصایل و سجایای بسیاری برایش قایل بودند. آن را دافع جادوگری و شفایی عاجل برای امراض وخیم انسان و چارپایان می‌دانستند و معتقد بودند که قوی‌ترین سم‌ها و زهرها را خنثیٰ می‌کند.

کیکِ بلتین و بلتین کارلین.

پس از افروختن آتش با tein-eigin غذای‌شان را آماده می‌کردند و به محض این که غذا خوردن‌شان تمام می‌شد مدتی را به رقص و آواز و پایکوبی بر گرد آتش می‌گذراندند. نزدیکی‌های پایان رقص و شادی کسی که سرکرده‌ی جشن بود کیکی می‌آورد که با تخم‌مرغ درست شده بود و حاشیه‌اش طرح دالبر داشت و آن را کیک بِلِتین می‌نامیدند. کیک را قسمت می‌کردند و به هر کس تکه‌ای می‌دادند. تکه‌ی خاصی از کیک به هر کس که می‌رسید او را **بلتین کارلین** می‌نامیدند که سخت مایه‌ی ملامت و سرزنش بود. در این موقع تعدادی از حاضران وانمود می‌کردند که می‌خواهند او را توی آتش بیندازند اما اکثرشان پا در میانی می‌کردند و نجاتش می‌دادند. در برخی نقاط او را دمر روی زمین می‌خواباندند و وانمود می‌کردند که می‌خواهند چهار تکه‌اش کنند. از آن پس او را با پوست تخم‌مرغ می‌زدند و آن لقب ناخوشایند در عرض سال با او می‌مانْد. تا زمانی که خاطره‌ی جشن در ذهن مردم تازه بود طوری از **کارلین** صحبت می‌کردند که گویی مُرده است.

تفاوت‌های محلیِ کیکِ بلتین.

این جشنواره تا دیرباز در نواحی داخلیِ هایلندز برگزار می‌شد زیرا در حوالی ساحل غربی آثار آن بسیار کمرنگ است. در گلنورجی و لورن، کیک بزرگی در این روز درست می‌کنند که در خانه خورده می‌شود. در **مول** سوراخ بزرگی در وسط دارد که شیرِ همه‌ی گاوهای آغل را از آنجا می‌دوشند. در **تایری** کیک به شکل مثلث است. آدم‌های مسن به یاد می‌آورند که این جشن زمانی در هردو جزیره در هوای آزاد با شکوه بسیار برگزار می‌شد. امروزه آثاری از آن در اسکای یا لانگ‌آیلند نیست و اهالی آن‌ها به جای آن کیک سنت مایکل دارند. آن را در عید مایکل قدیس با شیر و آرد جو درست می‌کنند و رویش تخم‌مرغ می‌مالند و قسمتی از آن را به همسایه‌ها می‌دهند.

نشانه‌های دو آتش در جشنِ بلتین.

احتمال دارد که در جشن بلِتینِ اولیه دو آتش نزدیک هم روشن می‌کرده‌اند. برای کسی که در حال استیصال و درماندگی باشد و از هر طرف مشکل لاینحلی به او روی آوَرَد، هایلندی‌ها این ضرب‌المثل را دارند که "بین دو آتش بِلِتین گیر کرده". در بعضی نقاط تپه‌های کوچک گردی وجود دارد که شاید نام فعلی‌شان اشاره به همین مراسم دارد. یکی از بلندترین و عمده‌ترین‌شان در Icolmkil تپه‌ی آتش‌ها نام دارد. تپه‌ی دیگری با همین اسم در

کرک واقع در Balquhidder هست و در کیلین بلندی سبز گردی هست که به نظر می‌رسد با دست درست شده است. آن را تل آتش‌ها می‌نامند. اطراف آن بقایای دیوار مدوری به ارتفاع دو فوت وجود دارد. بر بالای آن در انتها تکه سنگی هست. اهالی اعتقاد دارند که اینجا محل برگزاری مراسم مذهبی دروییدها بوده است و بعدها به صورت محترم‌ترین مکان برای تشکیل دادگاه‌های ناحیه‌ی برداَلبین درآمد. خاک این محل را هنوز دارای خواص شفادهنده می‌دانند زیرا وقتی چارپایی بیمار می‌شود مقداری از خاک آن را به محل زخم می‌مالند.» *

توضیح پنانت درباره‌ی کیک و آتش بلتین در پرت‌شر.

تامس پنانت که در سال ۱۷۶۹ به پرت‌شر آمده است می‌گوید: «در اول ماه مه، دامدارانِ هر دهکده‌ای مراسم روستاییِ بلتین برگزار می‌کنند. محوطه‌ی چهارگوشی را گود می‌کنند و در وسطش سکویی نگه می‌دارند. در روی آن آتشِ هیزم برمی‌افروزند و روی آتش با تخم‌مرغ، کره، آرد جو و شیر حریره‌ی مفصلی درست می‌کنند و غیر از مواد حریره، آبجو و ویسکی هم می‌آورند زیرا هر کسی باید چیزی با خود بیاورد. مراسم با ریختن مقداری از حریره بر زمین به عنوان شراب‌ریزان شروع می‌شود: در این هنگام هر کس تکه‌ای از کیک بلغور جو برمی‌دارد که رویش نُه برآمدگی چهارگوش وجود دارد، هریک به نشانه‌ی موجودی خاص که به گمان‌شان حافظِ حیوانات و دام‌های آن‌هاست، یا به نشانه‌ی حیوانی خاص که نابودکننده‌ی واقعیِ آن‌هاست: سپس هر کس رو به آتش می‌کند، یکی از آن برآمدگی‌ها را می‌کَنَد و دور شانه‌هایش می‌گردانَد و می‌گوید: 'این را به تو می‌دهم، اسب‌هایم را حفظ کن؛ این هم برای تو، گوسفندانم را در امان دار.' سپس همین مراسم را برای حیوانات مخرّب به جا می‌آورند: 'این را به تو می‌دهم، ای روباه! به بره‌هایم کاری نداشته باش؛ این هم برای تو، کلاغِ کاکلی!؛ این از آنِ تو، عقاب!' مراسم که تمام شد، حریره را می‌خورند و با پایان گرفتن مراسم، باقیمانده‌ی سفره را دو نفری که برای این منظور تعیین شده‌اند برمی‌دارند و پنهان می‌کنند، اما روز یکشنبه‌ی بعد همه دوباره گرد می‌آیند و باقیمانده‌ی سورِ هفته‌ی پیش را تمام می‌کنند.» *

کیک و آتش بلتین در جزایر هبرید.

در جزایر هبرید «ولیمه‌ی بلتین کوچک‌تر از ولیمه‌ی مراسم مایکل قدیس است اما به همان صورت درست می‌شود؛ در یویست دیگر درست نمی‌کنند اما پدر روحانی آلن به یاد دارد که دیده است مادربزرگش حدود بیست‌وپنج سال پیش درست کرده بود. نوعی پنیر هم، معمولاً در اول ماه مه، درست می‌کردند که تا جشن بلِتین بعدی به عنوان نوعی افسون در برابر جادو شدن محصول شیر نگهداری می‌شد. مراسم بلتین ظاهراً همانند جاهای دیگر بوده است. همه‌ی آتش‌ها را خاموش می‌کردند و آتش بزرگی بر سر تپه می‌افروختند و گله را دور آن در برابر آفتاب می‌گرداندند تا در سال جاری گاومرگی از بین برود و شایع نشود. هر کس با خود چوب نیمسوزی به خانه می‌بُرد تا آتشِ خانه را نیز با آن روشن کند.»

کیک و آتش بلتین در ویلز.

در ویلز نیز مراسمِ برافروختن آتشِ بلتین در آغاز ماه مه برگزار می‌شد، اما زمان روشن کردن آتش نه در اول مه، جشن بهاران، بلکه در سومِ ماه بود. شعله‌ی اصلی را با مالیدن دو چوب بلوط به هم روشن می‌کردند که شرح آن چنین بوده است: «آتش بدین‌گونه درست می‌شد. نُه نفر جیب‌های‌شان را وارو می‌کردند تا معلوم شود پول خردی یا تکه فلزی همراه ندارند. سپس همگی به نزدیک‌ترین جنگل می‌رفتند و چوبِ نُه نوعِ درخت مختلف گردآوری می‌کردند. هیزم‌ها را به نقطه‌ای که قرار بود آتش در آنجا روشن شود می‌آوردند. آنجا زمین را به شکل دایره گود می‌کردند و هیزم را در آن قرار می‌دادند. همه دور آن گرد می‌آمدند و مراسم را نگاه می‌کردند. یکی از مردها دو تکه چوب بلوط برمی‌داشت و آن‌قدر به هم می‌مالید تا شعله‌ای بگیرد. شعله را به تراشه‌های چوب می‌گرفتند و آتش بزرگی فراهم می‌شد. گاهی دو آتش در کنار هم می‌افروختند. این آتش، چه یکی، چه دوتا، آتشِ عید بود. کیک‌های گردی از بلغور جو و بلغور سیاه را چهار قسمت می‌کردند و در ظرف کوچک آرد قرار می‌دادند و هرکس یکی برمی‌داشت. آخرین تکه سهم کسی بود که ظرف را دور می‌گرداند. هرکس که اتفاقاً تکه‌ای کیک بلغور سیاه برداشته بود می‌بایست سه بار از روی آتش بپرد یا سه بار از بین دو آتش بگذرد و به این صورت تصور می‌کردند که از فراوانیِ محصول مطمئن‌اند. داد و فریاد کسانی را که این آزمونِ آتش را انجام می‌دادند می‌شد از دوردست‌ها شنید، آن‌هایی هم که کیک بلغور جو نصیب‌شان شده بود می‌خواندند و می‌رقصیدند و کف می‌زدند و پریدن کسانی را که کیک سیاه سهم‌شان شده بود، از روی آتش یا گذشتن‌شان را از وسط دو آتش تماشا می‌کردند. قاعدتاً این مراسم غریب خطری به همراه نداشت اما گاهی لباس کسی آتش می‌گرفت که به سرعت خاموشش می‌کردند. بزرگ‌ترین آتشِ سال آتش عید بهاران در اول، دوم یا سوم ماه مه بود. آتش عیدِ نیمه‌ی تابستان برای محصول خیلی مؤثر بود. غالباً در جشن نوامبر آتشی افروخته می‌شد... گاهی آتشِ بلتین را در سوم مه با شعله‌ی حاصل از سنگ چخماق به جای مالش دادن چوب درست می‌کردند. چوب‌های نیمسوز و زغال‌های باقی‌مانده از آتش بلتین ما مه را به دقت حفظ می‌کردند و آتش سال بعد را با آن‌ها روشن می‌کردند. آتش ماه مه همواره با چوب و زغال نیمسوز سال پیش و آتش نیمه‌ی تابستان نیز با چوب‌های باقی‌مانده از آتش تابستان گذشته افروخته می‌شد. افروختنِ آتش نیمه‌ی تابستان با زغال‌های آتش ماه مه بدشگون بود. مردم خاکستر این آتش‌ها را به خانه می‌بردند. چوب نیمسوز و زغال شده نه فقط طاعون را از بین می‌بُرد بلکه خواص جادویی داشت. مقداری از خاکستر را اگر در کفشِ کسی می‌ریختند، صاحبش از بلا و آفت مصون می‌مانْد.»

آتش‌های جشن بهاران در سوئد.

جشن اول ماه مه رسمی عمومی در نواحی مرکزی و جنوبی سوئد است. در شب جشن آتش‌های بزرگی می‌افروزند که باید با سنگ چخماق روشن شده باشند. نور و شعله‌ی

این‌ها در کوه و دشت پرتوافکن می‌شود. هر دهکده‌ای برای خود آتشی می‌افروزد و جوان‌ها بر گرد آن به رقص و پایکوبی می‌پردازند. بزرگترها مراقبند که ببینند شعله‌ها مایل به شمال‌اند یا جنوب. اگر رو به شمال باشند بهارِ سرد و کم‌برکتی پیش رو خواهد بود و اگر رو به جنوب باشند بهاری معتدل و پر برکت در انتظار است. همین طور، در بوهم، در شب جشن بهاران، جوان‌ها بر فراز تپه‌ها و بلندی‌ها، در میدان‌ها، در دشت‌ها و مراتع آتش می‌افروزند و بر گرد آن می‌رقصند. از روی آتش می‌پرند و حتی از توی آن می‌گذرند. این مراسم را «سوزاندن جادوگران» می‌نامند. در برخی نقاط تمثالی را که تجسم جادوگر است در آتش می‌اندازند. باید به یادداشت که شب جشن بهاران همان «شبِ والپورگیس» است که جادوگرها بیرون می‌آیند و بی‌آن که دیده شوند در هوا این سو و آن سو می‌روند و به تبهکاری و اعمال شیطانی خود مشغولند. در این شبِ جادوگران، بچه‌ها در وُیگت‌لند نیز آتش روشن می‌کنند و از روی آن می‌پرند. علاوه بر این، چوب‌های شعله‌ور را برمی‌دارند و در هوا تکان می‌دهند. نور آتش تا هرجا که برسد، برکت و سلامت و امنیت می‌گسترد. افروختن آتش در شبِ والپورگیس را «راندنِ جادوگران» می‌نامند. رسمِ افروختنِ آتش در شب جشن بهاران (شبِ والپورگیس) به قصد سوزاندنِ جادوگران، در تیرول، موراویا، ساکسونی و سیلزی رایج است یا بوده است.

آتش‌های جشنِ بهاران در اتریش و ساکسونی برای سوزاندنِ جادوگرها.

۴

اما موسمی که این جشن‌های آتش‌افروزی غالباً در سراسر اروپا برگزار می‌شده است، انقلاب تابستانی، یعنی شب جشن نیمه‌ی تابستان (بیست‌وسوم ژوئن) یا روز جشن نیمه‌ی تابستان (بیست‌وچهارم ژوئن) بود. با دادنِ نام یحیای تعمید دهنده به جشن نیمه‌ی تابستان، ته رنگی از مسیحیت نیز بدان خورده است اما تردیدی نمی‌توان داشت که سابقه‌ی جشن به زمانی پیش از آغاز تقویم میلادی می‌رسد. انقلاب تابستانی یا جشن نیمه‌ی تابستان بالاترین نقطه‌ی عطف در خط سیرِ خورشید است. زمانی است که خورشید پس از نزدیک و نزدیک‌تر شدن به قلب آسمان فروزان‌ترین و شدیدترین تابش خود را دارد و پس از آن اندک اندک از قلب آسمان پس می‌نشیند و دور می‌شود تا به دورترین جای خود در مسیر آسمانی‌اش برسد. انسان بدوی وقتی شروع به نظاره و دقت در خط‌سیر این گوی آتشین در گنبد افلاک کرد مسلماً نمی‌توانسته است این لحظه‌ی خطیر را بی‌اضطراب و نگرانی بنگرد. وقتی ناتوانی خود را در برابر تغییرات عظیم ادواری طبیعت ملاحظه می‌کرد احتمالاً به این خیال می‌افتاد که در این زوال و پس‌نشستنِ ظاهری به کمک خورشید بشتابد و نگذارد که سستی گیرد و پرتو و نورِ زایل‌شونده‌ی آن چراغِ فسرده را با دستانِ ضعیف خود دوباره

موسم بزرگ جشن‌های آتش‌افروزی در اروپا انقلاب تابستانی، جشن نیمه‌ی تابستان، یا روز نیمه‌ی تابستان است که کلیسا نام یحیای تعمیددهنده را به آن داده است.

فروزان و درخشان‌تر سازد. جشن نیمه تابستان در بین روستاییان اروپای ما شاید با یک چنین تفکرها و خیالاتی به وجود آمده و برگزار می‌شده است. منشأ آن هرچه که باشد، در این بخش از کره‌ی ارض، از ایرلند در غرب تا روسیه در شرق، از نروژ و سوئد در شمال تا اسپانیا و یونان در جنوب، سخت رواج و شیوع داشته است. به نوشته‌ی یک نویسنده‌ی قرون وسطا سه مشخصه‌ی عمده‌ی جشن‌های نیمه تابستان، آتش‌افروزی، حرکت دسته‌جمعی با مشعل در اطراف مزارع و کشت‌زارها، و رسمِ گرداندنِ چرخ بود. او می‌گوید بچه‌ها استخوان و زباله و لاشه‌ها را آتش می‌زدند تا دود انبوه و غلیظی ایجاد شود و دیوها و ارواح خبیثه که در این زمان به مناسبت شدت گرمای تابستان در هوا جفت‌گیری می‌کردند و چاه‌ها و چشمه‌ها با افتادن تخم‌های‌شان مسموم می‌شد، متواری شوند، هم‌چنین از رسمِ غلتاندنِ چرخ سخن می‌گوید که نشان می‌داد خورشید به اوج خود در آسمان رسیده و از این پس رو به نزول و افول دارد.

آتش‌افروزی، مشعل‌گردانی، و آتش‌زدنِ چرخ به هنگام جشن.

گزارش کلّی خوبی از رسومِ نیمه‌ی تابستان، همراه با بعضی دلایل برگزاری آن را که در بین مردم شایع بود، تامس کرک‌مایر، نویسنده‌ای در قرن شانزدهم، در شعرِ **سلطنتِ پاپ** ارایه می‌دهد. از توصیف‌هایی که در این شعر وجود دارد، و هنوز نیز زنده است یا تا همین اواخر بوده است، درمی‌یابیم که مشخصه‌های اصلیِ جشنِ آتش‌افروزیِ نیمه‌ی تابستان شبیه آن‌هایی است که ما در جشن‌های آتش‌افروزیِ بهاری سراغ کرده‌ایم. شباهتِ این دو آیین را در نمونه‌های زیر می‌توان ملاحظه کرد.

آتشِ نیمه‌ی تابستان در باواریا.

حداقل تا اواسط قرن نوزدهم آتش‌افروزی نیمه‌ی تابستان در سراسر باواریای علیا مرسوم بوده است. آتش‌ها را خصوصاً روی کوه‌ها، اما کلاً در دشت و هامون نیز، می‌افروختند. گفته می‌شود که در تاریکی و آرامش شبانه حرکت مردم به صورت گروه گروه، با مشعل‌های فروزان در دست، منظره‌ی مؤثری ایجاد می‌کرد. در برخی جاها مردم برای نشان دادن احساس قداست‌شان نسبت به آتش‌ها، هیزم آن‌ها را از درخت‌هایی تأمین می‌کردند که گروه پر شور تشییع‌کنندگان در **عید پیکر مسیح**، برای درست کردن پرچم‌های برافراشته به آن‌ها آسیب‌زده بود. در نقاط دیگر بچه‌ها در شب جشن خانه به خانه هیزم و هیمه جمع می‌کردند و برای طلب چوب و هیزم پشت درِ هر خانه‌ای آواز و ترانه می‌خواندند. گلّه را از میان آتش رد می‌کردند تا چارپایانِ بیمار شفا یابند و در عرض سال از طاعون و هر بلا و مرضی مصون مانند. هر خانه‌ای در آن روز اجاق خانگی را خاموش می‌کرد و با زغال نیمسوزی که از آتش نیمه‌ی تابستان برداشته شده بود آتش تازه‌ای می‌افروخت. مردم ارتفاع بوته‌ی کتان را در آن سال از روی بلندیِ شعله‌های آتشِ جشن تخمین می‌زدند و هر کس که از روی شعله‌های آتش می‌پرید حتم داشت که در زمان برداشت محصول به هنگام درو دچار کمردرد نخواهد شد. اما به خصوص رسم بود که

گذراندنِ گلّه از میان آتش.

آتشِ نو.

تخمین زدنِ چگونگیِ محصول از روی شعلهٔ آتش.

عشاق دست در دست از روی شعله‌ی آتش بپرند و نحوه‌ی پریدن هر زوجی موضوع شوخی‌ها و خرافه‌های فراوان بود*. در ناحیه‌ای، افروختن آتش با آتش زدن چوب‌های گرد و پرت کردن‌شان به هوا، به گونه‌ای که در برخی جشن‌های بهاری رایج است، همراه بود. در بسیاری از نقاط باواریا گمان می‌کردند که بوته‌ی کتان چندان بلندی خواهد داشت که پریدن مردم از روی آتش. در نقاط دیگری، پیرها سه تکه چوب زغال شده را از آتش جشن برمی‌داشتند و در کشت‌زار فرو می‌کردند و گمان بر این بود که باعث افزایش ارتفاع بوته‌ی کتان می‌شود. در جاهای دیگر زغالِ آتش را در سقف خانه می‌گذاشتند تا از حریق مصون مانَد. در آبادی‌های ورتزبرگ آتش را در میدانِ آبادی می‌افروختند و جوان‌هایی که از روی آن می‌پریدند حلقه‌های گل به گردن داشتند و بوته‌ی گیاه زبان‌درقفا در دست می‌گرفتند. تصور می‌کردند که اگر بوته را پیش چشم بگیرند و در آتش بنگرند در آن سال به چشم‌درد مبتلا نمی‌شوند. نیز در قرن شانزدهم در ورتزبرگ رسم بود که پیروان اسقف از کوهی مشرف به آبادی چوب‌های مدوّرِ مشتعل را به هوا بیندازند. چوب‌ها را با ترکه‌های نرمی پرتاب می‌کردند و خط سیرشان در تاریکی طرحی از اژدهای آتشین در هوا رسم می‌کرد. در سوئد، شب جشنِ یحیای قدیس (هانس قدیس) شادترین شبِ سال است. در برخی نقاط کشور، به خصوص در ایالت‌های بوهوس و اسکانیا و نواحی هم‌مرز با نروژ، با شلیک پیاپیِ تفنگ و افروختن آتش‌های بزرگ، که سابقاً به آتش‌افروزیِ بالدر موسوم بود، جشن می‌گیرند. این آتش را با تاریک شدن هوا در روی تپه‌ها و بلندی‌ها برمی‌افروزند که محیط اطراف را روشن می‌کند، مردم دور آتش می‌رقصند و از روی آن می‌پرند یا از درون آن می‌گذرند. در بعضی نقاط نورلند در شب جشن یحیای قدیس در میدان‌ها آتش می‌افروزند. این آتش نُه هیمه‌ی مختلف دارد و تماشاگران نوعی قارچ چتری (Bäran) به درون آن می‌اندازند تا قدرت **ترول**ها و سایر شیاطین را که آن شب بیرون آمده‌اند خنثی کند، زیرا در آن موسم اسرارآمیز کوه‌ها گشوده می‌شود و از اعماق آن موجودات شوم و مکار بیرون می‌ریزند و مدتی را به شیطنت و رقص مشغول‌اند. روستاییان معتقدند که اگر بعضی از **ترول**ها در آن دوروبر باشند خود را نشان می‌دهند، و اگر حیوانی، مثلاً بزی، اتفاقاً در کنار آتش که با ترق ترقِ چوب‌هایش شعله‌ور است دیده شود، تردیدی نمی‌کنند که خودِ شیطان است. هم‌چنین، گفتنی است که در سوئد شب جشنِ یحیای قدیس جشنِ آب هم هست، زیرا گمان می‌رود که بعضی چشمه‌ها در آن زمان خاصیت شفابخش پیدا می‌کنند و بسیاری از مردم بیمار و علیل برای بهبود به آن‌ها متوسل می‌شوند.

پرتاب‌کردنِ چوب‌های مدّورِ مشتعل.

آتش نیمه‌ی تابستان در سوئد.

در بریتانی رسمِ آتش‌افروزیِ نیمه‌ی تابستان تا امروز به جا مانده است. در بریتانیِ سفلی هر شهر و دهی هنوز در شب جشن یحیای قدیس آتش (tantad) روشن می‌کند. وقتی شعله‌های آتش فروکش کرد، مردم دور آتش می‌نشینند و پیرمردی با صدای بلند دعا

آتش نیمه‌ی تابستان در بریتانی.

می‌کند. سپس همه برمی‌خیزند و سه بار دور آتش می‌چرخند و در دورِ سوم می‌ایستند و هر کس ریگی برمی‌دارد و به درون آتش می‌افکند. آنگاه پراکنده می‌شوند. در فینیستر آتش جشن یحیای قدیس را ترجیحاً در هوای آزاد نزدیک نمازخانه‌ی یحیای قدیس روشن می‌کنند، اما اگر چنین نمازخانه‌ای وجود نداشته باشد، آتش را در میدانی کنار کلیسا و در بعضی نواحی در چهارراه‌ها روشن می‌کنند. همه برای آتش هیزم می‌آورند، هر کس چوبی، تنه‌ی درختی، شاخه‌ای، بغلی چوب خشک می‌آورد. هیمه که فراهم شد، کشیش چوب‌ها را آتش می‌زند. کلاه‌ها را از سر برمی‌دارند و دعا و سرود می‌خوانند. سپس رقص شروع می‌شود. جوان‌ها دور آتش فروزان پای می‌کوبند و شعله که فروکش کرد از رویش می‌پرند. اگر کسی ردیف رقص را به هم بزند و قدمی به اشتباه بردارد، یا بیفتد یا توی خاکستر داغ بغلتد، هورا می‌کشند و سوت می‌زنند و او شرمنده از حلقه‌ی رقص کنار می‌رود. چوب‌های نیمسوز را از درون آتش برمی‌دارند و به خانه‌ها می‌برند تا حافظِ خانه از حریق و صاعقه، و از بلا و جادو باشد. این طلسم گرانبها را توی گنجه تا عید یحیای قدیسِ سال بعد نگاه می‌دارند. در کویمپر و در منطقه‌ی لئون معمولاً دور آتشِ نیمه‌ی تابستان صندلی می‌گذارند تا ارواح مردگان روی آن بنشینند و خود را با آتش گرم کنند. در برِست در چنین روزی هزاران نفر طرف‌های عصر روی تپه‌ها و بلندی‌ها گرد می‌آیند و مشعل‌های فروزان را دور سر می‌گردانند و به رقص و آواز مشغول می‌شوند. با بَسته شدن دروازه‌ی شهر، منظره دیگر برچیده می‌شود و این‌جا و آن‌جا، در دوردست‌ها می‌توان نور آتش‌ها را دید که در تاریک روشنِ هوا سوسو می‌زنند. در بریتانیِ علیا هیزمِ آتش نیمه‌ی تابستان را که معمولاً اولِکس فرنگی و خلنگ است، هر کس داوطلبانه جمع می‌کند و آن را روی تپه‌ها بر گردِ دیرک‌هایی، با دسته گل و بوته‌ای بر فراز هر یک، قرار می‌دهند. این گلتاج را معمولاً مردی که اسمش جان یا زنی که اسمش جین است درست می‌کند و همیشه چنین مرد یا زنی آتشِ جشن را می‌افروزد. آتش که زبانه می‌کشد مردم بر گردش می‌رقصند و آواز می‌خوانند و شعله‌ها که فرو نشست، از روی آتش گداخته می‌پرند. زغال نیمسوزِ آتش را برای برکت آب توی چاه‌ها می‌اندازند و برای مصون ماندن از صاعقه به خانه‌های خود می‌برند. اما برای افزودن بر تأثیر آن در برابر خطر صاعقه باید در نزدیکی تختخواب، بین تکه‌ای کیکِ شب دوازدهم و شاخه‌ی شمشادی که در یکشنبه‌ی نخل‌ریزان[1] متبرک شده باشد قرارش داد. گُل‌های دسته گُل یا گلتاج آویزان بر روی آتش افسون‌هایی برای دفع بیماری و درد جسمی و روحی‌اند؛ از این رو دختران آن‌ها را با رشته نخی ارغوانی روی سینه می‌آویزند. در بسیاری از آبادی‌های بریتانیایی مرسوم بود کشیش همراه مردم و با شمایل عیسای مصلوب

از چوب‌های نیمسوز و گُل‌ها استفاده می‌شود.

---

۱. Palm Sunday. یکشنبه‌ی پیش از عید پاک. م.

راه می‌افتاد و با دست خود آتش را روشن می‌کرد و کشاورزان عادت داشتند که دام‌های خود را از میان آتش بگذرانند تا زمانِ نیمه‌ی تابستان سال بعد از بیماری مصون بمانند. هم‌چنین گمان می‌شد که هر دختری دورِ نُه آتش برقصد در عرض سال عروسی می‌کند.

آتش‌های نیمه‌ی تابستان در نرماندی.

در نرماندی آتش‌های نیمه‌ی تابستان امروزه، حداقل در ناحیه‌ای موسوم به بوکاژ، تقریباً از بین رفته است اما روزگاری بر سر هر تپه‌ای فروزان بودند. آن‌ها را معمولاً با خار و خس و خاشاک و جارو و سرخس در کنار درختی بلند آراسته با توده‌های خزه و گاهی با تاج‌های گُل بر می‌افروختند. با شعله‌ور شدن آتش‌ها مردم بر گرد آن به رقص و آواز مشغول می‌شدند و جوان‌ها از روی شعله‌ها یا آتش‌های گداخته می‌پریدند. در درّه‌ی اورن رسم بود که درست در حین فرو نشستن خورشید در افق آتش بیفروزند و روستاییان گله‌های خود را از آتش می‌گذراندند تا از جادو به خصوص طلسم عجوزگان و ساحرگانی که در صدد سرقت شیر و کره بودند محفوظ بمانند. در ژومیِگ در نرماندی، تا نیمه‌ی نخست قرن نوزدهم، جشنواره‌ی نیمه‌ی تابستان با ویژگی‌های خاصی همراه بود که از قدمتی کهن نشان داشت. هر سال، در بیست‌وسوم ژوئن، عید یحیای قدیس، انجمن برادریِ گرگ سبز سرکرده یا رییس جدیدی انتخاب می‌کرد که همیشه باید یکی از اهالی روستای کونی‌هوت می‌بود. رییس جدید انجمن برادری پس از انتخاب شدن لقب گرگ سبز می‌گرفت و لباسی غریب می‌پوشید که شامل ردای سبز بلند و کلاه سبز بسیار درازی چون کلاه اسقفی و بدون لبه بود. او با این هیأت با وقار و هیبت خاصی پیشاپیش برادران راه می‌افتاد و سرود یحیای قدیس می‌خواند و شمایل عیسای مصلوب و بیرق مقدس نیز در جلو دسته حرکت داده می‌شد و این‌گونه به طرف مکانی به نام شوکه می‌رفتند. در انجا دسته با کشیش، سردسته‌ی همسرایان، و همسرایان ملاقات می‌کردند و با آنان به کلیسای بخش می‌رفتند. پس از حضور در مراسم نیایش، با هم به سوی خانه‌ی گرگ سبز راه می‌افتادند و در آنجا خوراک ساده‌ای از آن‌گونه که کلیسا در روزهای عید می‌دهد به آن‌ها داده می‌شد. سپس جلو در می‌رقصیدند تا زمان برافروختن آتش فرا می‌رسید. با آمدن شب، همراه با صدای زنگوله‌هایی که مرد و زن جوانی، هر دو آراسته به گل‌ها، به صدا درمی‌آوردند آتش روشن می‌شد. با شعله‌ور شدن آتش سرود Te Deum خوانده می‌شد و یک روستایی سرود ut queant laxis را مضحکه‌وار به لهجه‌ی نورمن و پرجوش و خروش می‌خواند. در این بین گرگ سبز و برادرانش کلاهک‌ها بر دوش می‌افکندند و دست یکدیگر را می‌گرفتند و دنبال کسی که به عنوان گرگ سبز سال جاری انتخاب شده بود دور آتش می‌دویدند. گرچه فقط یک دستِ اولین نفر و آخرین نفرِ صف آزاد بود، می‌بایست گرگ سبز آینده را سه بار دوره کنند و بگیرند و او نیز سعی می‌کرد که با خسته کردن برادران با چوب بلندی که در دست داشت از دست‌شان بگریزد. وقتی بالاخره موفق به دستگیری‌اش می‌شدند، او را به طرف

آتش‌ها حفاظی در برابر جادو.

انجمن برادریِ گرگ سبز در ژومیِگ.

تظاهر به افکندن گرگ سبز در آتش.

آتش می‌بردند و این‌طور وانمود می‌کردند که می‌خواهند در آتش‌اش بیندازند. با پایان گرفتن این مراسم، به خانه‌ی گرگ سبز برمی‌گشتند و آنجا شامی، باز همان‌قدر ساده و مختصر، به آن‌ها داده می‌شد. آنگاه تا نیمه شب نوعی فضای پرابهت مذهبی برقرار می‌شد. هیچ سخن نامربوط و ناخوشایندی نباید از دهان کسی شنیده می‌شد، و ناظری را با زنگوله‌ای برای شناسایی و اعلام و مجازات هر گونه تخطی از این قانون برمی‌گماشتند. اما با نواختهِ شدن دوازده ضربه‌ی ساعت همه چیز تغییر می‌کرد. پرهیز و امساک جا به ولنگاری و بی‌خیالی می‌داد و سرودهای پارسایانه به ترانه‌های سرخوشانه و بزمی بدل می‌شد و نوای زیر و مرتعشِ ویلون روستایی کمتر می‌توانست بر فریادها و بانگ سرمستانه‌ی برادران گرگ سبز غلبه کند. فردا، بیست‌وچهارم ژوئن یا روز نیمه‌ی تابستان، را همین دسته با همین دلشادی و شور جشن می‌گرفتند. دسته‌جمعی همراه با صدای شلیک تفنگ‌ها راه می‌افتادند، قرص بزرگی نان متبرک درست می‌شد که پف کرده و در وسط به شکل هرمی سرسبز آراسته با روبان درآمده بود، سپس زنگوله‌های متبرک در پای پله‌ی محراب به صدا درمی‌آمد و انتصاب گرگ سبز سال بعد را اعلام می‌داشت.

گزارش خانم وایلد از آتش‌افروزی‌های نیمه‌ی تابستان در ایرلند.

گزارش خانم وایلد* از جشنواره‌ی نیمه‌ی تابستان در ایرلند بسیار بدیع و احتمالاً در اساس صحیح است هرچند که وی منابع خود را ذکر نمی‌کند. از آنجایی که این گزارش نکات جالبی دارد که دیگر نویسندگان درباره‌ی ایرلند که طرف مشورت من بوده‌اند به آن نپرداخته‌اند، بخش اعظم آن را نقل می‌کنم. او می‌گوید: «در ایام قدیم آتش متبرک را در عید نیمه‌ی تابستان با تشریفات زیاد برمی‌افروختند و آن شب همه‌ی مردم ناحیه چشم بر دماغه‌ی غربیِ هاوث می‌دوختند و در لحظه‌ای که نخستین جرقه‌های آتش از آن نقطه دیده می‌شد، روشن شدن آن با فریادهای بلند و شادمانی بسیاری از دهکده‌ای به دهکده‌ی دیگر اعلام می‌شد و به دنبال آن همه‌ی آتش‌های محلی دیگر یک یک روشن می‌شد و ایرلند را گستره‌ای از آتش‌های برافروخته بر سرِ تپه‌ها فرا می‌گرفت. سپس رقص و پایکوبی و آواز بر گرد تل‌های آتش شروع می‌شد و بانگ شادی و شور و مستی مردمان در فضای روستاها طنین می‌انداخت. بسیاری از این رسم‌های باستانی هنوز برقرار است و هنوز در عید یحیای قدیس بر سر تپه‌ها در ایرلند آتش می‌افروزند. وقتی آتش زبانه می‌کشد جوان‌ها دامن به کمر می‌زنند و از روی آن می‌پرند و چند بار آن را تکرار می‌کنند و هرکس که از بالای بلندترین شعله‌ها می‌پرید گمان می‌کنند که بر نیروهای شیطان پیروز شده است و همه با شور و شادمانی به او تبریک و شادباش می‌گویند. وقتی شعله‌ی آتش کمتر شد دختران جوان از روی آن می‌پرند و هر یک که سه بار بدون صدمه دیدن از روی آتش می‌پرید در آینده زود ازدواج می‌کرد و خوشبخت می‌شد و بچه‌های زیادی می‌آورد. سپس زن‌های شوهرکرده از میان آتش‌های گداخته می‌گذرند و زمانی که آتش می‌رفت تا خاکستر شود

رمه‌های یک‌ساله را از میان خاکسترهای گداخته می‌گذرانند و با ترکه‌ی شعله‌ورِ فندق پشت‌شان را می‌سوزانند. این چوب‌ها را نگه می‌دارند و برای آن‌ها در بردن گله به آبشخورها و بازآوردن‌شان قدرت زیادی قائلند. با افسردن آتش، شور و شادی و غوغا فروکش می‌کند و رقص و آواز شروع می‌شود و قصه‌گوهای حرفه‌ای از سرزمین پریان یا از روزگارانِ خوشِ بسیار قدیم که شاهان و شهریاران و شهزادگان بین رعایای خود می‌زیستند و به هر کسی که به خانه‌ی شاه به ضیافت و جشن می‌رفت خوراکی برای خوردن و باده‌ای برای نوشیدن داده می‌شد، داستان‌ها می‌گویند. وقتی مردم کم‌کم متفرق می‌شوند، هرکس چوب نیمسوزی از میان آتش‌ها با خود برمی‌دارد و خواص زیادی برای آن (brone) قائلند. آن را سالم و درست به خانه می‌برند. اینجا مسابقه‌ای نیز بین جوان‌ها درمی‌گیرد که ببینند چه کسی پیش از همه با نیمسوز متبرک خوشبختیِ آن سال را به خانه می‌بَرَد.»

آتش نیمه‌ی تابستان در بین مسلمانان مراکش و الجزایر.

رسم افروختن آتش در روز نیمه‌ی تابستان یا عید نیمه‌ی تابستان در بین مسلمانان شمال آفریقا به خصوص در مراکش و الجزایر، رواج دارد و بین بربرها و نیز بسیاری از اعراب یا قبایل عرب‌زبان مرسوم است. در این کشورها روز نیمه‌ی تابستان (بیست‌وچهارم ژوئن، تقویم قدیم) را **آنسارا** می‌نامند. آتش را در حیاط‌ها، در میدان‌ها، مزارع و گاهی در خرمن‌گاه‌ها روشن می‌کنند. چوب‌هایی که می‌سوزند دود غلیظ و بوی معطری دارند که برای چنین مناسبت‌هایی بسیار مطلوب است. جزو نهال‌هایی که در این موسم سوزانده می‌شوند، رازیانه‌ی کوهی، آویشن، سُداب، جعفری فرنگی، بابونه، گُلِ عطری و عطرشاهی قرار دارند. مردم خود و به خصوص بچه‌هایشان را در معرض دود آتش قرار می‌دهند و آن را به سوی مزارع و باغات و کشتگاه‌ها می‌رانند. نیز از روی آتش‌ها می‌پرند. در بعضی جاها همه باید هفت بار از روی آتش بپرند. علاوه بر این چوب‌های نیمسوز را برمی‌دارند و به خانه‌هاشان می‌برند و با دودش منزل خود را تطهیر می‌کنند. چیزها را از درون آتش رد می‌کنند، بیماران را بر آتش می‌گیرند و برای سلامت و بهبودشان دعا می‌خوانند. خاکستر آتش را نیز دارای خواص سودمند می‌دانند، از این رو در بعضی جاها مردم آن را بر موها و بدن خود می‌مالند. مثلاً کوه‌نشینانِ آندیرای مراکش به هنگام جشن نیمه‌ی تابستان آتش‌های عظیمی در هوای آزاد می‌افروزند. مرد و زن و کودک از روی آتش می‌پرند و معتقدند که با این کار هر نحوست و مرضی از آنان رخت برمی‌بندد؛ نیز تصور می‌کنند که پریدن از روی شعله‌های آتش بیماران را شفا می‌دهد و زوج‌های نازا را بچه‌دار می‌کند.

جشن نیمه‌ی تابستان در شمال آفریقا احتمالاً قدیم‌تر از اسلام است.

برگزاری جشن نیمه‌ی تابستان در میان مسلمانان به خصوص قابل توجه است، زیرا تقویم مسلمان‌ها یکسره قمری است و با شیوه‌ی افزودن بر روزهای سال اصلاح نشده است و بنابراین در آن نمی‌توان موعد جشن‌هایی را که در موسم دقیقی از سال شمسی قرار

دارند مشخص کرد. همه‌ی جشن‌ها و اعیاد کاملاً اسلامی که بر اساس حرکت ماه مشخص شده‌اند، در طی یک دور کامل گردش زمین به دور خورشید به تدریج منحرف می‌شوند و دقت‌شان را از دست می‌دهند. خود همین امر ظاهراً ثابت می‌کند که در بین مسلمانان شمال آفریقا، همچون بعضی اقوام اروپایی، جشن نیمه‌ی تابستان کاملاً مستقل از دینی است که مردم بدان مؤمن‌اند و یادگار دوران پیش‌ترِ بت‌پرستی است.

۵

مصادف بودنِ جشن نیمه‌ی تابستان با انقلاب تابستانی حاکی است که بنیان‌گذاران جشن تقویم خود را از روی خورشید تنظیم کرده‌اند.

از بررسیِ پیشین می‌توان استنباط کرد که در بین نیاکان وحشیِ مردم اروپا عمومی‌ترین و گسترده‌ترین جشنِ آتش‌افروزی جشن بزرگ عید نیمه‌ی تابستان یا روز نیمه‌ی تابستان بود. تصادف جشن با انقلاب تابستانی نمی‌تواند اتفاقی باشد بلکه باید گمان کرد نیاکان بت‌پرست ما عمداً موعد مراسم آتش در زمین را مصادف با رسیدن خورشید به بلندترین نقطه‌ی مسیرش در آسمان قرار داده‌اند. اگر چنین بوده باشد، نتیجه این می‌شود که بنیانگذاران اولیه‌ی آیین‌های نیمه‌ی تابستان انقلابات یا نقطه عطف‌های مسیر ظاهریِ خورشید را در آسمان دیده باشند و بنابراین تقویم اعیاد و جشن‌های خود را تا حدودی با ملاحظات نجومی تنظیم کرده‌اند.

از سوی دیگر، سلت‌ها سال را نه به انقلابات موسمی بلکه به آغاز تابستان (اول مه) و آغاز زمستان (اول نوامبر) تقسیم می‌کردند.

اما در عین حال که این نکته را می‌توان در مورد به اصطلاح ساکنان اولیه در سراسر بخش بزرگی از آن قاره مسلم دانست، به نظر می‌رسد درباره‌ی قوم سلت که در منتهاالیه اروپا، جزایر و دماغه‌ی پیشرفته در اقیانوس اطلس در شمال غرب سکونت داشتند صدق نمی‌کند. موسمِ جشن‌های اصلیِ آتش‌افروزیِ سلت‌ها که گرچه در منطقه‌ی محدودی تاکنون به جا مانده و شکوه و رنگ و روی خود را نیز از دست داده است، ظاهراً بدون توجهی به وضعیت خورشید در آسمان تعیین شده بود. این جشن‌ها دوتا بودند و به فاصله‌ی شش ماه از یکدیگر، یکی در روز اول ماه مه (May Day) و دیگری در عید اولیا (Allhallow Even) یا به اصطلاح امروز هالووین، یعنی در سی‌ویکم اکتبر، روز پیش از روز قدیسان (All Saints's Day) یا روز اولیا (Allhallow Day) برگزار می‌شد. اما تاریخ‌ها مصادف با هیچ‌یک از چهار محور بزرگی که سال شمسی بر آن می‌گردد، یعنی انقلابین و اعتدالین، نیست. با فصول اصلیِ سال کشاورزی، بذرپاشی در بهار و درو کردن در پاییز نیز نمی‌خواند. زیرا وقتی اول ماه مه فرا می‌رسد دیری از موسم بذرافشانی گذشته است و زمانی که ماه نوامبر آغاز می‌شود مدت زیادی از دروکردن و برداشت و انبار کردن محصول سپری شده، و زمین‌ها لخت و درختان میوه برهنه‌اند و حتی برگ‌های زرد به سرعت در حال ریزش‌اند. با این حال اول ماه مه و اول ماه نوامبر دو نقطه‌ی عطف سال در اروپا هستند؛

ظاهراً تقسیم سال نه نجومی بود و نه زراعی، بلکه شبانی محسوب می‌شد و با موسم به چرا رفتن گله و بازگشت‌اش از چرا تعیین می‌شد.

یکی گرمای زندگی‌بخش و غنای سرسبزی و رویش تابستانه را می‌آغازد و دیگری سرما و بی‌زاد و برگیِ زمستان را ندا می‌دهد، اگر نگوییم در آن حضور دارد. آنگاه این دو موسمِ خاص از سال، آن سان که مؤلفی دانا و هوشمند به خوبی اشاره کرده است*، در عین آن‌که در مقام مقایسه، برای کشاورز اروپایی اهمیت کمی دارند، برای دامپرور اروپایی بسیار قابل توجه‌اند، زیرا با آمدن تابستان است که وی گله‌اش را برای چرا به صحراهایی که علف‌های تازه بر آن رسته‌اند می‌برد و با فرا رسیدن زمستان است که آن را به پناه و امنیتِ آغل بازمی‌گرداند. هم‌چنین نامحتمل نیست که تقسیم سال به دو نیمه در آغاز مه و آغاز نوامبر در بین سلت‌ها مربوط به عصری باشد که قوم سلت عمدتاً قومی دامپرور بوده‌اند و با پروردن چارپایان روزگار می‌گذراندند و بدین‌سان موسم‌های بزرگ سال در نظر آنان روزهایی بود که گله در اوایل تابستان از خانه و آغل به صحرا می‌رفت و در اوایل زمستان دوباره بازمی‌گشت.

به نظر می‌رسد هالووین (شب ۳۱ اکتبر) سال سلتی محسوب می‌شود.

از این دو عید، هالووین شاید قدیم‌تر بود و اهمیت بیشتری داشت، زیرا به نظر می‌رسد که سلت‌ها آغاز سال را با آن و نه با **بلتین** آغاز می‌کردند*. در جزیره‌ی آدم، یکی از دژهایی که زبان و سنت‌های سلتی به رغم محاصره‌ی اشغالگران ساکسون دیری در آن باقی بود، اول نوامبر، به تقویم قدیم، را تا همین اواخر روز سال نو می‌دانسته‌اند. بدین‌گونه رسم بود که لال‌بازانِ مانکس در عید هالووین (تقویم قدیم) به زبان مانکس آوازخوانان دوره می‌افتادند. این نوعی ترانه‌ی هاگمانی است که این‌طور آغاز می‌شود: «امشب شبِ سال نوست، هاگونا!» یکی از گزارش‌دهندگانِ سرجان‌رایس، پیرمردی شصت‌وهفت ساله، «از شانزده سالگی تا بیست‌وشش سالگی کارگر مزرعه‌ی فرد واحدی در نزدیکیِ رگابی در ناحیه‌ی آندریاس بوده است و یادش هست که اربابش و همسایه‌ی او ضمن صحبتی که با هم می‌کردند اول نوامبر را روز سال نو می‌نامیدند و به جوانان توضیح می‌دادند که در قدیم همواره چنین بوده است. در واقع این برایشان بسیار طبیعی بود، چنان‌که همه‌ی کار و بار و اجاره‌داری زمین در آن تاریخ به سر می‌آید و چنان‌که همه‌ی مستخدم‌ها از این زمان شروع به کار و خدمت می‌کنند.» چنان‌که دیدیم، در ایرلند قدیم رسم بود که آتش نویی هر سال در هالووین یا عید سامهاین برمی‌افروختند و از آن آتش متبرک بود که همه‌ی آتش‌ها و اجاق‌های ایرلند دوباره روشن می‌شدند. چنین رسمی قویاً اشاره به این دارد که سامهاین یا روز قدیسان (اول نوامبر) روز سال نو است. از اینجاست که افروختن آتش نو در هر سال به طور خیلی طبیعی در آغاز سال صورت می‌گیرد تا اثر نیک و مبارکِ آتش تازه در سرتاسر دوازده ماه آتی دوام آورَد و نافذ باشد. تأیید دیگرِ این نظر که سلت‌ها سال خود را از اول نوامبر آغاز می‌کردند، شیوهٔ تفألِ چندگونه‌ای است که، چنان‌که هم‌اکنون خواهیم دید، اقوام سلتی عموماً در عید هالووین به منظور آگاهی یافتن از سرنوشت خود، به خصوص

آشکالِ متعددِ تفال که در هالووین صورت می‌گرفت، با آغاز سال نو متناسب است.

اقبال‌شان در سال پیشِ رو، بدان متوسل می‌شدند، زیرا این تدبیرها به منظور آگاهی یافتن از آینده عقلاً چه زمانی بهتر از آغاز سال عملی‌تر و مؤثرتر می‌بود؟ هالووین به عنوان موسمِ بخت و شگون در نظر سلت‌ها بسی فراتر از بلتین بود و بدین جهت می‌توان از روی احتمال چنین استنباط کرد که آنان سال خود را با هالووین و نه با بلتین آغاز می‌کردند. مناسبت مهم دیگری که به همین نتیجه منجر می‌شود ارتباط مردگان و ارواح درگذشتگان با عید هالووین است. نه‌تنها بین سلت‌ها بلکه در سراسر اروپا، هالووین، یعنی شبی که موعد گذر از پاییز به زمستان است، ظاهراً از قدیم موسمی از سال بوده است که گمان می‌رفت ارواحِ گذشتگان از خانه‌های پیشین خود بازدید می‌کنند تا با گرمای شور و شادی که خویشان و افراد خانواده‌شان در آشپزخانه یا اتاق نشیمن برایشان فراهم کرده‌اند برخوردار شوند. احتمالاً طبیعی بوده است که فکر کنند فرا رسیدن زمستان ارواح بیچاره‌ی لرزان را از مزارع خالی و بی‌بار و بر و بیشه‌زارهای برهنه به گرمای کلبه و به‌کنج آشنای اجاق‌ها می‌راند. مگر گاوها ماغ‌کشان در آن زمان از مراتع تابستانی در صحراها و جنگل‌ها و از تپه و ماهور به آغل‌ها بازنمی‌گشتند تا در آنجا پناه گیرند و بخورند و بیاسایند در عین حال که بادهای سرد و حزن‌انگیز در میان شاخه‌ها می‌وزید و می‌نالید و برف و بوران دره‌ها و آبکندها را می‌انباشت؟ و مگر مرد و زنِ نیک‌دلِ روستایی می‌توانستند توجهی را که به‌گاوان و رمه‌ها نشان می‌دادند از ارواح مردگان خویش دریغ کنند؟

هالووین عید مردگان نیز محسوب می‌شود.

اما فقط ارواحِ درگذشتگان نیستند که تصور می‌شود بی‌آن‌که دیده شوند آن شب، شبی که پاییز سالِ بی‌رنگ و رو را به زمستان می‌سپارد. در همه جا می‌گردند و سرگردانند. جادوگران نیز در آن شب بیرون آمده‌اند و سرگرم تبهکاری‌های خویشتند، بعضی‌ها سوار دسته‌ی جارو در هوا می‌پرند، بعضی دیگر سوار گربه ببری‌ها که آن شب به صورت اسب‌هایی سیاه درمی‌آیند، در جاده‌ها جولان می‌دهند. پری‌ها نیز همه‌شان بیرون‌اند و انواع اجنه‌ها همه‌جا وول می‌خورند. در اویسْت جنوبی و اِریسکای می‌گویند:

جن و پری در عید هالووین همه‌جا رها هستند.

هالووین می‌آید، می‌آید
جادوگری [یا غیب‌گویی] باب می‌شود
جن و پری شاد و آزاد می‌شود.
همه‌شان هر سو دوان، توی جاده‌ها روان
راه‌ها را خالی کنید، بچه‌ها، امان امان※.

اما در عین حال که افسون راز و رمز و ابهت در ذهن روستاییان سلتی همیشه با هالووین همراه است، جشن عمومی آن، لااقل در عصر جدید، به هیچ وجه حال و هوای دلگیر و محزون ندارد؛ برعکس با شور و شوق و خصوصیات رنگین و دل‌انگیز همراه است که آن را به صورت شادترین شب سال درمی‌آورَد. جزو چیزهایی که در هایلندز اسکاتلند

هالووین در ارتفاعات (هایلندز) اسکاتلند.

به هالووین زیبایی رؤیایی بیشتری می‌بخشد تل‌های آتش است که جابه‌جا در آن ارتفاعات برمی‌افروزند. «در آخرین روز پاییز بچه‌ها خزه و جلبک، بشکه‌های قیر، خس و خاشاک و شاخه‌های باریک و بلند (gàinisg) و هر آنچه برای سوختن مناسب باشد گرد می‌آوردند. این‌ها را بر بلندی نزدیک خانه روی هم تلنبار می‌کردند و شبانگاه آتش می‌زدند. این آتش را Samhnagan می‌نامیدند. هر کسی آتشی برای خود داشت و آتش هرکس بزرگ‌تر بود موجب افتخار او می‌شد. همه جا از نور آتش‌ها روشن بود و منظره‌ی آتش‌های بسیار که بر بلندی‌ها می‌سوختند و انعکاس نور آن در خلیج اسکاتلند صحنه‌ای بسیار تماشایی می‌ساخت.» آتش‌های **هالووین** همچون آتش‌های **بلتین** در اول ماه مه، ظاهراً در ارتفاعات پرت‌شر نیز رایج و همگانی بوده است. در ناحیه‌ی کالاندر که شامل گذرگاه مشهور تروساکس امروزی می‌شود که به کرانه‌های پیچاپیچ و جنگلیِ خلیج زیبای کاترین متصل است، آتش‌های هالووین تا نزدیکیِ اواخر قرن هجدهم هنوز روشن می‌شد. وقتی آتش خاموش می‌شد خاکسترش را به دقت به شکل دایره جمع می‌کردند و به نام هر فردی از خانواده‌هایی که در روشن کردن آتش دستی داشته است سنگی بر گرد آن می‌نهادند. صبح روز بعد اگر می‌دیدند که سنگی از آن میان جابه‌جا شده یا شکسته است. مطمئن می‌شدند که صاحب آن سنگ fey* است یا وقف شده است و ممکن نیست از آن روز تا دوازده ماه دیگر زنده بماند.

آتش‌افرزوی هالووین در نواحی کالاندر و لوگی‌یره.

تفأل از روی سنگ‌ها.

در ناحیه‌ی کوئینز ایرلند تا نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم بچه‌ها در عید هالووین انواع این آیین‌های فال‌بینی را انجام می‌دادند. دخترها چشم‌بسته به مزرعه می‌رفتند و کلم‌پیچی می‌کندند. اگر کلم خوب رسیده بود، شوهر خوبی گیر دختر می‌آمد اما اگر ساقه‌ی کلم کج و خمیده بود شوهر آینده‌اش پیرمرد خسیسی از آب درمی‌آمد. هم‌چنین، فندق و جوز را جفت جفت روی آتش می‌نهادند و از نحوه‌ی حرکت آن‌ها آینده‌ی عشق و ازدواج زوج‌ها را پیشگویی می‌کردند. سرب را روی آتش ذوب می‌کردند تا به درون کاسه‌ای آب سرد بچکد، و از روی شکل‌هایی که سربِ مذاب در آب سرد به خود می‌گرفت وضع بچه‌های‌شان در آینده معلوم می‌شد. نیز سعی می‌کردند با دندان سیب‌هایی را که روی آب شناور بود بقاپند. یا چوبی را از قلابی می‌آویختند که بر یک سرش سیبی و بر سر دیگرش شمعی قرار داشت. چوب را می‌چرخاندند و طرف سعی می‌کرد که سیب را دندان بزند و گاهی البته شمع را به جای آن در دهان می‌گرفت. در ناحیه‌ی لی‌تریم نیز تا نزدیکی‌های اواخر قرن نوزدهم اَشکال گوناگونِ تفأل و پیشگویی در روز هالووین صورت می‌گرفت. در اینجا نیز همچون ناحیه‌ی کوئینز دخترها به کمک کلم‌هایی که از مزرعه می‌کندند از آینده‌ی خود و نحوه‌ی ازدواج و شوهری که نصیب‌شان می‌شد خبردار می‌شدند. اگر دختری شاخه‌ای گُل رشتی پیدا می‌کرد که کج شده بود و به صورت حلقه‌ای از زمین روییده

تفأل در ناحیه‌ی کوئینز در عید هالووین.

تفأل در ناحیه‌ی لی‌تریم در عید هالووین.

بود، شبانگاه با نام شیطان سه بار از زیر حلقه رد می‌شد، سپس شاخه را می‌برید و زیر بالش خود می‌گذاشت و در این مدت هیچ حرفی نمی‌زد. آنگاه سر به بالش می‌نهاد و مردی را که در آینده شوهر او می‌شد به خواب می‌دید. پسرها هم در روز هالووین اگر بی‌آن‌که حرفی بزنند ده‌تا برگ پاپیتال جمع می‌کردند، یکی را دور می‌انداختند و بقیه را زیر بالش خود می‌گذاشتند، چنین خوابی در مورد عشق و ازدواج آینده‌شان می‌دیدند. هم‌چنین به وسیله‌ی کیکی به نام barm-breac که تویش فندقی با یک حلقه قرار داشت فال می‌گرفتند. هرکس که حلقه را به دست می‌آورد زودتر از همه ازدواج می‌کرد؛ و کسی که فندق را صاحب می‌شد با بیوه‌ای ازدواج می‌کرد، اما اگر فندق پوک بود صاحبش موفق به ازدواج نمی‌شد. نیز، دختر نخی پشمی با خود برمی‌داشت و وقت غروب به کوره‌ی آهک‌پزی می‌رفت و به نام شیطان نخ را در کوره می‌انداخت و سرِ دیگرِ نخ را محکم در دست می‌گرفت، سپس سرِ نخ را تکان می‌داد و می‌پرسید «سرِ نخم را کی می‌گیرد؟» و نام شوهر آینده‌اش از ته کوره شنیده می‌شد. شیوه‌ی دیگرِ تفأل آن بود که چنگکی بردارند و به کنار پشته‌ی خرمن بروند؛ نُه بار آن را دور بزنند و بگویند «این پشته‌ی خرمن را به نام شیطان با این چنگک باد می‌دهم.» در دور نهم شبحِ یار و شریک زندگی آینده ظاهر می‌شد و چنگک را می‌گرفت. شب خاکسترهای اجاق را با چنگک جمع می‌کردند و صبح از روی آثاری که روی خاکسترها دیده می‌شد می‌فهمیدند که در سال آینده کسی به آن خانه می‌آید، یا از آن خانه می‌رود یا در آنجا می‌میرد.

تفأل در ناحیهٔ راسکومون در روز هالووین.

در ناحیه‌ی راسکومون در جوار لی‌تریم، در روز هالووین تقریباً در هر خانه‌ای کیکی می‌پزند و حلقه‌ای، سکه‌ای، آلوچه‌ی جنگلی و تکه چوبی تویش قرار می‌دهند. سکه به هرکس برسد علامت پولدار شدن است، آن که صاحب حلقه می‌شود زودتر ازدواج می‌کند، تکه چوب به هرکس برسد علامت مرگ اوست، زیرا به معنی تابوت است، و کسی که آلوچه را به دست آورد بیشتر عمر خواهد کرد زیرا پریان و اجنه در روز هالووین آلوچه‌ی جنگلی را در توی پرچین‌ها می‌پوسانند و از این رو آلوچه‌ی توی کیک تا آخر سال می‌ماند. هم‌چنین در آن شب اسرارآمیز دخترها نُه دانه‌ی جو در دهان می‌گذارند و بیرون می‌روند و بی‌آن‌که حرفی بزنند آن‌قدر راه می‌روند تا اسم مردی را بشنوند؛ این اسم اسمِ شوهر آینده‌ی آن‌هاست. در ناحیه‌ی راسکومون نیز در روز هالووین دندان‌زدنِ سیب یا گرفته سکّه‌ی شناور در آب و قاپیدن سیب یا شمع چرخان متداول است. در جزیره‌ی آدم، که از نواحی سلتی است، نیز تا همین اواخر در عید هالووین آتش روشن می‌کردند و همه‌ی مراسمی را که برای راندن و زدودن آثار شوم و زیانبار جادوگران و اجنه مرسوم بود انجام می‌دادند.

آتش‌افروزیِ هالووین در جزیره‌ی آدم.

۶

جشنِ آتش‌افروزیِ نیمه‌ی زمستان.

اگر در اروپای باستان موسمِ نیمه‌ی تابستان را با آیین بزرگ آتش‌افروزی جشن می‌گرفته‌اند، که دلایل محکمی در دست هست که می‌گرفته‌اند، و آثار آن در بسیاری نقاط تا عصر حاضر نیز به جا مانده است، طبیعی است که گمان کنیم موسمِ همانندِ نیمه‌ی زمستان را نیز با آیین‌های مشابهی برگزار می‌کرده‌اند؛ زیرا نیمه‌ی تابستان و نیمه‌ی زمستان، یا به زبان فنی‌تر، انقلاب تابستانی و انقلاب زمستانی، دو نقطه‌ی عطفِ بزرگ در خط سیر ظاهریِ خورشید در آسمان محسوب می‌شوند و از دیدگاه انسان بدوی در دو موقع که گرما و نور آن جرم تابناک بزرگ در آسمان رو به اوج و به حضیض می‌نهد هیچ کاری نباید مناسب‌تر از افروختن آتش در روی زمین بوده باشد. آن فیلسوف وحشی، که بسیاری از آیین‌ها و مراسم و آداب باستانی را به تأمل و تفکر وی در ماهیت اشیا و امور جهان مدیونیم، به این وسیله باید به سهولت تصور کرده باشد که به خورشید کمک می‌کند تا چراغِ فرومیرنده‌اش را دوباره روشن کند یا به هر صورت شعله‌ی آتش خود را فروزان‌تر سازد. مسلم است که انقلاب زمستانی که مردمان باستان به غلط بیست‌وپنجم دسامبر می‌دانسته‌اند، در عهد باستان به عنوان زادروز خورشید جشن گرفته می‌شد و در این موسم پرسرور و شادی آتش‌های عید و میمنت روشن می‌کردند. جشن کریسمس ما چیزی جز ادامه‌ی همین جشن قدیم خورشید با نامی مسیحی نیست؛ زیرا مقامات کلیسا در حوالی پایان قرن سوم یا آغاز قرن چهارم به مصلحت دیدند که از پیش خودْ میلاد مسیح را از ششم ژانویه به بیست‌وپنجم دسامبر تغییر دهند تا به این وسیله مراسم عبادی و پرستشی را که بت‌پرستان تا آن زمان در آن روز برای خورشید انجام می‌دادند نثار خدا و سرور آنان گردد و به نام او برگزار شود.

کریسمس ادامه‌ی جشن قدیم و باستانیِ خورشید.

کنده‌ی یول همتای آتش‌بازیِ نیمه‌ی تابستان در نیمه‌ی زمستان است.

در دوران جدید مسیحیت جشنواره‌ی باستانیِ آتش در موسمِ انقلاب زمستانی ظاهراً در مراسم قدیمِ کنده‌ی یول (Yule log) به جا مانده است یا تا همین اواخر به جا مانده بود. این رسم در سراسر اروپا رایج بود اما ظاهراً به خصوص در انگلستان، فرانسه و بین اسلاوی‌های جنوب رونق بیشتری داشته است. دست‌کم کامل‌ترین گزارش‌های آن را از این نواحی به دست آورده‌ایم. سال‌ها پیش باستان‌شناس انگلیسی، جان برند*، بود که نشان داد کنده‌ی یول فقط همتای زمستانیِ آتش‌افروزی نیمه‌ی تابستان است که به خاطر سرمای زمستان و ناپایداری وضع هوا به جای فضای آزاد در درون خانه‌ها برگزار و روشن می‌شود و نظر او را بسیاری خرافه‌های جالبی تأیید می‌کنند که با کنده‌ی یول همراه‌اند، خرافه‌هایی که ارتباط صریحی با مسیحیت ندارند در حالی که منشأ باستانی‌شان به سهولت مشخص و

هویدا است. اما در حالی که جشن‌های انقلاب زمستانی و تابستانی هر دو مراسم آتش‌افروزی بودند، ضرورت یا اولویت برگزاری جشن زمستانی در جاهای در بسته، ویژگیِ جشنی خصوصی یا محلی به آن می‌داد که با عمومیت جشن تابستانی که در ضمن آن مردم در فضای آزاد در محوطه‌ای یا بر بلندی خوش‌منظره‌ای گرد می‌آمدند و همه با هم آتشِ شادی و سرور برمی‌افروختند و بر گردش به رقص و پایکوبی می‌پرداختند به شدت در تضاد بود.

کنده‌ی یول در آلمان.

در بین آلمان‌ها مراسم کنده‌ی یول گویا در قرن یازدهم برگزار می‌شده است زیرا در سال ۱۱۸۴ کشیش بخشِ آهلن در مونسترلند از «آوردن درختی برای روشن کردن آتش در جشن میلاد مسیح» سخن می‌گوید. تقریباً تا اواسط قرن نوزدهم این آیین قدیم در بعضی نقاط مرکزی آلمان برگزار می‌شد، این را از گزارشی که یک نویسنده‌ی معاصر می‌دهد می‌توان دریافت. او پس از توصیف رسم غذا دادن به گلّه و تکاندنِ درختان میوه در شب کریسمس برای پرثمر شدن آن‌ها، چنین می‌نویسد: «سایر مراسمی که سابقه‌اش به اعصار قدیم بت‌پرستی می‌رسد هنوز بین روستاییانِ مناطق کوهستانی که به سیاق روزگاران گذشته زندگی می‌کنند رایج است. چنین است در دره‌های سیگ و لاهن که در آنجا کنده‌ی درختی را هیزم آتش جدید اجاق قرار می‌دهند. تنه‌ی بزرگ درخت بلوطی در کف اجاق یا در تاقچه‌ای که به همین منظور ساخته‌اند، زیر قلابی که کتری از آن آویزان است قرار می‌دهند. وقتی آتش در اجاق شعله‌ور می‌شود این کنده نیز آتش می‌گیرد اما آن را طوری در اجاق می‌گذارند که در عرض سال کاملاً نمی‌سوزد و خاکستر نمی‌شود. وقتی کنده‌ی جدید را در اجاق می‌گذارند، باقی‌مانده‌ی کنده‌ی قدیم را به دقت برمی‌دارند و بیرون می‌برند، آن را خرد می‌کنند و خاکسترش را در "دوازده شب" بر مزارع می‌پاشند. مردم معتقدند که به این ترتیب محصول پربار می‌شود و برکت می‌یابد.» در برخی نقاط کوهستان ایفل در غرب گوبلنتز کنده‌ی درختی موسوم به کنده‌ی کریسمس (christbrand) را در شب کریسمس در اجاق می‌گذارند و زغال و حاکسترش را در "شب دوازدهم" بر مزرعه‌ی ذرت می‌پاشند تا از موش‌خوردگیِ جوانه‌ی ذرت جلوگیری کند. در وایدن‌هاوزن و گیرکس‌هاوزن در وستفالی، به محض این‌که کُنده اندکی زغال شد آن را برمی‌دارند و به دقت از آن نگهداری می‌کنند و در مواقعی که صاعقه و رعد و برق و طوفان می‌شود در اجاق قرارش می‌دهند زیرا مردم معتقدند که هر جا کنده‌ی یول در اجاق می‌سوزد صاعقه بر آن نازل نمی‌شود. در بعضی دهاتِ نزدیک برل‌برگ در وستفالی مرسوم است کنده‌ی یول را با آخرین بافه‌ی محصول که در هنگام خرمن درست کرده‌اند می‌بندند. روستاییان اوبرلند در ماینینگن از ایالات مرکز آلمان در شب کریسمس کنده‌ی بزرگی موسوم به Christkoltz را پیش از خوابیدن در اجاق می‌گذارند تا شب را سراسر بسوزد و معتقدند خاکستر آن خانه را از خطر

کنده‌ی یول در سویس.

حریق، سرقت و سایر بلایا محفوظ نگه می‌دارد. به نظر می‌رسد که کنده‌ی یول فقط در مناطق فرانسوی‌زبانِ سویس رایج بوده است و آنجا به Bûche de Noël موسوم است. در کوه‌های یورا در ایالت برن وقتی کنده در اجاق می‌سوزد مردم این ترانه را می‌خوانند:

بگذار کُنده بسوزد!
خیر و برکت باشد برای همه!
برای زن‌ها زاد و رود و بچه
برای گوسفندان بره
و نان سفید و
تنگی شراب
برای همه!

زغال و خاکستر کنده‌ی یول را به دقت نگه می‌دارند زیرا معتقدند که خانه را از خطر صاعقه محفوظ می‌دارند.

اعتقاد به این که کنده‌ی یول خطر آتش و صاعقه را دفع می‌کند.

شیوع این اعتقاد که خاکستر و زغالِ کنده‌ی یول اگر سرتاسر سال نگهداری شود می‌تواند خانه را از خطر حریق و به ویژه صاعقه در امان نگه دارد قابل توجه است. از آنجا که کنده‌ی یول معمولاً بلوط بوده است، احتمال می‌رود این اعتقاد باقیمانده‌ی باورِ آریاییان قدیم باشد که درخت بلوط را با خدای رعد و برق یکسان می‌دانستند. تأمل و تحقیق در این‌که ممکن است اعتقاد به خاصیتِ شفابخش و بارورکننده‌ی خاکستر یول، که گمان می‌رود هم برای حیوان و هم انسان مفید و بهبودبخش است، گاو را می‌زایاند و حاصلخیزی زمین را بیشتر می‌کند، دارای یک منشأ باستانی باشد، کاری شایسته و قابل توجه است.

برگزاریِ عمومیِ جشن‌های آتش‌افزی در نیمه‌ی زمستان. آتش‌بازیِ شب کریسمس در شوینایِ تورینگیا.

تا اینجا فقط برگزاری خصوصی و محلی جشن آتش را در نیمه‌ی زمستان ملاحظه کرده‌ایم. برگزاری همگانی این گونه آیین‌ها در آن موسم سال ظاهراً در اروپای شمالی و مرکزی نادر و استثنایی بوده است. با این همه، موارد و نمونه‌هایی از آن ثبت شده است. مثلاً در شوینادر تورینگیا، تا نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم جوان‌ها در کوهستان آنتونیوس هر سال در شب کریسمس معمولاً آتش بزرگی برمی‌افروختند. نه مقامات دولتی و نه مقامات کلیسا قادر نبودند از برگزاری این مراسم جلوگیری کنند؛ سرما و باران و برف زمستان نیز نمی‌توانست آتش اشتیاق برگزارکنندگان جشن را خاموش کند. چند روز پیش از کریسمس جوان‌ها و پسرها دنبال جمع آوردن هیزم و تهیه مقدمات جشن می‌افتند، برای روشن کردن آتش باید در بالای کوه که معمولاً قدیم‌ترین کلیسای دهکده بر آن قرار داشت سکو و جایگاهی ساخته می‌شد. این سکو عبارت بود از ساختاری هرمی‌شکل از سنگ و کنده‌ی علف و بوته‌ی جنگلی. با فرا رسیدن کریسمس، دیرکِ تنومندی را که برگ و علف و خاشاک بدان بسته بود بر روی سکو برپا می‌داشتند. جوان‌ها برای خودشان نیز دیرک‌هایی

درست می‌کردند که بدان جارو و خس و خاشاک بسته بودند و از آن به جای مشعل استفاده می‌کردند. غروب که می‌شد، با تاریک شدن هوا و طنین‌انداز شدن صدای ناقوس‌های کلیسا که وقت نماز را اعلام می‌کرد بچه‌ها به بالای کوه می‌رفتند و دیری نمی‌گذشت که نور و روشنایی آتشِ جشن تاریکی را زایل می‌کرد و صدای ترانه و سرود سکوت و آرامش شب را به هم می‌زد. در دایره‌ی پیرامونِ آتش بزرگ، آتش‌های کوچک‌تری روشن می‌شد و در آخر کار جوان‌ها مشعل‌های خود را آتش می‌زدند و دسته‌جمعی از بالای کوه به پایین روانه می‌شدند تا آن‌که این نقطه‌های سوزان در متن ظلمت شب یک یک خاموش می‌شد. نیمه‌شب، ناقوس‌های برجِ کلیسا به صدا درمی‌آمد و با صدای ساز و آواز درمی‌آمیخت. شادی و سرور سرتاسر شب ادامه می‌یافت و صبح جوان‌ها و پیرها در مراسم نماز صبحگاهی حاضر می‌شدند تا با حضور در پیشگاه نور لایزال خود را تطهیر کنند.

در لرویک، مرکز جزایر شتلند، «در شب کریسمس، چهارم ژانویه ــ زیرا در آنجا هنوز تقویم قدیم رایج است ــ بچه‌ها لباس‌های عجیب و غریب به تن می‌کنند و خود را به اشکال مسخره درمی‌آورند و در خیابان‌ها راه می‌افتند و به خانه‌ها و مغازه‌ها وارد می‌شوند و پاپیچ این و آن می‌شوند تا پول و مایه‌ای از آن‌ها بگیرند و سور و سات کریسمس‌شان را جور کنند. ساعت یک بعد از نیمه‌شب که شد، گروه جوان‌ها در جامه‌های شگفت و غریب بشکه‌های قیر و زفت را شادان و آوازخوانان در کوچه و خیابان می‌غلتانند و شیپورهای‌شان را به صدا درمی‌آورند. بشکه‌ها محتوی چهار تا هشت کیسه‌ی قیر و تراشه است. بشکه‌ها را جوان‌ها با زنجیر می‌کشند و می‌غلتانند. تازگی‌ها مأمور شهرداری لرویک آن‌ها را ارابه‌های آتشینی نامید که واقعاً تأثیر شگرف و مهیبی دارند. در شب کریسمس خیابان‌های لرویک را شعله‌های آتش فروزان می‌کند و از دود غلیظ شش یا هشت بشکه‌ی قیر پشت سر هم همه جا سیاه است. به هنگام سپیده‌دم، حدود ساعت شش دسته‌ی شادیگرد با لباس‌های مضحک و عجیب و غریب که خاص چنین مناسبتی درست شده است دوباره راه می‌افتند. هر نوع لباسی امروز به چشم می‌خورد. لباس سربازان، ملاحان، کوه‌نشینان، شوالیه‌های اسپانیایی و غیره. دسته‌ی شادیگرد با چنین سر و وضعی یا به صورت زوج، زن و شوهر، یا به صورت گروههای بزرگ‌تر دنبال دوستان‌شان می‌روند و برایشان در این روز خجسته سلامت و خوشی آرزو می‌کنند. سابقاً این مضحکه‌بازان بزرگسال توی سبدهایی همراه نوازنده‌ها می‌نشستند و یکی آن‌ها را به دنبال خود می‌کشید و توی خیابان‌ها می‌گرداند.»

جشن آتش ایرانی‌ها در موسم انقلاب زمستانی.

ایرانی‌ها یک جشن آتش‌افروزی در موسم انقلاب زمستانی برگزار می‌کردند که **سده** یا **سذه** نام داشت. در بلندترین شب سال همه جا تل‌های آتش برمی‌افروختند و شاهان و شهریاران به پای پرندگان و حیوانات خس و خاشاک و علف خشک می‌بستند و آتش می‌زدند و سپس پرنده را در آسمان رها می‌کردند یا حیوان را ول می‌کردند که فرار کند و

بدین‌گونه آسمان و زمین پر از آتش و شعله می‌شد تو گویی دشت و صحرا و آسمان آتش گرفته است.

۷

مراسم آتش‌افروزیِ اروپاییان در هنگام اضطرار و مصیبت.

جشن‌های آتش که تا بدین‌جا وصف شد همه به طور ادواری در موعد معینی از سال برگزار می‌شدند. اما جز این جشن‌ها که مرتب برگزار می‌شد، روستاییان در بسیاری از نقاط اروپا از اعصار بسیار دور در فواصل و مواقع نامنظمی در هنگام بدبیاری و اضطرار و بالاتر از همه وقتی که بیماری واگیری گلّه‌های‌شان را تهدید می‌کرد آیین آتش‌افروزی برگزار می‌کردند. هیچ گزارشی از جشنواره‌های همگانی آتش در بین مردم اروپا بدون توجهی به این آیین‌های جالب کامل نخواهد بود. این آیین‌ها شایسته‌ی توجه‌اند زیرا احتمالاً منشأ و سرچشمه‌ی همه‌ی دیگر جشن‌های آتش محسوب می‌شوند و باید قدمت زیادی داشته باشند. این آتش‌افروزی‌ها را قوم توتونی آتش‌اضطرار یا آتش‌نیاز می‌نامند.

آتش اضطرار.

آتش اضطرار در قرون وسطا.

تاریخچه‌ی آتش‌اضطرار را می‌توان تا اوایل قرون وسطا عقب برد، زیرا در عهد سلطنت پیپین، شاهِ فرانک‌ها، رسم برافروختن آتش‌اضطرار را شورایی متشکل از اسقف‌ها و نجبا به ریاست بونیفاس، سر اسقف ماینز، به عنوان خرافه‌ی دوران بت‌پرستی محکوم کرد. شیوه‌ی برافروختن آتش‌اضطرار را یک مؤلفِ اواخر قرن هفدهم چنین شرح می‌دهد: «وقتی بیماریِ وخیمی در بین گله‌ی حیوانات شیوع پیدا می‌کند و از این رو دام‌ها تلف می‌شوند، در این موقع روستاییان به افروختن آتش‌نیاز یا اضطرار متوسل می‌شوند. در روز معینی هیچ آتشی در خانه‌ای یا در اجاقی نباید روشن باشد. هر خانه‌ای مقداری خس و خاشاک و پوشال، آب و تراشه‌ی چوب می‌دهد؛ سپس دیرک بزرگ بلوطی را روی زمین برپا می‌دارند و در آن سوراخی تعبیه می‌کنند، سپس قلمه‌ی چوبی خوب آغشته به قیر و زفت را در سوراخ قرار می‌دهند به شدت می‌مالند تا گرم و داغ شود و آتش بگیرد. این آتش را به تل هیزم می‌زنند و آتش‌اضطرار از آن درست می‌شود که بعداً آن را به درون خانه‌ها و توی اجاق‌ها می‌برند، گله و اسب‌ها را دو یا سه باز به زور از آن عبور می‌دهند. در بعضی جاها دو دیرک کار می‌گذارند که هر یک سوراخی دارند و چوبی را آغشته به روغن قابل اشتعال در آن قرار می‌دهند. در جای دیگری از طناب کلفت استفاده می‌کنند، نُه جور چوب جمع می‌کنند و محکم به هم می‌مالند تا شعله‌ور شود. شاید شیوه‌های دیگری نیز برای گیراندن آتش باشد اما همه‌ی این‌گونه آتش‌ها برای بهبود و شفای دام و حیوانات است. گله را پس از دو یا سه بار عبور دادن از میان آتش دوباره به آغل یا چراگاه می‌برند و تل آتشی را که گرد آمده است از بین می‌برند، اما در برخی جاها هر صاحبخانه‌ای باید چوب نیمسوزی

شیوه‌ی افروختنِ آتش اضطرار.

از آن را با خود بردارد، توی لگن آبی خاموش کند و در آخور نگه دارد. دیرک‌ها را که برای افروختن آتش به‌کار رفته‌اند و چوبهایی را که در سوراخ آن کار گذاشته‌اند، گاهی با بقیه‌ی هیزم‌ها می‌سوزانند و گاهی پس از دو سه بار عبور گله از میان آتش به دقت حفظ‌شان می‌کنند و در جایی نگه می‌دارند.*»

نحوه‌ی آفروختنِ آتش اضطرار در هانوور.

در تابستان ۱۸۲۸، بیماری فراگیری در بین خوک‌ها و گاوهای اِدسه، روستایی نزدیک ماینرسن در جنوب هانوور، شایع شده بود. وقتی همه‌ی اقدامات معمول برای جلوگیری از تلفات آن انجام گرفت، کشاورزان روستا انجمن کردند و تصمیم گرفتند که صبح روز بعد آتش‌اضطرار برافروزند. سرکرده‌ی روستا به همه‌ی خانه‌ها پیام فرستاد که فردا هیچ‌کس نباید پیش از غروب آتشی بیفروزد و همه باید آماده باشند که سر موقع گله را بیرون آورند. همان روز بعدازظهر همه‌ی تدارکات لازم برای اجرای تصمیم عمومی انجام گرفت. خیابان تنگی را با چوب و الوار مسدود کردند و درودگر دهکده روی ساخت و سازِ مربوط به‌گیراندن آتش مشغول کار شد. او دو دیرک از چوب بلوط تهیه دید، در هر یک سوراخی به عمق و قطر سه اینچ تعبیه کرد و آن‌ها را با دو فوت فاصله در کنار هم قرار داد. سپس قلمه‌ای از چوب بلوط در هر یک از سوراخ‌های دیرک‌ها جا داد به نحوی که با خود دیرک متقاطع و بر آن عمود بود. حدود ساعت دو بعدازظهر فردا هر خانواده‌ای بغلی هیزم و خار و خس و پوشال با خود آورد و به ترتیب تعیین شده در وسط آن خیابان قرار داد. تنومندترین جوان‌های ده برای افروختن آتش‌اضطرار انتخاب شدند. طناب کنفی بلندی را دو بار دور چوب قلمه‌ی بلوط بر دیرک بلوط پیچیدند. چوب‌های گردنده را خوب به قیر و زفت آغشتند، بسته‌ای الیاف کتان و دیگر انواع فتیله را دم دست آماده کردند و همه چیز مهیا شد. آنگاه افراد قوی‌هیکل دو سرِ طناب را گرفتند و مصمّم به‌کار پرداختند. اندکی بعد دود انبوهی از سوراخ‌ها بلند شد اما با کمال شگفتی و حیرت حضار جرقه‌ی آتشی درنگرفت. بعضی‌ها آشکارا ابراز تردید کردند که آدم رذلی آتش خانه‌اش را خاموش نکرده است که ناگهان فتیله آتش گرفت و شعله‌ور شد. چهره‌ها باز و شادان شد؛ آتش را به تل هیزم زدند و وقتی شعله اندکی فرو نشست گله را به زور به سوی آتش آوردند و نخست خوک‌ها، سپس گاوها و آخرسر اسب‌ها را از میان آن عبور دادند. دامدارها سپس چارپایان را به چراگاه بردند و آن‌هایی که به تأثیر آتش‌اضطرار ایمان راسخ‌تری داشتند چوب نیمسوزی از میان آتش برداشتند و به خانه بردند.

افروختن آتش اضطرار بازمانده‌ی زمانی است که هر آتشی را با مالش دو چوب به هم روشن می‌کردند.

بدین ترتیب به نظر می‌رسد که در بسیاری از نقاط اروپا رسم بوده است با مالش چوب برای بهبود و شفای بیماری یا برای جلوگیری از شیوع آن به خصوص در میان گله‌ی حیوانات، آتشی برافروزند. نحوه‌ی درست کردن آتش از طریق ساییدن دو چوب خشک به همدیگر، طریقه‌ای است که انسان‌هایی ابتدایی در سراسر جهان برای درست کردن آتش

عموماً بدان متوسل می‌شدند و به ندرت بتوان تردید کرد که برافروختن آتش اضطرار به این طریقه‌ی ابتدایی صرفاً بازمانده‌ی دورانی است که نیاکان وحشی ما هر آتشی را که نیاز داشتند به همان طریق درست می‌کردند. هیچ چیزی چون آیینِ دینی یا جادویی حافظِ آداب قدیم و عتیق نیست که به یادگارهای گذشته حال و هوایی از تقدس و تفضّل اسرارآمیز می‌بخشد. برای اذهان دانا و پیشرفته بدیهی می‌نماید که آتشی که انسان با زحمت و تلاش و عرق ریختن از راه مالیدن دو چوب به یکدیگر تهیه می‌کند نسبت به آتش دیگری که در یک آن با کشیدن کبریت روشن می‌شود هیچ برتری و فضیلتی ندارد، اما برای انسان‌های جاهل و خرافاتی این حقیقت به هیچ روی بدیهی نیست و به همین سبب با انجام دادن غیرمستقیمِ کاری که می‌توانند خیلی ساده و سرراست فیصله دهند رنج و زحمت بی‌حدی متحمل می‌شوند و وقتی هم انجام‌اش دادند برای مقصود مورد نظرشان هیچ فایده و اثری بر آن مترتب نیست. بخش اعظم رنج و زحمتی که بشر در طول اعصار متحمل شده است حاصلی بهتر از این نداشته است؛ کار او همچون کار سیزیف بود که سنگی را با تلاش فراوان تا سر کوه می‌برد و وقتی به قله‌ی کوه می‌رسید سنگ دوباره به پایین فرو می‌غلتید و تلاش دوباره آغاز می‌شد و این تسلسل تا ابد ادامه داشت یا چون آبی بود که دانایید به درون سبوی شکسته می‌ریخت که هرگز پر نمی‌شد.

اعتقاد به این که اگر آتش دیگری در جایی روشن باشد، آتش اضطرار را نمی‌توان برافروخت.

این مسئله‌ی غریب که اگر کسی در آن حوالی آتشی در خانه‌اش روشن می‌کرد آتش اضطرار هرگز روشن نمی‌شد ظاهراً حاکی است که آتش را وحدتی می‌دانسته‌اند که پس از روشن شدن در هم شکسته می‌شود و به تکه‌ای جدا جدا تقسیم می‌شود و در جاهای مختلف قرار می‌گیرد، به همین جهت برای حفظ تمامیت آن و در اختیار گرفتن تمامیِ قدرت‌اش بایستی فقط در یک جا آن را برافروخت زیرا به این صورت آتش با آن نیروی سرشار و پرتوانی می‌سوزد و شعله می‌کشد که از آتش‌های فرعی و کوچکِ درون اجاق‌های دهکده که اکنون به خاطر آن آتش خاموش شده‌اند ناشی می‌شود. چنان‌که اگر در شهر امروزی جریان گاز همه‌ی اجاق‌ها و بخاری‌های شهر جز یکی را همزمان قطع کنند بدون تردید شعله‌ی آن یک اجاق یا بخاری فروزان‌تر و بلندتر از زمانی خواهد بود که همه‌ی اجاقهای شهر دایر و روشن باشند. این قیاس شاید کمک کند که فرایند استدلال و تعقل روستاییان را در تأکیدشان بر خاموش بودن همه‌ی اجاق‌ها به هنگام برافروختن آتش‌اضطرار بهتر درک کنیم. نیز شاید خاموش کردنِ آیینیِ همه‌ی آتش‌های قدیم در مواقع و مناسبت‌های دیگر را که غالباً لازمه‌ی مراسم است و مقدمه‌ی برافروختنِ آتش متبرک جدید محسوب می‌شود تا حدودی توضیح دهد. دیدیم که در هایلندز اسکاتلند همه‌ی آتش‌های معمولی را در شب اول ماه مه به عنوان مقدمه‌ای برای برافروختن آتش جشن **بلتین** از طریق مالش در صبح روز عید خاموش می‌کردند و بدون تردید علت این کار همان

است که در مورد آتش اضطرار ذکر کردیم. در واقع می‌توان با احتمال قوی چنین انگاشت که آتش‌اضطرار مادرِ جشن‌های آتش‌افروزیِ ادواری بود که در اول صرفاً در فواصل منظم و برای از میان بردن شر و بلای خاصی که رخ داده بود آن‌ها را برمی‌افروختند و توان و فضیلت آتش بعدها در فواصل منظم برای جلوگیری از وقوع همان شرّها و بلاها و هم‌چنین ترمیم و بهبود بلایایی که عارض شده بود به کار گرفته شد.

۸

در بعضی جشن‌های آتش تظاهر به سوزاندن آدم‌های زنده در آتش اشاره به رسم سوزاندنِ انسان‌ها در گذشته دارد.

در مراسم همگانیِ مرتبط با جشن‌های آتش در اروپا خصوصیاتی هست که ظاهراً به رسمِ قربانی کردن آدم زنده در گذشته‌ها اشاره دارد. پیش‌تر دلایلی برای این باور به دست آوردیم که در اروپا اشخاص زنده غالباً نقش نمایندگان روح درخت و روح غله را ایفا می‌کردند و در این نقش نیز جان می‌باختند. بنابراین اگر سود و مزیت خاصی از سوزاندن آن‌ها متصور بود، دلیلی وجود ندارد که چنین نکرده باشند و آن‌ها طعمه‌ی آتش نشده باشند. توجه به رنج و درد انسان جزو ملاحظات و محاسبات انسان بدوی نیست. حال، در صحبت از جشنواره‌های آتش، تظاهر به سوزاندن انسان گاهی تا جایی پیش می‌رود که منطقی به نظر می‌رسد اگر آن را صورت تخفیف‌یافته‌ی رسمِ قدیمِ سوزاندنِ واقعیِ انسان‌ها بدانیم. به این ترتیب، در آخن، مردی گیاه‌پوش چنان بامهارت نقش خود را بازی می‌کند که بچه‌ها واقعاً فکر می‌کنند که در آتش می‌سوزد. همین‌طور در جشن آتش‌افروزیِ **بلتین** در اسکاتلند قربانی ساختگی را می‌گرفتند و چنین وانمود می‌کردند که به درون آتش می‌اندازندش و بعدها تا مدتی مردم او را مرده تلقی می‌کردند. در وُلفِکِ اتریش، در روز نیمه‌ی تابستان جوانکی سبزه‌پوش همراه با جماعتی به درِ خانه‌ها می‌رود و برای جشن آتش‌افروزی هیمه جمع‌آوری می‌کند و در عین حال چنین می‌خوانَد:

درخت جنگلی می‌خواهم،
نه شیر ترشیده،
شراب و آبجو می‌خواهم،
مایه‌ی سرخوشیِ مرد جنگلی. ※

در برخی نواحی باواریا پسرها به درِ خانه‌ها می‌روند و برای آتش‌افروزی نیمه‌ی تابستان هیمه جمع می‌کنند. یکی از آن‌ها سبزپوش است و ریسمانی به گردنش می‌اندازند و همه‌ی دهکده را می‌گردانند. در موسهایمِ ورتمبرگ، جشن آتش‌بازی یحیای قدیس معمولاً چهارده روز طول می‌کشید و در دومین یکشنبه‌ی پس از روز نیمه‌ی تابستان تمام می‌شد. در این روز آخر آتش در اختیار بچه‌ها قرار می‌گرفت در حالی که مردمان دیگر

به جنگل می‌رفتند. آنجا به جوانی برگ و بوته‌ی درختان می‌پوشاندند و او با همین هیئت به سوی آتش می‌رفت، پراکنده‌اش می‌کرد و از بین می‌بُرد. همه با دیدن او می‌گریختند.

قربانی‌کردنِ انسان در آتش در بین سلت‌های باستان.

اما به نظر می‌رسد فراتر از این نیز می‌توان رفت. از قربانیانی که در این مواقع طعمه‌ی آتش می‌شدند، صریح‌ترین آثار همان است که تا یک‌صد سال پیش هنوز در جشن‌های آتش‌افروزی بلتین در هایلند اسکاتلند، یعنی بین قوم سلت، به جا مانده بود. سلت‌ها در گوشه‌ی دورافتاده‌ی اروپا می‌زیستند و از تأثیر دنیای خارج کاملاً مصون مانده بودند و بدویت خود را احتمالاً بیش از همه‌ی مردمان اروپای غَربی حفظ کرده بودند. از این رو، شایان توجه است که قربانی کردن انسان‌ها در آتش، طبق شواهد قطعی، به طور مرتب و سازمان‌یافته در بین سلت‌ها رایج بوده است. قدیم‌ترین توصیف این آدم‌سوزی‌ها را جولیوس سزار برای ما به جا گذاشته است.* او به عنوان فاتح و شکست‌دهنده‌ی قوم سلت در سرزمین گُل‌ها، قومی که تا آن زمان مستقل زیسته بود، فرصت‌های زیادی برای مشاهده‌ی دین و آداب ملّیِ سلت‌ها داشته است، آدابی که هنوز تازه بود و رنگ و آلایش محلی و بومی نپذیرفته و با تمدن رُمی درنیامیخته بود. سزار در یادداشت‌هایش ظاهراً در مشاهدات کاشف یونانی، موسوم به پوزیدونیوس، شریک بوده است که حدود پنجاه سال پیش از آن‌که سزار ارتش رُم را به کانال انگلیس ببرد به سرزمین گُل سفر کرد. استرابون جغرافی‌دان یونانی و دیودوروس تاریخ‌گزار نیز ظاهراً توصیف‌های خود را درباره‌ی مراسم قربانی کردن انسان در میان سلت‌ها از آثار پوزیدونیوس گرفته‌اند اما از یکدیگر و از سزار مستقل‌اند زیرا هر یک از این سه گزارشِ اشتقاقی دارای جزییاتی است که در نمونه‌های دیگر به چشم نمی‌خورد. بنابراین، با درآمیختن آن‌ها می‌توان گزارش اصلی و اولیه‌ی پوزیدونیوس را با بیشترین احتمال و صحت دوباره بازساخت و به این ترتیب از قربانیانی که سلت‌های گُل در پایان قرن دوم پیش از میلاد تقدیم آتش می‌کردند تصویری به دست آورد. به نظر می‌رسد شرحی که در زیر می‌آید رئوس اصلی این مراسم باشد. سلت‌ها مجرمان محکوم را نگه می‌داشتند تا در جشن‌های بزرگ به خدایان پیشکش کنند. این جشن‌ها هر پنج سال یک بار برگزار می‌شد. تصور بر این بود که تعداد این‌گونه قربانیان هرچه بیشتر باشد باروری و حاصلخیزی زمین نیز بیشتر خواهد شد. اگر مجرم به قدر کفایت وجود نمی‌داشت تا قربانی شود، اسیران جنگی را به جای آنان قرار می‌دادند. وقتی زمان موعود فرا می‌رسید درودیدها یا کاهنان مراسم قربانی را انجام می‌دادند. بعضی قربانی‌ها را تیر می‌زدند، بعضی را به چارمیخ می‌کشیدند و بعضی دیگر را به شرح زیر زنده در آتش می‌سوزاندند. تمثال‌های عظیمی از ترکه‌های جگن و شاخ و برگ درختان و سبزه می‌ساختند. انسان‌های زنده، دام‌ها و چارپایان و حیوانات دیگر نیز جزو تمثال قرار می‌گرفتند و سپس تمثال‌ها را آتش می‌زدند و آن‌ها با محتویات زنده‌ی خود طعمه‌ی آتش می‌شدند.*

انسان‌ها و حیوانات را جزو تمثال‌های بزرگی از جگن و برگ و بوته قرار می‌دادند و زنده می‌سوزاندند.

از آنجایی که باروریِ زمین را بسته به این قربانی‌ها می‌دانستند، مانهارت قربانی‌ها را نمایندگان روح درخت و روح نبات تفسیر می‌کند.

این‌گونه بود جشنواره‌های بزرگی که هر پنج سال یک بار برگزار می‌شد. اما علاوه بر این جشن‌های پنج سالانه‌ای که در مقیاسی چنین عظیم و ظاهراً به قیمت جان آن همه انسان برپا می‌کردند، منطقی می‌نماید که گمان کنیم جشن‌هایی از همین نوع اما در مقیاسی کوچک‌تر نیز هر سال ترتیب می‌یافت و از این جشن‌های سالانه حداقل برخی از جشن‌های آتش‌افروزی به یادگار مانده‌اند که با آثاری از قربانی کردن انسان‌ها هر سال در بسیاری از نقاط اروپا برگزار می‌شوند. آن تمثال‌های عظیمِ ساخته از شاخه‌های جگن یا پوشیده از برگ و بوتهٔ درختان که دروییدها قربانیان خود را در آن‌ها قرار می‌دادند، ما را به یاد تمثال‌های برگ‌پوشی می‌اندازد که هنوز انسان‌های مجسم‌کننده‌ی روح درخت و نباتات غالباً در قالب آن قرار می‌گیرند. از این رو، مانهارت با مشاهده‌ی این که ظاهراً باروریِ زمین را بسته به پیشکش کردن این قربانیان می‌دانستند، قربانی‌های قوم سلت را در پوشش شاخه‌ی جگن و بوته و برگ درخت، نمایندگان روح درخت یا روح رویش تعبیر کرد.

تمثال‌های گیاهی بزرگ در برابانت و فلاندر.

این تمثال‌های گیاهیِ عظیم دروییدها ظاهراً تا همین اواخر رد پای خود را در جشن‌های بهار و نیمه‌ی تابستان در اروپای نوین به جا گذاشته بودند. اغلب شهرها وقتی روستاهای برابانت و فلاندر شبیه این تمثال‌های عظیم گیاهی را دارند یا داشتند که هر سال مردم با شور و شادی آن‌ها را دسته‌جمعی حمل می‌کردند و این نمونه‌های غریب را دوست می‌داشتند، از آن‌ها با شوری میهن‌پرستانه سخن می‌گفتند و هرگز از نگریستن بدان‌ها خسته نمی‌شدند. این تمثال‌های غول‌آسا را Reuze می‌نامیدند و آواز به خصوصی موسوم به Reuze به گویش فلاندری هنگام حمل پیروزمندانه‌ی تمثال‌ها خوانده می‌شد. مشهورترین این تندیس‌های عظیم را در آنتورب و وِتِرن می‌ساختند. در پیرِس خانواده‌ی کاملی از این غول‌های گیاهی در کارناوال موجب شادی و سرور بی‌حد مردم می‌شد. در کسل و هِیزبروک در بخش فرانسویِ نورد، هر سال در سه‌شنبه‌ی اعتراف این غولان ظاهر می‌شدند. در آنتورب غول چنان بزرگ بود که در شهر از هیچ دروازه‌ای نمی‌شد عبورش داد و از این رو نمی‌توانست غولانِ خویشاوندش را در آبادی‌های همجوار ملاقات کند، چنان‌که سایر غول‌های بلژیکی در این ایام پرشکوه چنان می‌کردند و به دیدار هم نایل می‌شدند. این غول را در سال ۱۵۳۴ پیتروان الست نقاشِ امپراتور شارل پنجم طراحی کرد که هنوز همراه با سایر تمثال‌های عظیم در سالن بزرگی در آنتورب محفوظ است در آَت واقع در ایالت هاینوتِ بلژیک حرکت عظیم غولان هر سال در ماه اوت حداقل تا سال ۱۸۶۹ روی می‌داد. مدت سه روز تمثال‌های عظیم جالوت و همسرش، سامسون و یک کماندار (تایرانت) همراه با عقابی دو سر بر دوش بیست نفر برگپوش، همراه با شادی و سرور مردم شهر و انبوه بیگانگانی که برای تماشای نمایش آمده بود در خیابان‌های شهر گردانده می‌شد. قدمت این مراسم را به شهادت اسناد می‌توان به میانه‌ی قرن پانزدهم نسبت داد اما به نظر

می‌رسد که دادن همسری به جالوت فقط از سال ۱۷۱۵ باب شده باشد. مراسم زناشویی آنان با شکوه بسیار هر سال در شب جشن در کلیسای یولیان قدیس برگزار می‌شود و در ضمن آن دسته‌ی کلانتران آن و دو تمثال عظیم را همراهی می‌کنند.

بنابراین، آیین‌های قربانیِ گُل‌های باستان همتاهایی در جشن‌های عمومیِ اروپای امروز دارند.

بدین سان به نظر می‌رسد که آیین‌های قربانیِ سلت‌های گُل را بتوان در جشن‌های همگانی اروپای امروز بازجست. طبیعتاً صریح‌ترین جای پا و آثار این مناسک و مراسم در فرانسه یا دقیق‌تر، در بخش وسیعی از منطقه‌ی زندگیِ گل‌های باستان در مراسم سوزاندنِ غولان گیاهی و حیوانات قرار داده شده در شاخ و برگ‌ها و سبدها و ترکه‌های جگن به جا مانده است. این رسم‌ها البته عموماً در نیمه‌ی تابستان یا همان حوالی برگزار می‌شوند. از این‌جا می‌توان استنباط کرد که مراسم اصلی که مراسم فعلی بازمانده‌ی آنند در نیمه‌ی تابستان با شکوه خاصی برگزار می‌شد. این استنباط با این نتیجه گیری که از بررسی عمومیِ رسوم مردمیِ اروپا حاصل می‌شود هماهنگی دارد که جشن نیمه‌ی تابستان باید به طور کلّی شایع‌ترین و پرشکوه‌ترینِ همه‌ی جشن‌های سالانه‌ای باشد که آریایی‌های قدیم در اروپا برگزار می‌کرده‌اند. در عین حال باید به یاد داشت که در بین سلت‌های انگلیس جشن اصلیِ آتش که سالانه برگزار می‌شد مسلماً جشن آتش‌افروزیِ بلتین (روز اول ماه مه) و جشن هالووین (روز آخر اکتبر) بوده است و این نکته این گمان را ایجاد می‌کند که شاید سلت‌های سرزمین گُل نیز سوزاندن انسان‌ها و حیوانات قربانی را در آغاز ماه مه یا در آغاز ماه نوامبر و نه در نیمه‌ی تابستان انجام می‌داده‌اند.

مردان و زنان و حیواناتی که در این جشن‌ها سوزانده می‌شدند شاید جادوگر و ساحر و افسونگر محسوب می‌شدند.

هنوز جای این سؤال است که معنای این مراسم قربانی چه بوده است؟ چرا در این جشن‌ها انسان‌ها و حیوانات را قربانی می‌کردند و می‌سوزاندند؟ اگر در تفسیر خود از جشن‌های آتشِ اروپایی به عنوان کوششی برای بی‌اثر کردن قدرت جادو به وسیله‌ی سوزاندن یا راندن جادوگران یا اجنه‌ها* به حق باشیم به نظر می‌رسد که متعاقب آن باید رسم قربانی کردن انسان‌ها در میان سلت‌ها را نیز به همان شیوه توضیح داد، یعنی باید گمان کنیم کسانی را که درویدها در قالب تمثال‌های گیاهی می‌سوزاندند محکوم به مرگ‌هایی به جرم جادوگری و سحر و افسون بوده‌اند و علت سوزانده شدن‌شان، چنان‌که دیدیم، آن بود که زنده سوزاندنِ شخص را مطمئن‌ترین راه خلاص شدن از شرّ این موجودات شوم و خطرناک می‌دانستند. همین توضیح را در مورد چارپایان و دیگر انواع حیواناتی که سلت‌ها همراه انسان‌ها می‌سوزاندند باید داد. می‌توان گمان کرد که آن‌ها را نیز یا اسیر طلسم جادوگران می‌دانستند یا خود آن‌ها را هم جادوگرانی می‌شناختند که چهره عوض کرده و به صورت حیوانات درآمده‌اند تا از این طریق بتوانند نقشه‌های شوم و شیطانی خود را در میان حیوانات همنوع خود عملی سازند. این گمان را با این ملاحظه می‌توان تقویت کرد که قربانی‌هایی که عموماً در جشن‌های آتش‌افروزی سوزانده می‌شدند گربه‌ها بودند و

گربه‌ها، به جز شاید خرگوش‌ها، دقیقاً همان حیواناتی‌اند که جادوگران اغلب به شکل آنها درمی‌آیند. مار افعی و روباه را نیز گاهی در آتش نیمه‌ی تابستان می‌سوزاندند و می‌گویند جادوگران ویلز و آلمان خود را به شکل این دو حیوان درمی‌آوردند. خلاصه آنکه وقتی به یاد می‌آوریم جادوگران به دلخواه می‌توانستند خود را به شکل بسیاری از حیوانات درآورند، بر این اساس به سهولت می‌توان تنوع موجودات زنده‌ای را که در جشن‌های آتش چه در گُل باستان و چه در اروپای نوین سوزانده می‌شدند توجیه کرد؛ می‌تواند حدس زد که همه‌ی این قربانی‌ها، نه برای آنکه حیوان بودند، بلکه چون گمان می‌رفت جادوگرانی‌اند که خود را به شکل حیوانات درآورده‌اند تا مقاصد پلید خود را انجام دهند طعمه‌ی آتش می‌شوند. یکی از مزایای توضیح آدم‌سوزی‌های سلت‌های باستان به این شیوه آن است که در نحوه‌ی رفتار و برخورد اروپا با جادوگران از قدیم‌ترین اعصار تا حوالی دو قرن پیش که تأثیر روزافزون خردورزی اعتقاد به جادوگری را باطل و بی‌اعتبار ساخت و بر رسم سوزاندن جادوگران نقطه‌ی پایان نهاد، هماهنگی و انسجامی نشان می‌دهد. در این نگرش، کلیسای مسیحی در برخوردش با هنر سیاه صرفاً همان خط مشی سنّتیِ دروییدی‌ها را پیشه کرده است و نکته‌ی جالب این که فکر کنیم از این دو کدامیک تعداد بیشتری از این مردان و زنان بیگناه را نابود کردند. اما به هر صورت، اکنون شاید بتوان فهمید که چرا دروییدها اعتقاد داشتند هرچه تعداد بیشتری از آدم‌ها را طعمه‌ی مرگ سازند، باروریِ زمین نیز بیشتر خواهد شد. برای خواننده‌ی امروزی ارتباط بین فعال بودن جلّاد و حاصلخیزی خاک در نخستین نظر شاید آشکار نباشد اما کمی تأمل و اندیشه شاید او را مجاب سازد که وقتی محکومان به مرگ که بر دیرک آتش یا بر چوبه‌ی دار جان می‌بازند جادوگرانی‌اند که شادی و رضایت‌شان پوساندنِ محصول کشتِ کشاورزان یا باران تگرگ باراندن بر کشت‌زار و آسیب زدن به محصول است، معدوم کردن این نابکاران واقعاً تضمین محصول فراوان با از میان برداشتنِ یکی از عمده‌ترین دلایل بیهودگیِ تلاش‌ها و نقش بر آب شدن امیدهای دامداران تلقی می‌شود.

فصل ۴

روح خارجی

۱

ارتباط جشنواره‌های آتش با بالدر.

خواننده شاید بـه یـاد داشـته بـاشد کـه تشـریح جشـنواره‌هـای آتش در فـصل پـیشین از اسطوره‌ی بالدر خدای نروژی ناشی شد که می‌گویند با شاخه‌ی گیاه دارواش کُشته و سپس سوزانده شده است. اکنون باید ببینیم رسم‌هایی که مرور کردیم چـقدر بـه روشـن شـدنِ اسطوره کمک می‌کنند. این بررسی را بهتر است با گـیاه دارواش، آلت قـتل بـالدر، شـروع کنیم.

حرمت گیاه دارواش در نزد درویدها.

از زمان‌های دور گیاه دارواش در اروپا حرمتی خـرافـی داشت. درویـیدها، چـنان کـه از عبارت مشهور پلینی مشهود است، آن را می‌پرستیدند. او پس از برشمردن انواع مختلف گیاه دارواش می‌نویسد: «در ملاحظه‌ی این امر، حرمتی را که گیاه دارواش در مـیان گُـل‌ها داشت نباید از نظر دور داشت. درویدها، که نامِ ساحران و دانایان آنان است، هیچ چـیز را به اندازه‌ی گیاه دارواش و درختی که این گیاه روی آن می‌روید، فقط به این شرط که بلوط باشد محترم و متبرک نمی‌دارند. اما جز این، بلوطزار را بـه عـنوان بـیشه‌ی مـقدس خـود انتخاب می‌کنند و بدون برگ بلوط مراسم مقدسی انجام نمی‌دهند. هـمین نـام درویـید را می‌توان لقبی یونانی دانست که ناظر بر پرستش درخت بلوط است که پیشه‌ی آن‌ها بود. آن‌ها معتقدند که بر این درخت هرچه بروید از آسمان آمده است و نشـانه‌ی آن است کـه خـود خداوند آن درخت را انتخاب کرده است. گیاه دارواش به ندرت دیده می‌شود اما وقتی دیده شد آن را با تشریفات خاصی از جا برمی‌دارند. قبل از هر چیز این کار را هنگامی که ماه شش روزه است انجام می‌دهند که آغاز ماه آنان و نیز آغاز سال و دوره‌ی سی ساله‌ی آن‌هاست، زیرا ماه در روز ششم قدرت و شکوه فراوانی دارد و نیمی از مسیر خود را نـپیموده است. پس از تدارکات لازم برای تقدیم پیشکشی و نذری و جشنی در پای درخت، گیاه را به عنوان شفای عام می‌ستایند و دو گاو سفید به محل می‌آورند که شاخ‌هایشان تاکنون بسته نشـده باشد. کاهنی سفیدپوش به بالای درخت می‌رود و با داسی زرین گیاه دارواش را می‌بُرد و در

پارچه‌ی سفیدی می‌گذارد. سپس قربانی می‌کنند و رو به درگاه خدا می‌آورند و می‌گویند که با بخشیدن این گیاه وی نعمتی به آنان ارزانی داشته است. آن‌ها معتقدند معجونی که از گیاه داراوش درست می‌شود حیوان نازا را بارور می‌کند و آن گیاه تریاق هر نوع زهری است. دین بسیاری از آدمیان، بدین‌گونه، دربند مبتذلات است.»*

خواص طبی و جادویی که در ایتالیای باستان به گیاه داراوش نسبت داده می‌شد.

پلینی در بخش دیگری می‌گوید که گیاه داراوشِ روییده بر درخت بلوط را در طب بسیار مجرب و کارآمد می‌دانستند و بعضی از مردمان خرافی تصور می‌کردند که اگر گیاه را در نخستین روز ماه بدون استفاده از آهن بچینند و پس از چیدنش نگذارند که با زمین تماس یابد این اثر بیشتر می‌شود. گیاهی که بدین‌گونه به دست می‌آمد درمان صرع بود؛ زنان اگر آن را با خود می‌داشتند به آبستن شدن‌شان کمک می‌کرد. هر کس زخمی داشت اگر فقط اندکی از آن را می‌جُوید و کمی نیز بر روی زخم می‌نهاد، زخم را به سرعت درمان می‌کرد. اما باز می‌گوید که گیاه داراوش را چون سرکه و تخم‌مرغ وسیله‌ی مجربی برای اطفای حریق می‌دانستند.

اگر پلینی اینجا به باورهای رایج در بین معاصران خودش در ایتالیا اشاره دارد، که ظاهراً دارد، در این صورت دروییدها و ایتالیایی‌ها تا حدودی در خصوص خواص ارزشمند گیاه داراوشِ رُسته بر درخت بلوط توافق داشته‌اند؛ آن را درمان مؤثری برای بعضی بیماری‌ها می‌دانسته‌اند و، هردو، خاصیتِ سرعت‌بخشی را به آن نسبت می‌داده‌اند. دروییدها اعتقاد داشتند که معجونِ ساخته‌شده از گیاه داراوش چارپایانِ نازا را بارور می‌کند و ایتالیایی‌ها بر آن بودند که تکه‌ای از گیاه داراوش اگر پیش زنان باشد کمک می‌کند که بچه‌دار شوند. هم‌چنین هردو قوم فکر می‌کردند که اگر گیاه برای مصارف طبی مورد نیاز بود می‌بایست آن را به طرز خاصی و در زمان خاصی می‌چیدند. نمی‌بایست با آهن چیده می‌شد و از این رو آن را با طلا می‌چیدند و نمی‌بایست با زمین تماس پیدا می‌کرد، از این رو دروییدها آن را در پارچه‌ی سپیدی می‌پیچیدند. برای تعیین موعد خاص چیدن گیاه، هردو قوم به شکل و حرکت ماه توجه می‌کردند و فقط در روز خاص ماه اختلاف داشتند و ایتالیایی‌ها نخستین روز و دروییدها روز ششم را ترجیح می‌دادند.

اما زمان مطلوب ظاهراً شب عید یا روز عید یحیای قدیس Midsummer Eve/Day بوده است. دیدیم که هم در فرانسه و هم در سوئد به آن گیاه داراوش که در روز یحیای قدیس چیده شده باشد کرامات خاصی نسبت می‌دهند. در سوئد رسم این است که «گیاه داراوش را در شبِ عید یحیای قدیس وقتی که خورشید و ماه در عین قدرت و جلوه‌ی خویشند باید چید.» نیز در ویلز اعتقاد بر این بود که بوته‌ی گیاه داراوش چیده شده در شب عید یحیای قدیس یا در هر زمانی پیش از درآمدن توت‌ها را اگر زیر بالش قرار دهند موجب رؤیاهای پیشگویانه‌ی بد و خوب می‌شود. بدین‌سان گیاه داراوش یکی از گیاهان زیادی

است که معتقدند خواص جادویی یا طبی‌اش با شدت گرفتن و اوج یافتن خورشید در درازترین روز سال شدت می‌گیرد. بنابراین به جاست اگر حدس بزنیم که به نظر دروییدها که گیاه را چنان گرامی می‌داشتند نیز خواص جادویی گیاه مقدس دارواش در انقلاب تابستانی ماه ژوئن دو برابر می‌شد و همین طور آن را در شب عید یحیای قدیس با تشریفات خاصی می‌چیدند.

در واقعه‌ی اصلیِ اسطوره‌ی بالدر، یعنی کندنِ گیاهِ دارواش و افروختن آتش، در مراسم جشن عید یحیای قدیس در اسکاندیناوی رخ می‌دهد.

به هر صورت، مسلم است که گیاه دارواش این آلت قتل بالدر، را معمولاً در اسکاندیناویا، وطن بالدر، در شب عید یحیای قدیس به خاطر خواص جادویی‌اش می‌چیدند. این گیاه عموماً روی درخت بلوط و سایر درختان در جنگل‌های انبوه مرطوب در سراسر نقاط معتدل‌ترِ سوئد می‌رویید. از این رو یکی از دو واقعه‌ی اصلیِ اسطوره‌ی بالدر در جشنواره‌ی بزرگ نیمه‌ی تابستان در اسکاندیناوی روی می‌دهد. اما دیگر حادثه‌ی اصلی اسطوره، سوزاندن پیکر بالدر بر تل آتش، نیز در آتش‌افروزی‌هایی که هنوز در دانمارک، نروژ و سوئد، در شب عید یحیای قدیس برگزار می‌شود یا تا همین اواخر برگزار می‌شد همتاهایی دارد. در واقع به نظر نمی‌رسد که تمثالی در این آتش‌افروزی‌ها سوزانده می‌شود؛ اما سوزاندن تمثال موردی است که احتمالاً پس از فراموش شدن معنای آن به آسانی کنار گذاشته شده است. و نامِ آتش‌های بالدر (Balder's Balar)، که در سوئد قبلاً آتش‌بازی‌های شب عید یحیای قدیس بدان موسوم بود، ارتباط خود را با بالدر فراتر از هر تردیدی قرار می‌دهد و این احتمال را پدید می‌آورد که در ایام پیشین نماینده‌ی زنده یا تمثال بالدر هر سال در ضمن این مراسم سوزانده می‌شده است. نیمه‌ی تابستان برای بالدر موسم مقدسی بود و تاگز، شاعر سوئدی، با قرار دادن مراسم سوزاندن بالدر در نیمه‌ی تابستان احتمالاً از این سنّت کهن تبعیت کرده است که آن خدای نیک در موسم انقلاب تابستانی به پایان نابه هنگام خود نایل شد.

از این رو اسطوره‌ی بالدر احتمالاً توضیح یک آیین مشابه بود.

بدین‌سان دیدیم‌که حوادث اصلی اسطوره‌ی بالدر همتایانی در آتش‌افروزی‌های روستاییان اروپا دارد که بدون تردید یادگار دورانی بسیار پیش‌تر از ظهور مسیحیت‌اند. تظاهر به انداختن قربانیِ انتخاب شده با قرعه به درونِ آتش بلتین و رفتار مشابهی با گرگ سبز آتی در آتش‌بازی نیمه‌ی تابستان در نرماندی* را طبیعتاً می‌توان آثار رسم قدیم‌تری تعبیر کرد که در ضمن آن انسان‌ها واقعاً در آتش سوزانده می‌شدند؛ و به نظر می‌رسد لباس سبزِ گرگ سبز همراه با برگ پوشیدنِ جوانی که در موسهایم توی آتش نیمه‌ی تابستان راه می‌رفت نشان می‌دهد که قربانیان این جشنواره‌ها به عنوان روح درخت یا خدایان نباتات قربانی می‌شدند، از این همه می‌توان منطقاً چنین برداشت کرد که در اسطوره‌ی بالدر از سویی، و جشنواره‌های آتش و رسمِ چیدن گیاه دارواش، از سوی دیگر، گویی دو نیمه‌ی گسسته و بریده‌شده‌ی یک مجموعه‌ی اولیه‌اند. به عبارت دیگر، می‌توان احتمال داد که

اسطوره‌ی مرگ بالدر نه صرفاً اسطوره بلکه توصیف پدیده‌ای طبیعی به صورت خیالی بوده است که از زندگی واقعی برداشت شده است، اما در عین حال نیز داستانی است که مردم در توصیف علت سوزاندن نماینده‌ی خدا در هر سال و چیدن گیاه دارواش با مراسم و تشریفات خاص می‌گویند. اگر چنین باشد، قصه‌ی فرجام غم‌انگیز بالدر گویی متن یک نمایش مقدس را فراهم ساخته است که سال به سال به صورت آیینی خیالی و تصوری برای برانگیختن نورافشانی خورشید، رشد درختان و باروری محصول و مصون داشتن انسان و حیوان از دسایس شوم و منحوس جن و پری و جادوگران و ساحران اجرا می‌شده است. این قصه، به طور خلاصه، به آن گروه از اسطوره‌های طبیعت تعلق دارد که باید با مراسمی آیینی کامل گردند، در این جا، مثل اغلب موارد، اسطوره همان رابطه‌ای را با جادو دارد که نظریه با عمل دارد.

اگر انسانی به عنوان نماینده‌ی روح درخت در آتش می‌سوخت، آن درخت کدام بود؟

اما اگر قربانی‌ها ــ آن بالدرهای واقعی ــ که در بهار یا در نیمه‌ی تابستان در آتش می‌سوختند، به عنوان تجسم‌های زنده‌ی روح درخت یا خدایان نباتات کشته می‌شدند، به نظر می‌رسد که خود بالدر نیز می‌بایست روح درخت یا خدایی حامی نباتات بوده باشد. بنابراین مطلوب است که در صورت امکان نوع این درخت یا درختان را که انسانِ نماینده‌ی آن در جشنواره‌های آتش سوزانده می‌شد معلوم کنیم. زیرا می‌توان مسلم دانست که قربانی به عنوان نماینده‌ی رویش نباتی به طور اعم کشته نمی‌شد. ایده‌ی رویش نباتی به طور اعمّ انتزاعی‌تر از آن است که بدوی باشد. به احتمال زیاد قربانی نخست نماینده‌ی نوع خاصی از درخت متبرک بود. در میان همه‌ی درختان اروپایی هیچ یک جز درخت بلوط چنین سابقه‌ای ندارد که بتوان آن را درخت متبرک آریایی‌ها دانست. پرستش این درخت در میان همه‌ی شاخه‌های بزرگ نژاد آریایی در اروپا دیده می‌شود. به گفته‌ی گریم درخت بلوط در میان آلمان‌ها در صدر درختان متبرک قرار داشت و مسلماً در دوران باستان آن را می‌پرستیدند و نشانه‌های آن در نواحی مختلف آلمان تقریباً تا امروز باقی مانده است، در بین ایتالیایی‌های باستان درخت بلوط فراتر از هر درخت دیگری متبرک بود. به یقین می‌توان نتیجه گرفت که این درخت را آریاییان عموماً پیش از پراکنده شدن محترم می‌داشتند و وطن اولیه‌شان احتمالاً سرزمینی پوشیده از درخت بلوط بوده است.

درخت بلوط درختِ متبرکِ اصلی در میان آریاییان.

بنابراین، انسانی که در جشن‌های آتش سوزانده می‌شد، احتمالاً تجسم درختِ بلوط بود.

حال، با توجه به خصلت اولیه و شباهت چشمگیر جشن‌های آتش‌افروزیِ رایج در میانِ شاخه‌های نژاد آریا در اروپا می‌توان چنین استنباط کرد که این جشن‌ها بخشی از محتوای عمده‌ی شعایر مذهبی را تشکیل می‌داده است که مردمان مختلف در کوچ‌های خود از وطن قدیم‌شان با خود همراه بردند. اما، اگر به خطا نرفته باشم، خصیصه‌ی اساسیِ آن جشن‌های بدویِ آتش‌افروزی، سوزاندنِ کسی بود که روح درخت را مجسم می‌کرد. پس، با توجه

به منزلتی که بلوط در دین آریایی‌ها داشت، پیش‌فرض ما این است که درختی که در جشن‌های آتش‌افروزی این چنین نمایش داده می‌شد، در اصل باید بلوط بوده باشد. بعضی وقت‌ها لازم می‌آمد که آتش نذری یا سایر آتش‌های مقدس با تراشه‌های درخت خاصی افروخته شود و وقتی نوع چوب تجویز می‌شود، چه در میان سلت‌ها و آلمان‌ها و چه اسلاوها، می‌بینیم که عموماً غیر از بلوط نبوده است. حال، اگر آتش متبرک را معمولاً با چوب درخت بلوط برمی‌افروختند، می‌توان نتیجه گرفت که هیزم آتش نیز در اصل از همان چوب تأمین می‌شد. در واقع، به نظر می‌رسد که آتش جادوانِ وستا در رُم را با چوب درخت بلوط روشن می‌داشتند. در جشن دیدالا در بویوتیا، که شباهت آن با جشن‌های بهار و نیمه‌ی تابستان در اروپای امروز را قبلاً تذکر دادیم*، ویژگی عمده‌ی فرو انداختن و سوزاندن درخت بلوط بود. نتیجه‌ی کلّی این است که در آن آیین‌های ادواری یا گهگاهی، آریایی‌های باستان هم برای افروختن و هم برای روشن داشتنِ آتش از چوب درخت بلوط استفاده می‌کردند.

اما اگر این مراسم خطیرِ آتش‌افروزی پیوسته با چوب بلوط اجرا می‌شد، لازم می‌آید که کسی که به عنوان تجسم روح درخت به کام آتش افکنده می‌شد نماینده‌ی درختی جز درخت بلوط نباشد. بلوط مقدس بنابراین به طور مضاعف سوزانده می‌شد. چوب آن هیزم آتش می‌شد و در عین حال انسان زنده‌ای را به عنوان تجسم روح درخت در کام آتش فرو می‌کشید. بنابراین، نتیجه‌ای که از رسمِ آریایی‌های اروپا به طور کلّی گرفتیم، اگر به‌طور خاص در مورد اسکاندیناوها به‌کار برده شود، به لحاظ این ارتباط که در بین آنان گیاه داروش معادل سوزاندن انسان در آتشِ نیمه‌ی تابستان است، مورد تأیید قرار می‌گیرد. دیدیم که در میان اسکاندیناوها رسم بوده است در نیمه‌ی تابستان گیاه داروش جمع کنند. اما تا آنجا که از این رسم برمی‌آید، چیزی وجود ندارد که آن را با آتش‌افروزی‌های نیمه‌ی تابستان که ضمن آن انسان‌های زنده یا تمثال آن‌ها را می‌سوزاندند، پیوند دهد. حتی اگر آتش را، چنان که محتمل می‌نماید، در اصل همیشه با چوب بلوط روشن می‌کردند، چه ضرورتی داشته است که گیاه داروش را بکَنند؟ آخرین ارتباط بین رسمِ جمع کردنِ گیاه داروش در نیمه‌ی تابستان و برافروختنِ آتش‌های جشن را در افسانه‌ی بالدر می‌یابیم که جدا کردنش از رسم‌های مورد بحث دشوار است. از افسانه برمی‌آید که احتمالاً زمانی گمان می‌کردند که بین گیاه داروش و انسانی که تجسم درخت بلوط بود و در آتش افکنده می‌شد پیوند مهمی وجود دارد. طبق افسانه، بالدر را با هیچ چیزی در زمین و آسمان جز گیاه داروش نمی‌شد کُشت، و تا زمانی که گیاه داروش بر روی درخت بلوط قرار داشت، بالدر نه‌تنها بیمرگ بلکه آسیب‌ناپذیر بود. حال، اگر تصور کنیم که بالدر درخت بلوط بود، اصلِ و منشأ افسانه مشخص می‌شود. تصور

اگر انسان‌هایی که در جشن سوزانده می‌شدند تجسم درختِ بلوط بودند، علتِ کندنِ گیاه داروش احتمالاً این اعتقاد بوده است که جان درخت بلوط در گیاه دارواش است و مادام که گیاه داروش در میانِ شاخه‌های آن آسیبی ندیده است، نه آتش نه آب بر درخت آسیبی نخواهد زد.

می‌کردند که جانِ درخت بلوط به گیاه دارواش بسته است و تا زمانی آسیبی بـه آن وارد نیامده است، هیچ چیز نمی‌تواند درخت بلوط را نابود کند یا حتی گزندی برساند. این که جان بلوط بسته به گیاه دارواش است، از اینجا به فکر انسان ابتدایی طبعاً خطور می‌کرد که شاهد برگ‌ریزانِ درخت بلوط بود در حالی که می‌دید گیاه دارواش کـه روی آن درخت می‌روید همیشه سر سبز و شاداب است. در زمستان منظره‌ی شادابی و سر سبزی‌اش در میان شاخه‌های لخت می‌بایست برای پرستندگان بلوط مایه‌ی اعجاب و تکریم بوده باشد زیرا آن را نشانه‌ی این می‌یافتند که هر چند حیاتِ خدایی در تنِ شاخه‌ها فرو فسرده است اما در گیاه دارواش همچنان جاری و برقرار است، درست همچون قلبِ آدم خفته‌ای که با وجود فسردنِ بدن، همچنان می‌تپد. بدین ترتیب، وقتی خدا باید می‌مُرد ــ وقتی درخت مقدس باید سوزانده می‌شد ــ ضروری بود که این امر با بریدن گیاه دارواش آغاز شود. زیرا (مردم باید فکر می‌کردند که) تا وقتی به گیاه دارواش آسیبی نـرسیده است، درخت بلوط گزندی نخواهد یافت؛ ضربه‌های تیغ و تبرهاشان همه بی‌آن که آسیبی وارد آورد بر سطح تنه‌ی درخت می‌لغزید و کارگر نمی‌افتاد. اما به محض این که آن قلب مقدس ــ گیاه دارواش ــ را از درخت می‌کندند، درخت فرو می‌افتاد و سر بر خاک می‌سود. و وقتی در اعصار آتی روح بلوط را در انسان زنده‌ای مجسم می‌کردند، بـه طـور مـنطقی لازم بـود تصور کنند که او نیز، چون درختی که نماینده‌اش بود، مادام که گیاه دارواش آسیبی ندیده است، نه می‌میرد و نه گزند می‌یابد. کندن گیاه دارواش بنابراین در آن واحد نشانه و علّت مرگ وی بود.

تصورِ موجودی که جانش بیرون از خودش است.

اما چون فکرِ موجودی که جانش، به این ترتیب، از لحاظی، بیرون از خود اوست، شاید برای بسیاری از خوانندگان عجیب باشد، و در واقع هنوز در حالت کامل‌اش در خرافه‌های انسان بدوی دیده نشده است، جا دارد که آن را با چند نمونه‌ی برگرفته از قصه‌ها و نـیز از رسم‌ها و آیین‌ها توضیح دهیم. حاصل کار این خواهد بود که، با به‌کـار گـرفتن ایـن فکـر به عنوان توضیح و توصیفِ ارتباطِ بالدر با گیاه دارواش، اصلی را به دست می‌آورم کـه در ذهنِ انسان ابتدایی سخت حک شده است.

۲

اعتقاد به این که روح انسان را می‌توان در جای امنی بیرون از بدن قرار داد و مادام که آسیبی بدان

در بخشی پیشین این کتاب دیدیم که، به اعتقاد مردمان ابتدایی، روح می‌توانست بـه طـور موقت از بدن جدا شود بی‌آن که سبب مرگ گردد*. این گونه غیبت‌های موقتِ روح را غالباً بسیار خطرناک می‌دانند زیرا روح سرگردان در معرض انواع مخاطرات از سوی دشمنان و جز آن قرار می‌گیرد. اما قدرتِ استخلاص روح از بدن جنبه‌ی دیگری هم دارد. اگر فـقط

نرسیده است، صاحب آن گزند نمی‌یابد و نمی‌میرد.

بتوان امنیت روح را در ضمن غیبت‌اش تضمین کرد، دلیلی ندارد که روح تا مدت نامحدودی به غیبت‌اش ادامه ندهد؛ در واقع انسان ممکن است صرفاً با محاسبه‌ی امنیت شخص خود بخواهد که روحش هرگز به بدنش بازنگردد. انسان وحشی که نمی‌تواند حیات را به طور انتزاعی چون «امکان پیوسته‌ی احساس کردن» تصور کند، آن را شیء واقعی و محدودی می‌داند که می‌توان دید و لمسش کرد، توی ظرفی گذاشت، یا جریحه‌دارش کرد و در دستش گرفت، یا تکه تکه‌اش کرد. به این ترتیب چندان لزومی ندارد که حیات در درون تنِ آدم باشد، ممکن است از بدنش بیرون باشد و هنوز از طریق نوعی همسازی یا کنش از دور او را زنده نگه دارد. تا زمانی که این شیئی که او جان یا روح می‌نامد آسیبی ندیده است، صاحب آن سالم خواهد ماند؛ اگر آسیبی ببیند، صاحبش لطمه می‌خورَد؛ اگر نابود شود، صاحبش می‌میرد. یا طور دیگری بگوییم، وقتی کسی بیمار است یا می‌میرد، می‌توان در توضیح آن گفت که آن شیء مادی که جان یا روح اوست، اعم از این که در بدن باشد یا بیرون از آن، یا لطمه دیده و یا نابود شده است. اما ممکن است طوری شود که، اگر جان یا روح در داخل بدن است، بیشتر امکان آسیب دیدن وجود داشته باشد تا آن که در جای امن و مطمئنی قرار داده شده باشد. بنابراین، انسان بدوی در چنین شرایطی روحش را از بدن خارج می‌کند و برای سالم ماندن در جای مناسبی قرار می‌دهد و قصدش این است که پس از رفع خطر آن را دوباره به بدن خود بازگردانَد. یا اگر جای بسیار امنی سراغ کند ممکن است راضی شود که روحش را برای همیشه در آنجا قرار دهد. مزیت این کار آن است که تا وقتی روح در جایی که هست آسیبی نبیند، خود شخص بیمرگ خواهد بود و هیچ چیز نمی‌تواند جسم او را نابود کند زیرا جانش در جای دیگری است.

این اعتقاد را می‌توان در قصه‌های عامیانه‌ی بسیاری از اقوام مشاهده کرد.

شواهد این اعتقاد ابتدایی را می‌توان در یک سلسله از گفته‌ها و قصه‌های عامیانه یافت که از آن میان قصه‌ی شمالیِ «غولی که قلب نداشت» شاید مشهورترین نمونه باشد. قصه‌هایی از این نوع در سراسر جهان رواج دارد و از تعدد و تنوع حوادث و تفاصیل مربوط به ایده‌ی اصلی می‌توان استنباط کرد که فکر روح خارجی از ایده‌هایی بوده است که اذهان مردمان را در مرحله‌ای قدیم در تاریخ به خود مشغول می‌داشته است.

رواج قصه‌های مربوط به روح خارجی در بین مردمان آریایی.

در وهله‌ی نخست، قصه‌ی روح خارجی را همه‌ی اقوام آریایی از هندوستان گرفته تا جزایر هیبرید به اشکال مختلف گفته‌اند. شکل رایجی از آن چنین است: غول جادوگر یا پریزادی آسیب‌ناپذیر و فناناپذیر است زیرا روحش را در جایی دوردست و ناشناخته پنهان کرده است. اما شاهزاده‌خانم زیبایی که در قصر او طلسم شده و زندانی است این راز را از او می‌شنود و به قهرمان قصه می‌گوید و او به جستجوی روح یا جان یا شیشه‌ی عمر غول برمی‌آید و پس از یافتن‌اش نابود می‌کند و همزمان با آن دیو را می‌کشد. بدین‌گونه در یک قصه‌ی هندی می‌بینیم که چطور جادوگری موسوم به پونچکین ملکه‌ای را دوازده سال اسیر

روح خارجی در قصه‌های هندو. پونچکین و طوطی.

می‌کند تا با او عروسی کند ولی ملکه امتناع می‌کند. سرانجام پسر ملکه بـرای نـجات دادن او می‌آید و دو تایی برای پونچکین نقشه می‌کشند. ملکه دلِ جادوگر را به دست می‌آورد و وانمود می‌کند که سرانجام راضی به ازدواج با او شده است. می‌گوید «حالا بگو بینم آیا تو کاملاً فناپذیری؟ هرگز مرگ بر تو چیره نمی‌شود؟ آیا چنان جادوگر بزرگی هستی که درد و رنج آدمیان را احساس نمی‌کنی؟» جادوگر گفت: «درست است که مثل دیگران نیستم. در آن دورها، صدها هزار فرسنگ دور از اینجا شهری هست پوشیده از جنگل‌های انبوه، در وسط محوطه‌ای شش کوزه‌ی پر از آب هست که روی هم سوارنـد. زیـر کـوزه‌ی شـشـم قـفس کوچکی هست که در آن طوطی سبز کوچکی قرار دارد. زندگی مـن بسـته بـه زنـدگی آن طوطی است. اگر آن طوطی را بکُشند، من هم می‌میرم.» و افزود: «البته، چـنین کـاری هـم غیر ممکن است زیرا کسی را یارای آن نیست که به آن دیار برسد و هم که خودم هزاران جن مأمور کرده‌ام پشت درخت‌ها نگهبانی بدهند و هرکس راکه به آنجا نزدیک شود بکُشند.» اما پسرِ جوانِ ملکه بر همه‌ی این دشواری‌ها غلبه کرد و طوطی را به دست آورد. آن را بـه درِ قصر جادوگر آورد و شروع کرد با آن بازی کردن. پونچکینِ جادوگر او را دید، بیرون آمد. سعی کرد پسر را وادارد که طوطی را به او بدهد. فریاد زد: «طوطیِ مرا بده!» پسرک طوطی را محکم گـرفت و یکـی از بـال‌هایش را کَـند و بـلافاصله دست راستِ جـادوگر قـطع شـد. پونچکین دست چپ را دراز کرد و فریاد زد: «طوطی‌ام را بده!» شاهزاده بال دیگرِ طوطی را کَند و بازوی چپِ جادوگر فرو افتاد. به زانو درآمد و فریاد زد: «طوطی‌ام را بده!» شـاهزاده پای راست طوطی را کَند و پای راستِ جادوگر قطع شد. شاهزاده پای چپ طوطی را کَند. پای چپ جادوگر قطع شد. از جادوگر چیزی نماند به جز تـنه‌اش و سـرش. امـا بـاز هـم چشم‌غره رفت و فریاد زد: «طوطی‌ام را بده!» پسرک فریاد زد: «پس طـوطی‌ات را بگـیر» و کلّه‌ی طوطی را پیچاند و به سوی جادوگر انداخت و با این کار سرِ پونچکین پیچ خورد و پشت و رو شد و جادوگر با خرخر وحشتناکی مُرد*!

روح خارجی در قصه‌ی سیامی یا کامبوجی.

در یک قصه‌ی سیامی یا کامبوجی که احتمالاً از هـند گـرفته شـده است، مـی‌بینیم کـه توساکان یا راوانا، شاهِ سیلان، به واسطه‌ی جادو قادر بود وقتی به جنگ می‌رفت روحش را از بدن خارج کند و در خانه توی جعبه‌ای بگذارد و به این سبب در جنگ آسیبی نمی‌دید. وقتی خواست با راما بجنگد روحش را به مرتاضی موسوم به آتشین‌چشم سپرد تا بـرایش نگه دارد. راما در هنگام نبرد متعجب بـود کـه تـیرهای افـرادش بـر شـاه کـارگر نـیست و مجروحش نمی‌کند. یکی از یارانِ راماکه راز آسیب‌ناپذیری شاه را می‌دانست، با جادو خود را به شکل شاه درآورد و پیش مرتاض رفت و روحش را خواست. روح راکه گرفت به هوا برخاست و پروازکنان پیش راما آمد و جعبه را چنان تکان داد و فشرد که نَفَس شاهِ سـیلان برید و مُرد. در یک قصه‌ی بنگالی شاهزاده‌ای به کشور دوردستی می‌رود و بـا دست خـود

قصه‌های هندی دربارهٔ درخت و گیاهی که نشانه‌های حیات‌اند.

درختی در حیات قصرِ پدرش می‌کارد و به پدر و مادرش می‌گوید:«این درختْ زندگیِ من است. هر وقت دیدید که سر سبز و شاداب است بدانید که من سالم‌ام، اگر دیدید که کمی پژمرده است بدانید که حالم خوش نیست و چون دیدید که یکسره خشکید در این صورت بدانید که مرده‌ام و از دنیا رفته‌ام.» در قصه‌ی هندیِ دیگری، شاهزاده‌ای به سفر می‌رفت و از خود گیاهی به یادگار گذاشت و سفارش کرد که از آن به دقت مراقبت کنند زیرا اگر گیاه شاداب بماند او زنده و سالم خواهد ماند اما اگر پژمرده شود در این صورت بدبختی و بدبیاری به او رو می‌آوَرَد. و به این ترتیب عازم سفر شد. زمانی فرا رسید که سر شاهزاده را بریدند و به کناری انداختند، در وطن نیز دیدند که گیاه فرو افتاد و دو تا شد و جوانه‌ی آن بر زمین افتاد. در افسانه‌ی تبار گیلگیت پادشاهی افسانه‌ای می‌بینیم که روحش در یخ است و او را فقط با آتش می‌توان از بین برد.

روح خارجی در قصه‌های یونانی. ملیاگر و هیزمِ گداخته.

در قصه‌های یونانی، اعم از قدیم و جدید، ایده‌ی روح خارجی کم نیست. وقتی ملیاگر* هفت سال داشت، فرشته‌ی سرنوشت بر مادرش ظاهر شد و به او گفت وقتی آتش هیزمی که توی اجاق است بسوزد و خاموش شود ملیاگر خواهد مرد. بنابراین مادرش هیزم را از توی اجاق برداشت و در جعبه‌ای نهاد. اما سال‌ها بعد بر پسرش به خاطر کشتن برادرانش خشم گرفت و چوب نیمسوز را در آتش نهاد و ملیاگر از پا افتاد، تو گویی شعله‌ها آتش به هستی‌اش می‌زدند. هم‌چنین، نیسوس شاهِ مگارا بر فرق سرش مویی سرخ یا طلایی داشت و مقدّر شده بود که اگر آن را بکَنَند شاه خواهد مُرد. وقتی کرتی‌ها مگارا را محاصره کردند، اسکیلا دختر شاه عاشق مینوس شاهِ کرتی‌ها شد و آن موی حیاتی را از سر پدرش کَند و پدر مرد. همین طور، پوزئیدون با کاشتنِ مویی طلایی بر فرق سرِ پتره‌لائوس او را بیمرگ ساخت. اما وقتی تافوس شهر پتره‌لائوس به محاصره‌ی آمفیتریون درآمد، دخترِ پتره‌لائوس عاشق آمفیتریون شد و با کندن موی طلایی از سر پدر که جانش بدان بسته بود، او را کشت. در یک قصه‌ی جدید یونانی، قدرتِ مردی در سه نخ موی طلایی در سرِ اوست. وقتی مادرش آن را می‌کَند، او ضعیف و ترسو می‌شود و به دست دشمنانش کشته می‌شود.

نیسوس و موی سرخ یا طلایی‌اش.

پتره لائوس و موی طلایی‌اش.

شباهت‌ها در قصه‌ی جدید یونانی.

روح خارجی در قصه‌های ایتالیایی. بچه‌ی سیلویا.

افسانه‌های قدیم ایتالیایی شباهت نزدیکی با داستان یونانیِ ملیاگر دارد. سیلویا، همسر جوانِ سپتیمیوس مارسلوس، از مارس خدای جنگ بچه‌ای داشت. خدا نیزه‌ای به او داد و گفت که سرنوشت بچه بسته به آن نیزه است. بچه که بزرگ شد با دایی‌هایش نزاع کرد و آن‌ها را کشت، مادرش به انتقام آنان نیزه‌ای را که جان پسرش بدان بسته بود سوزانْد*. در یکی از قصه‌های **پنتامرون** ملکه‌ای برادر دوقلویی داشت که اژدها بود. ستاره‌شناسان به هنگام تولد آن‌ها گفتند که عمر او به اندازه‌ی عمر اژدها خواهد بود نه بیشتر، و مرگ یکی از آن‌ها مرگ دیگری را در پی خواهد داشت. اگر اژدها می‌مُرد، تنها راهِ زنده کردن دوباره‌ی ملکه آن خواهد بود که شقیقه‌ها، سینه‌ها، مچ‌ها و دماغش را به خون اژدها آغشته کنند.

برادری که اژدها بود.

قصه‌ی ایتالیایی جادوگری که جانش به تخمی بسته بود.

در یک قصه‌ی ایتالیایی آمده است که چطور ابر عظیمی که در واقع دیو بود، هر سال دختری را از شهری به تاوان می‌گرفت و ساکنان شهر مجبور بودند که دخترهاشان را بدهند زیرا در غیر این صورت ابر بر آنان سنگ می‌بارید و همه را می‌کشت. یک سال قرعه به نام دختر پادشاه افتاد که به دست ابر سپرده شود. اهالی شهر گریان و نالان همراه با پدر و مادر دختر با نوای طبل عزا دخترک را تا بالای کوه مشایعت کردند و او را در آنجا تنها بر تختی نشاندند و برگشتند. سپس ابر جادویی پایین آمد و بر سر کوه رسید، شاهزاده خانم را بر دامن خود نشاند و شروع به مکیدن خون او از سر انگشت کوچکش کرد زیرا فقط با خون دختران بود که نیروی جادویی‌اش کارگر می‌شد. وقتی شاهزاده خانم بیچاره با مکیده شدن خونش ضعف کرد و از حال رفت و چون تکه چوبی فرو افتاد، ابر او را بالا برد و در قصر خودش در آسمان جای داد. اما جوانِ شجاعی از پشت بوته‌ای همه‌ی ماجرا را دیده بود و به محض این که ابر دخترک را بالا برد، خود را به شکل عقابی درآورد و پشت سرشان پرواز کرد. در بیرون قصر بر سر درختی رفت و از پنجره که به داخل نگاه کرد اتاقی پر از دختران جوان دید که همه در بستر افتاده بودند. این‌ها قربانیان سال‌های پیش بودند که ابرجادو خون‌شان را مکیده و نیمه‌جان‌شان کرده بود، با این حال همه او را مادر صدا می‌کردند. وقتی ابرجادو رفت و دختران را تنها گذاشت، جوان شجاع با طناب برایشان غذا فرستاد و از آن‌ها خواست که از ابرجادو بپرسند که چه طور می‌توان او را کشت و اگر او بمیرد چه بر سر آنان می‌آید. این سؤال حساسی بود اما جادوگر به آن پاسخ داد و گفت: «من هرگز نمی‌میرم.» اما چون دختران اصرار کردند آن‌ها را به ایوانی برد و گفت: «آن کوه را در آن دورها می‌بینید؟ آنجا ماده‌ببرِ هفت سری هست. اگر می‌خواهید بمیرم، شیری باید با آن ماده‌ببر بجنگد و همه‌ی هفت سرش را قطع کند. در بدن او تخمی هست و اگر کسی با آن به وسط پیشانی‌ام بزند من می‌میرم، اما اگر آن تخم به دستم بیفتد، ماده‌ببر دوباره زنده می‌شود و باز هفت سر درمی‌آوَرد و من زنده می‌مانم.» وقتی دختران این را شنیدند وانمود کردند که خوشحال شده‌اند و گفتند: «خوب شد! مادر ما هیچ وقت نمی‌میرد.» اما معلوم است که همه ناراحت و دلسرد شده بودند. با این حال وقتی ابرجادو رفت ماجرا را به مرد جوان گفتند و او جواب داد که هیچ نترسند و خود بر سر آن کوه رفت، خود را به صورت شیری درآورد و با ماده‌ببر درافتاد. در این بین، ابرجادو به قصر برگشت و گفت: «آه، حالم خوش نیست!» نبرد شش روز ادامه داشت. مرد جوان هر روز یکی از سرهای ماده‌ببر را قطع می‌کرد و هر روز نیروی ابرجادو بیشتر تحلیل می‌رفت. سرانجام مرد جوان پس از دو روز استراحت و تجدید قوا سر هفتم را نیز قطع کرد و تخم را به دست آورد. البته قبل از آن، تخم لغزید و به دریا افتاد و یک سگ‌ماهی که با جوان دوست بود آن را یافت و بیرون آورد. وقتی جوان با تخم به قصر جادوگر بازگشت، ابرجادو به او التماس کرد و آن را خواست اما جوان وادارش کرد که اول

تندرستیِ دخترها را به آنان بازگرداند و با کالسکه‌های مجلل به خانه‌شان بفرستد. وقتی ابر این کارها را کرد، جوان با تخم به وسط پیشانی‌اش زد و او افتاد و مرد.

روح خارجی در قصه‌های اسلاو.

داستان‌هایی از این قبیل در میان اقوام اسلاو رایج است. در بعضی از این قصه‌ها، همچنان که در داستانِ توراتیِ سامسون و دلیله، زن توطئه گری از ساحر می‌پرسد که قدرت یا جانش در کجا نهفته است و جادوگر به خاطر کنجکاوی او بدگمان می‌شود و در اول او را با پاسخ نادرست از سر وامی‌کند اما سرانجام اغفال می‌شود و حقیقت را به او می‌گوید و بر اثر دسیسه‌ی آن زن گرفتار تقدیر شوم می‌گردد. بدین‌سان در قصه‌ای روسی می‌بینیم که ساحری موسوم به کاشتشای یا کاشچایِ بیمرگ شاهزاده‌خانمی را می‌رباید و در قصر زرین‌اش زندانی می‌کند. اما یک روز به تنهایی در باغِ قصر گردش می‌کرد که شاهزاده‌ای خود را به او می‌رساند و او برای آن که بتواند به کمک شاهزاده فرار کند، پیش جادوگر می‌رود و دلش را با وعده و وعید و سخنان فریبنده به دست می‌آورد و می‌گوید: «دوست عزیزم، خواهش می‌کنم به من بگو که آیا تو حیاتِ جاودان داری؟» جادوگر جواب می‌دهد: «البته که نه.» می‌پرسد: «خوب، پس چگونه می‌میری؟ شیشه‌ی عمرت کجاست؟ توی قصر است؟» او می‌گوید: «البته. توی جارو زیر آستانه‌ی در است.» آنگاه شاهزاده‌خانم جارو را برمی‌دارد و در آتش می‌اندازد اما با این که جارو می‌سوزد کاشچای بیمرگ همچنان زنده می‌ماند و مویی هم از سرش کم نمی‌شود. زن که در نخستین تلاش خود شکست خورده بود زیرکانه به ساحر می‌گوید که «تو حقیقتاً مرا دوست نمی‌داری، زیرا نگفتی که شیشه‌ی عمرت کجاست. اما من از دستت ناراحت نیستم و با تمام وجود دوستت دارم.» این سخنان دل‌انگیز باعث می‌شود که ساحر فریب بخورد و وادار شود که حقیقت را فاش کند و بگوید که جانش کجاست. پس می‌خندد و می‌گوید: «چرا می‌خواهی این را بدانی؟ خوب، باشد، چون دوستت دارم به تو می‌گویم کجاست. توی باغی سه درخت بلوط سر سبز هست و زیر ریشه‌های بزرگترین بلوط کرمی وجود دارد. اگر آن را پیدا کنند و بکشند، من فوراً می‌میرم.» وقتی شاهزاده‌خانم این حرف‌ها را می‌شنود، پیش معشوق خود می‌رود و همه را به او می‌گوید و او پس از جستجوی زیاد آن سه درخت را پیدا می‌کند و زمین را می‌کند و کرم را می‌یابد و له می‌کند. با عجله به قصر جادوگر برمی‌گردد اما از معشوقه‌اش می‌شنود که جادوگر هنوز زنده است، بنابراین زن دوباره به پرس و جو می‌افتد تا بلکه کوشچای را بفریبد، و این بار دسیسه‌هایش کارگر می‌افتد. کوشچای سفره‌ی دلش را پیش او باز می‌کند و حقیقت را می‌گوید: «جان من در اقیانوس وسیعی خیلی دور از اینجاست و یافتن‌اش خیلی مشکل است. توی آن دریا جزیره‌ای هست و در آن جزیره درخت بلوط سر سبزی روییده، زیر آن درخت جعبه‌ای آهنی وجود دارد و توی آن جعبه‌ی کوچک‌تری هست و توی آن هم خرگوشی است و در شکم آن اردکی است و در شکم آن تخمی است. اگر آن تخم را بیابند و

قصه‌ی روسیِ کاشچایِ بیمرگ که تخمی جان او بود.

بشکنند، من بیدرنگ می‌میرم.» طبیعی است که شاهزاده‌ی جوان تخم سرنوشت‌ساز را یافت و پیش کوشچای بیمرگ آمد. جادوگر می‌خواست او را بکشد اما شاهزاده تخم را در دست فشرد. جادوگر از درد فریاد کشید و به شاهزاده‌خانم دروغین که در کنار وی ایستاده و مکارانه لبخند می‌زد رو کرد و گفت: «یادت هست که به خاطر عشق تو رازم را با تو در میان نهادم؟ آیا جواب مرا این گونه می‌دهی؟» این را گفت و دست به شمشیرش برد که روی دیوار آویزان بود. اما پیش از آن که دستش به آن برسد، جوان تخم را له کرد و کوشچای بیمرگ بیدرنگ از پا افتاد و مُرد.

روایت‌های دیگری از قصه‌ی کوشچای بیمرگ.

در روایت دیگری از همین قصه، وقتی جادوگر مکار زنِ دسیسه‌گر را می‌فریبد و به او می‌گوید که جانش توی جاروست، زن جارو را زراندود می‌کند و جادوگر در سرِ شام می‌بیند که جارو در زیر آستانه‌ی در می‌درخشد و به تندی از زن می‌پرسد که «این چیست؟» زن می‌گوید: «ها، می‌بینی چقدر برایم عزیزی و چه حرمتی برایت قائلم؟» جواب می‌دهد: «خیلی ساده‌ای! شوخی می‌کردم. جان من آن بیرون بسته به آن نرده‌ی بلوط است.» فردا، وقتی جادوگر بیرون می‌رود، شاهزاده می‌رود و همه‌ی نرده را زراندود می‌کند و شب جادوگر در سرِ شام از پنجره نگاهی به بیرون می‌کند و می‌بیند که نرده مثل طلا می‌درخشد. می‌گوید: «این دیگر چیست. ممکن است بگویی؟» شاهزاده‌خانم جواب می‌دهد: «می‌بینی چه احترامی برایت قائلم! چون تو برایم عزیزی، جانت نیز برایم عزیز است، به همین جهت نرده‌ای را که جانات در آن قرار دارد طلا گرفته‌ام.» جادوگر خوشش می‌آید و راز خود را از اول تا آخر برای زن می‌گوید و به تخم هم اشاره می‌کند. وقتی شاهزاده‌ی جوان به کمک حیواناتی که با او دوست‌اند، تخم را به دست می‌آوَرد، پیش جادوگر می‌رود. جادوگر افسرده و پریشان در کنار پنجره نشسته بود و وقتی جوان سر می‌رسد و تخم را به او نشان می‌دهد، چشمانش برقی می‌زند و یکباره رام و سر به زیر می‌شود. اما جوان که شروع به بازی کردن با تخم می‌کند و آن را از این دست به دست می‌دهد، جادوگر تلوتلوخوران از این گوشه‌ی اتاق به گوشه دیگر می‌خورَد و بالاخره با شکستنِ تخم نیز می‌میرد. «در یکی از توصیف‌های مرگِ کوشچای، گفته می‌شود که بر اثر ضربه‌ی تخم سحرآمیز ــ آن آخرین حلقه در زنجیره‌ی جادویی که زندگیش یکسره بدان بسته است ــ کشته می‌شود. در روایت دیگری از همین قصه، که این بار درباره‌ی ماری است، ضربه‌ی مرگبار با سنگریزه‌ای وارد می‌آید که آن را در زرده‌ی تخم اردک در شکم اردکی که در شکم خرگوشی که در سنگی که در جزیره‌ای است یافته‌اند.» در قصه‌ی روسیِ دیگری، جان زن جادوگری در گُلی آبی در جنگل آبی است. شاهزاده ایوان گیاه را از ریشه درمی‌آورَد و جادوگر بلافاصله بیمار می‌شود. آن را به خانه‌ی جادوگر می‌بَرَد و می‌بیند که در دم مرگ است. سپس آن را به سردابه می‌اندازد و فریاد می‌زند: «جان او را بگیر!» و بلافاصله ساختمانِ خانه می‌لرزد «و به صورت

جانِ نهفته در بوته‌ی گلِ آبی.

جزیره‌ای درمی‌آید پُر از مردمی که در دوزخ نشسته بودند، و از شاهزاده ایوان سپاسگزاری می‌کنند.» در قصه‌ی روسیِ دیگری، جادوگری قلب شاهزاده‌ی شوربختی را تسخیر کرده است و در دیگی سحرآمیز می‌جوشانَد.

روح خارجی در قصه‌های بوهمی و صربی.

در قصه‌ای بوهمی، قدرت جادوگر در تخم‌مرغی است که در شکم اردکی است که در شکم گوزنی است که در زیر درختی است. غیب‌گویی تخم را می‌یابد و محتویاتش را سر می‌کشد. سپس جادوگر چون کودکی ضعیف می‌شود «زیرا تمام توش و توانش به غیب‌گو منتقل شده بود.» یک قصه‌ی صربی می‌گوید که جادوگری موسوم به پولادِ اصل شاهزاده‌خانمی را ربود و در غار خودش زندانی کرد. اما شوهر او با دسیسه‌ای به نزد همسرش آمد و گفت که باید پولادِ اصل را بفریبد و به نحوی از او بپرسد که قدرتش از کجا ناشی می‌شود و جانش کجا قرار دارد. به این ترتیب وقتی پولاد اصل به خانه آمد همسر شاهزاده از او پرسید: «حالا به من بگو این قدرت عظیم تو از کجاست؟» پاسخ داد: «همسرم، قدرت من در شمشیر من است.» زن وردی خواند و رو به شمشیرِ جادوگر کرد. جادوگر گفت: «ای زنِ ابله! قدرت من در شمشیرم نیست بلکه در تیر و کمانم است.» زن ورد خواند و رو به تیر و کمان کرد. اما پولادِ اصل گفت: «می‌بینم، ای زن، که یک نفر به تو درس می‌دهد و می‌آموزد که ببینی منشأ قدرت من کجاست. تقریباً یقین دارم که شوهر تو زنده است و اوست که این‌ها را به تو یاد می‌دهد.» اما زن به او اطمینان داد که هیچ کس چیزی به او نگفته است. و وقتی دریافت که جادوگر دوباره فریبش داده است چند روز صبر کرد و باز دوباره از راز قدرت او پرسید. جادوگر پاسخ داد: «چون خیلی به فکر قدرت من هستی، به تو می‌گویم که چگونه است. در آن دورها کوهستان بسیار مرتفعی هست، در آنجا روباهی هست، در شکم روباه قلبی هست، در قلب پرنده‌ای هست و آن پرنده قدرت من است، اما گرفتن آن روباه کار بسیار دشواری است زیرا می‌تواند خود را به صورت حیوانات متعددی درآورَد.» زن، فردای آن روز، که پولادِ اصل از غار بیرون رفته بود، وقتی شوهرش آمد، اصلِ موضوع را به او گفت و راز حقیقیِ قدرت جادوگر را افشا کرد. شوهرش رو به کوهستان نهاد و در آنجا با آن که روباه خود را به شکل‌های مختلفی درمی‌آورد، به کمک عقاب‌ها و بازها و اژدهایی که با او دوست بودند توانست حیوان را بکُشد. سپس قلبش را بیرون آورد و از توی قلب پرنده را بیرون کشید و آن را در آتش انداخت. در همان لحظه پولاد اصل به زمین افتاد و مُرد.

پولادِ اصل که نیرویش در پرنده‌ای جای داشت.

روح خارجی در قصه‌های عربی. جنّ و گنجشک.

در داستان‌های *هزار و یکشب* می‌خوانیم که سیف‌الملوک پس از چهار ماه سرگردانی در کوهستان‌ها و صحراها به قصر باشکوهی رسید و دختر زیبای پادشاه هند را یافت که در تالاری مفروش با قالی‌های ابریشمین تنها بر تخت زرینی نشسته بود. دختر به او می‌گوید که اسیر یک جن است. یک روز با کنیزکان و ندیمه‌های خود در حوضی در باغ بزرگ قصر

پدر تاجدارش مشغول تفریح بودند که آن جن بر او دست یافت و او را ربود. سیف‌الملوک پیشنهاد کرد که جن را با شمشیر بکُشد و او را نجات دهد. دخترک پاسخ داد: «نمی‌توانی او را بکشی مگر آن که اول روحش را بکُشی.» سیف‌الملوک گفت: «روحش کجاست؟» گفت: «بارها این را از او پرسیدم اما هیچ وقت جوابم را نمی‌داد. یک روز اتفاقاً آنقدر اصرار کردم که عصبانی شد و گفت: 'چرا این قدر مشتاقی که جای آن را بدانی؟ علت کنجکاویت در این خصوص چیست؟'، ناچار جواب دادم: 'ای حاتم، در این دنیا دیگر جز تو و خدا کسی را ندارم. و تا وقتی که زنده‌ام باید همواره مراقب و مواظب روح تو باشم و آن را از نظر دور ندارم. اگر از روحت مواظبت نکنم و لحظه‌ای از آن غافل نشوم، چه طور می‌توانم پس از تو زنده بمانم؟ اگر جای روحت را بدانم می‌توانم مثل تخم چشمم از آن مراقبت کنم.' و این گونه شد که برگشت و گفت: 'وقتی من به دنیا آمدم، طالع‌بینان گفتند که پسر یکی از پادشاهان روحم را نابود خواهد کرد. بنابراین روحم را توی پرهای گنجشکی پنهان کردم و گنجشک را در جعبه‌ی کوچکی گذاشتم و بعد آن را هم در جعبه‌ی دیگری نهادم و بعدش هم آن را در هفت جعبه‌ی دیگر گذاشتم و همه را در هفت صندوق مخفی کردم و صندوق‌ها را در صندوق مرمرینِ بزرگی جای دادم و آن را در کنار این اقیانوس بزرگ خاک کردم، زیرا اینجا دور از دسترس آدمیان است و دست بنی‌بشری به آن نمی‌رسد.'» اما سیف‌الملوک سرانجام به آن گنجشک دست یافت و خفه‌اش کرد، و جن بر زمین افتاد و جز مشتی خاکستر سیاه از او نمانْد.

روح خارجی در قصه‌ی مغولی و شعر تاتاری.

در یک قصه‌ی مغولی، قهرمانی به نامِ جورو این‌طور بر دشمن‌اش لاما تشوریدونگ غالب می‌شود: لاما که جادوگر است روح خود را به شکل زنبوری پیش جورو می‌فرستد تا به چشمان جورو نیش بزند. اما جورو زنبور را در دست می‌گیرد و چون دستش را باز می‌کند و می‌بندد، لاما هوش و حواسش را از دست می‌دهد و بازمی‌یابد. در یک ترانه‌ی تاتاری دو جوان تنِ جادوگر پیری را می‌شکافند و دل و روده‌اش را بیرون می‌ریزند ولی فایده‌ای ندارد و جادوگر همچنان زنده است. وقتی می‌پرسند که پس روح‌اش کجاست، زن جادوگر جواب می‌دهد روحش به شکل مارِ خالدارِ هفت سری در تهِ کفش اوست. بنابراین، یکی از جوان‌ها با شمشیرش ته کفش او را پاره می‌کند، مار خالدار را درمی‌آوَرَد، هفت سرش را قطع می‌کند و جادوگر می‌میرد. در یک شعر دیگر تاتاری می‌خوانیم که قهرمانی موسوم به کارتاگا با زنی که به شکل قو است مبارزه می‌کند و با هم کشتی می‌گیرند. ماه‌ها می‌گذرد اما کُشتی آن‌ها تمام نمی‌شود. سال‌ها می‌آید و می‌گذرد و کشتی‌شان هنوز ادامه دارد. اما اسب ابلق و اسب سیاه می‌دانند که روح زن ـ قو جای دیگری است. در زیر خاک‌های سیاه نُه دریا وجود دارد، آنجا که دریاها یکی می‌شوند، دریا به سطح زمین می‌رسد. در کنار نُه دریا صخره‌ای مسی هست، که به سطح زمین می‌رسد، که بین زمین و آسمان است. در پای

این صخره جعبه‌ای سیاه هست، در آن جعبه‌ای زرین هست و روح زن ـ قو در آن است. هفت پرنده‌ی کوچک روحِ زن ـ قو است. اگر پرنده‌ها کشته شوند، زن ـ قو بلافاصله می‌میرد. پس اسب‌ها به سوی صخره‌ی مسی دویدند، جعبه‌ی سیاه را گشودند و جعبه‌ی زرین را بازآوردند. سپس اسب ابلق خود را به شکل مرد تاسی درآورد، جعبه‌ی زرین را گشود و سرِ هفت پرنده را برید و زن ـ قو مُرد.

روح خارجی در یک قصه‌ی چینی.

در یک قصه جدید چینی می‌بینیم آدم تبهکاری برای آن که از عقوبت گناهانش در امان بماند روحش را از بدنش خارج می‌کرد. او در کی‌ین (کوای ـ چو) می‌زیست و جریمه‌ی گناهان و محکومیت‌هایی که برایش صادر شده بود کوه بزرگی را تشکیل می‌داد. بزرگان شهر او را با چوب کشته و جسدش را توی رودخانه انداخته بودند، اما سه روز بعد، تبهکار دوباره جان گرفته و در روز پنجم، تو گویی هیچ اتفاقی رخ نداده باشد، تبهکاری‌هایش را از سر گرفته بود. این ماجرا بارها و بارها رخ داده بود تا آن که سرانجام به گوش حاکم رسید. او سخت خشمگین شد و دستور داد که سر از تنش جدا کنند. سر از تن مرد شیاد جدا گردند، اما سه روز بعد، باز زنده شد و هیچ اثری از بریده شدن سرش نبود جز این که خط قرمز باریکی دور گردنش قرار داشت. مرد تبهکار مجدداً شروع به تبهکاری کرد و گستاخی را به جایی رساند که مادرش را کتک زد. اما مادر نمی‌توانست چنین جسارتی را تحمل کند. از دست او شکایت کرد. در دادگاه گلدانی را نشان داد و گفت: «پسر نابکار من روحش را در این گلدان پنهان کرده است. هر وقت می‌دانست که جرم بزرگی مرتکب شده یا کار نادرست شنیعی انجام داده است، در خانه می‌مانْد، روحش را از تنش بیرون می‌آوُرد، پاکش می‌کرد و در گلدان می‌گذاشت. از این رو مقامات فقط جسم او را که گوشت و خون بود مجازات می‌کردند و آزار می‌دادند نه روحش را، روحش چون پاک و دست‌نخورده بود، جسم متلاشی‌شده‌اش را ترمیم می‌کرد و بنابراین می‌توانست در عرض سه روز آن را به حال اول درآوَرَد و بهبود بخشد. اما این بار، گناهانش به اوج رسیده است، زیرا مرا که زن پیری هستم کتک زده است، و من تاب تحملش را ندارم. از شما تقاضا دارم این گلدانش را بشکنید و خرد کنید و تکه‌هایش را بر باد دهید. آن‌وقت اگر دوباره به تنبیه بدنی‌اش اقدام کنید احتمال دارد که این پسر نابکار واقعاً بمیرد.» حاکم طبق گفته‌ی پیرزن رفتار کرد. دستور داد آن پسر خطاکار را چندان بزنند تا بمیرد و چون جسدش را معاینه کردند دیدند که در عرض ده روز فاسد و متلاشی شد.

روح خارجی در یک قصه‌ی هوسایی. پادشاهی که جانش در یک جعبه بود.

در یک قصه‌ی هوسایی از شمال نیجریه آمده است که مرد و زنی پشت سر هم صاحب چهار دختر شده بودند، اما وقتی مادر می‌خواست هر یک از بچه‌هایش را از شیر بگیرد به طور اسرارآمیزی ناپدید می‌شدند. از این رو همه فکر می‌کردند آن‌ها بچه‌های‌شان را

می‌خورند. سرانجام پسری به دنیا آورد و برای آن‌که از این حادثه در امان بماند گذاشتند که خودش شیر خوردن را ترک کند. روزی، که پسرک بزرگ شده بود، پیرزنی معجون سحرآمیزی به او داد و گفت آن را به چشمانش بمالد. پسرک چنین کرد و آنگاه خانه‌ی بزرگی دید و چون وارد آن شد دید که خواهر بزرگش با گاوی ازدواج کرده است. خود و شوهرِ گاوش به او خوشامد گفتند و وقتی می‌خواست برود گاو با مهربانی طره‌ای از موی خود را به عنوان یادگاری به او هدیه داد. به همین ترتیب، وی سه خواهر دیگرش را نیز پیدا کرد که به ترتیب با قوچ، سگ و عقاب ازدواج کرده بودند. آن‌ها نیز از او پذیرایی کردند و به عنوان یادگاری چند نخ از مو یا پرِ خود را به او دادند. پسرک به خانه‌اش برگشت و ماجرا را برای پدر و مادرش گفت و تعریف کرد که خواهرانش زنده‌اند و ازدواج کرده‌اند. روز بعد به شهر دوردستی رفت و عاشق ملکه شد و او را ترغیب کرد با همدستی او بر ضد شوهرش دسیسه‌ای کند و او را بکشد. ملکه شاه را واداشت که برای نشان دادن مهر و محبت‌اش به او «روحش را درآورَد و با روح او درآمیزد» شوهر غافل، مثل همیشه، به تله‌ای که زن خیانتکارش گسترده بود افتاد. راز زندگی‌اش را با او در میان نهاد و گفت: «روح من پشت این شهر در بیشه‌ای است. در بیشه دریاچه‌ای است، در دریاچه صخره‌ای است، در صخره آهویی است، توی آهو کبوتری است و در توی کبوتر جعبه‌ی کوچکی است.» ملکه راز را برای معشوقه‌اش فاش کرد و او در بیرون شهر آتشی افروخت و موها و پری را که از آن چهار حیوان، شوهرخواهرهایش، گرفته بود در آن افکند. هر چهار حیوان بلافاصله ظاهر شدند تا در این کار کمکش کنند. گاو آبِ دریاچه را خورد؛ قوچ صخره را شکست؛ سگ آهو را گرفت؛ عقاب کبوتر را گرفتار کرد. پسر جوان جعبه‌ی گرانبها را از شکم کبوتر درآورد و به قصر پادشاه آمد و دید که شاه مُرده است در واقع از هنگامی که جوان شهر را ترک کرده بود، با هر اقدام او در یافتنِ جعبه پادشاه هر لحظه حالش بدتر شده بود. به این ترتیب، جوان بر تخت شاهی نشست و با ملکه ازدواج کرد، و شوهرانِ خواهرهایش به صورت آدمیزاد درآمدند و هرکدام در دربار صاحب مقامی شدند. پدر و مادرِ پسر جوان نیز به آن شهر آمدند تا با آنان زندگی کنند.

حیواناتِ مددکار.

بومیانِ کواکیوتْل در کلمبیای انگلیس از زن جادوگری حرف می‌زنند که نمی‌شد او را کشت زیرا جانش در یک بوته‌ی شوکران بود. مرد جوانِ شجاعی او را در جنگل دید، سرش را با سنگ شکست و مغزش را پریشان کرد، استخوان‌هایش را شکست و در آب انداخت. سپس به این گمان که از شر زن جادوگر راحت شده است وارد خانه‌ی او شد. در آنجا زنی دید که ریشه در زمین داشت و به او هشدار داد که «درنگ نکن. می‌دانم که سعی کردی زن جادوگر را بکشی. این بارِ چهارم است که کسی سعی کرده است او را بکشد. او هرگز نمی‌میرد؛ دیری نمی‌گذرد که دوباره زنده شود. جانِ او در آن شاخه‌ی شوکران است. به آنجا

زنِ جادوگری که جانش در بوته‌ی شوکران بود.

برو و به محض این که جادوگر وارد شد جانش را با تیر بزن. جادوگر خواهد مرد.» هنوز حرفش تمام نشده بود که زن جادوگر پیدایش شد و چنین می‌خوانْد:

منم که گنج جادو دارم،
منم که قدرت آسمانی دارم،
می‌میرم و زنده می‌شوم.

جوان تیر بر شاخه‌ی شوکران زد و جادوگر به زمین افتاد و مُرد.

۳

روح خارجی در رسومِ عامیانه.

بدین‌سان این فکر که می‌توان روح را مدت زیاد یا کمی در جای امنی خارج از بدن یا حتی در موی سر قرار داد، در قصه‌های عامیانه‌ی بسیاری از اقوام دیده می‌شود. آنچه می‌مانَد این است که نشان دهیم این فکر صرفاً برای آرایش قصه‌ها نیست بلکه از اعتقادات اساسیِ انسان اولیه بوده و آداب و رسوم خاص خود را نیز به دنبال آورده است.

جداکردنِ روح از بدن در مواقع خطر.

دیدیم که در قصه‌ها قهرمان وقتی می‌خواهد آماده‌ی نبرد شود، گاهی روحش را از بدنش بیرون می‌آورَد تا به این وسیله رویین‌تن شود و در جنگ آسیبی نبیند. وحشیان با چنین نیتی در موارد مختلف که بیم گزندِ عینی یا تصوری در بین است روح خود را از بدن بیرون می‌آوَرَند. بدین‌سان در میان قوم میناهاسا در سِلِب وقتی خانواده‌ای به خانه‌ی جدید اسباب‌کشی می‌کند، کاهنی روح همه‌ی خانواده را در کیسه‌ای می‌کند و بعداً به صاحبان‌شان بازمی‌گرداند، زیرا تصور می‌رود که هنگام ورود به خانه‌ی جدید خطری غیبی آن را تهدید می‌کند. در سِلِب جنوبی وقتی زنی در بستر زایمان می‌افتد، کسی که دنبال پزشک یا ماما رفته است همیشه تکه آهنی مثل ساطور با خود همراه دارد که به پزشک می‌دهد. پزشک باید آن را تا زمان اتمامِ زایمان در خانه‌اش نگه دارد و سپس آن را باز پس دهد و در قبال آن پول معینی بگیرد. آن ساطور، یا هر چیز آهنیِ دیگر، نماینده‌ی روحِ زن زائو است که گمان می‌رود در هنگام وضع حمل بهتر است خارج از بدنش قرار داشته باشد. بنابراین پزشک خیلی باید مراقب آن باشد زیرا اگر کم شود، روحِ زن مسلماً از بدنش جدا و سرگردان خواهد شد.

جمع‌کردنِ روحِ اهالیِ خانه در کیسه هنگام اسباب‌کِشی.

نهادنِ روح زن زائو در ساطور.

گمان می‌رود قدرتِ هرکس در موی اوست.

بومیان آمبوینا تصور می‌کنند که قدرت‌شان در موی‌شان است و اگر آن را کوتاه کنند قدرت خود را از دست می‌دهند. مجرمی در دادگاه هلندی در آن جزیره اکیداً منکر جرم بود و ادعای بی‌گناهی می‌کرد تا آن که مویش را کوتاه کردند و او بلافاصله اقرار کرد. مردی را به جرم قتل محاکمه می‌کردند و او در برابر فشاری که برای اقرار گرفتن بر او وارد می‌آوردند به شدت مقاومت می‌کرد تا آن که قیچی را به او نشان دادند و گفتند که می‌خواهند با آن

موهایش را کوتاه کنند؛ مرد التماس کرد که این کار را با او نکنند و بلافاصله هرچه در سینه داشت بروز داد و اعتراف کرد. مقامات هلندی در موارد بعدی که شکنجه‌ی مجرمان برای گرفتن اعتراف نتیجه نمی‌داد، آن‌ها را تهدید به کوتاه کردن موهای‌شان می‌کردند. در سرام هنوز گمان می‌کنند که جوان‌ها اگر موهای‌شان را کوتاه کنند بیمار و بی‌حال می‌شوند.

موهای جادوگران را می‌تراشیدند تا قدرت‌شان زایل شود.

در همین اروپا گمان بر این بود که نیروهای شومِ جادوگران و ساحران در موی آن‌هاست و مادام که مو دارند چیزی بر آن‌ها کارگر نیست. از این رو در فرانسه رسم بود که موی تنِ اشخاصِ متهم به جادوگری را پیش از شکنجه کردنِ آنان می‌تراشیدند. میلایوس شاهد شکنجه‌ی اشخاصی در تولوز بوده است که قبل از ستردن کاملِ موهای آنان نتوانسته بودند هیچ اعترافی از شان بگیرند و پس از تراشیده شدن موهای‌شان به گناه و به اتهام خود اعتراف کرده بودند. زنی نیز، که ظاهراً زندگی پارسایانه‌ای داشت، به ظن جادوگری مورد شکنجه قرار گرفت و تا پیش از تراشیدن همه‌ی موهای تنش در زیر همه‌ی شکنجه‌ها مقاومت کرد و اعترافی از او نتوانستند بگیرند. مفتشِ معروف، اشپرینگر، موی سرِ کسانی را که متهم به جادوگری بودند می‌تراشید اما همکار فعال و دقیق‌اش، کومانوس، موی سراسر بدنِ چهل و یک نفر زن را پیش از سوزاندن‌شان تراشید. او برای این دقت و اصرار خود دلیل محکمی داشت، شیطان در خطابه‌ای از منبر کلیسای نورث برویک به خادمان فراوانش اطمینان داده بود «مادام که مو بر بدن دارند هیچ گزندی بر آنان نخواهد رسید.» همین طور در باستارِ هند «اگر مردی به جادوگری متهم باشد، مردم کتکش می‌زنند و موهایش را می‌تراشند، زیرا قدرت سحر و جادو را در آن می‌دانند. دندان‌های پیشین او را می‌شکنند تا، به گفته‌ی خودشان، نتواند ورد جادویی بخواند.. با زنانِ مشکوک نیز چنین می‌کنند؛ اگر جرم‌شان ثابت شد همان مجازات در انتظارشان است و پس از تراشیدن موهای‌شان، موها را در محلی عمومی بر درختی می‌بندند. در بین بهیل‌های هند زنی به جادوگری محکوم شده بود و انواع عذاب‌ها و شکنجه‌ها مثل آویزان کردن از درخت به حالت معلق، و ریختن فلفل در توی چشم را بر او روا داشتند، و تکه‌ای از موی سرش را بریدند و در زمین خاک کردند «تا آخرین پیوندش با قدرت جادوگری قطع شود.» به همین گونه در بین آزتک‌های مکزیکو وقتی جادوگران «اعمال پلیدشان را انجام داده‌اند و زمان پایان دادن به حیات تباه‌شان فرا رسیده است، آن‌ها را می‌گیرند و موی فرق سرشان را می‌تراشند و به این ترتیب همه‌ی قدرت جادوگری‌شان زایل می‌شود و سپس با مرگ‌شان دیگر به زندگی پلید آنان پایان داده می‌شود.»

این تصور که زندگی شخص بسته به زندگی درخت یا گیاهی است.

هم‌چنین دیده شده است که در قصه‌ها گاهی زندگیِ کسی چنان به حیات درخت یا گیاهی بسته است که از بین رفتن آن بلافاصله موجب مرگ آن کس می‌شود. به همین صورت در بین بومیانِ رودِ پنه‌فادر در کوئینزلند وقتی سیّاحی خیلی مورد پسند مردم قرار

گرفته و دوستی زیادی با آنان به هم زده باشد و در صدد عزیمت باشد، تمثالی از او را به اندازه‌ی سه یا چهار فوت روی درخت نرمی می‌کَنند به طوری که رو به مسیر عزیمت او باشد. بعدها از روی آن درخت حالِ دوست غایب خود را حدس می‌زنند. اگر بیمار یا مرده باشد برگ‌های درخت می‌ریزد یا درخت می‌خشکد. در اوگاندا وقتی محوطه‌ی پادشاهیِ جدیدی با خانه‌ها و سرای‌های متعدد برای شاه جدید می‌ساختند رسم بود که کاهنِ هر یک از خدایانِ عمده در ورودیِ اصلیِ آن درختی می‌کاشت و در پای هر درخت پیشکش‌ها و هدایایی برای خدای خاص آن می‌نهادند. از آن پس «به دقت از درخت‌ها مراقبت می‌کردند. زیرا گمان می‌رفت که با رشد و شکوفایی آن‌ها، زندگی و نیروی شاه افزایش می‌یابد.» در بین قوم بنگاس در آفریقای غربی، نزدیک گابون، وقتی دو کودک در یک روز متولد شوند، مردم دو درخت از یک نوع می‌کارند و بر گرد آن‌ها می‌رقصند. تصور این است که زندگی هر یک از کودکان به زندگی یکی از آن درختان بسته است و اگر درختان بپژمرند یا قطع شوند، بچه‌ها مسلماً به زودی می‌میرند. در سیرالئون نیز رسم است که به هنگام تولد کودکی نهالی (magep) بکارند و تصور می‌کنند که همراه با کودک رشد خواهد کرد و خدای او خواهد بود. اگر این درخت بپژمرَد مردم درباره‌ی آن با جادوگر مشورت می‌کنند. در بین قوم وایاگای آفریقای شرقیِ آلمان وقتی کودکی به دنیا می‌آید، رسم است که در پشت خانه درختی بکارند. از آن پس از درخت مراقبت می‌کنند زیرا معتقدند که اگر پژمرده شود کودک خواهد مرد. ناف بچه را نیز پای آن درخت دفن می‌کنند. نوع درخت‌های تولد در هر قبیله و طایفه‌ای فرق می‌کند. مثلاً قومی یک نوع موز می‌کارد، دیگری نوعی نیشکر و آن دیگری نیز درختی دیگر. سواهیلی‌های شرق آفریقا به هنگام تولد کودکی جفت و بند ناف را در حیاط خانه خاک می‌کنند و روی آن نشانه‌ای قرار می‌دهند. هفت روز بعد موی بچه را می‌تراشند و همراه با ناخن‌های چیده‌شده‌اش در همان جا قرار می‌دهند سپس بر روی همه‌ی این‌ها نارگیلی می‌کارند. با رشد کردن درخت، کودک معمولاً آن را به همبازی‌هایش نشان می‌دهد و می‌گوید «این درخت نارگیل بند نافِ من است.» هنگام کاشتن نارگیل مردم می‌گویند «خدا کند بچه‌مان بزرگ شود و روزی فرا رسد که از شیر نارگیلِ این درخت بخورد.» هر چند به صراحت اشاره‌ای در این مورد نیست اما شاید بتوان گفت که گمان می‌کنند این درخت تولد ارتباطی همسو با زندگیِ شخص دارد. در کامرون نیز گمان می‌کنند زندگی شخص ارتباط همسویی با رشد درخت دارد. رییس قبیله‌ی اولدتاون در کالابار روحش را در بیشه‌ای مقدس نزدیک چشمه‌ای قرار داده بود. وقتی اروپاییان، دانسته یا ندانسته، بخشی از درختان بیشه را قطع کردند به گفته‌ی رییس قبیله روح که آزرده شده بود، مرتکبین این عمل را به بلا و مصیبت تهدید می‌کرد. در بین **فن**های کنگوی فرانسه، به هنگام تولدِ پسر رییس قبیله، بند ناف او را زیر درخت مقدس انجیر دفن می‌کنند و «از آن پس

درختِ تولد در آفریقا.

سخت مراقب رشد درخت می‌شوند و دست زدن به آن اکیداً منع می‌شود. هر تعرضی به آن درخت در حکم حمله به خود شخص است.» در بین بولوکی‌های کنگوی علیا هر خانواده درختی با برگ‌های سرخ (موسوم به **نوکونگو**) دارد که توتمِ اوست. وقتی زنِ خانواده برای نخستین بار بچه می‌آورَد، یکی از این نهال‌های توتم را نزدیک اجاق در بیرونِ خانه می‌کارند و هرگز آن را قطع نمی‌کنند وگرنه گمان بر این است که کودک لاغر و زار و نزار به دنیا می‌آید و در زندگی‌اش علیل و ناتوان خواهد بود. «زندگی سالم و سعادتمندانه‌ی بچه‌ها و خانواده به سلامت و زندگیِ درختِ توتم بسته است که مورد مراقبت و احترام خانواده قرار می‌گیرد.» در بین باگانداهای آفریقای مرکزی جفت را بچه‌ی دوم می‌نامیدند و آن را دارای روح می‌دانستند که فوراً به صورت شبحی درمی‌آید. جفت را معمولاً در پای درخت موزی خاک می‌کردند و پیرزنان را به مراقبت آن می‌گماشتند و به کسی اجازه نمی‌دادند به آن نزدیک شود. دور آن را با طناب حصار می‌کشیدند تا محفوظ بماند. مدفوع کودک را نیز در همین محل می‌ریختند. وقتی درخت به بار می‌نشست پیرزنی که مأمور حراست از آن بود میوه را می‌چید. علت مراقبت اکید از درخت این بود که گمان می‌رفت اگر بیگانه‌ای از میوه‌ی درخت می‌خورد یا از شراب تهیه‌شده از آن میوه می‌نوشید، شبح جفتِ کودک را که در پای درخت خاک شده بود می‌بلعید و باعث می‌شد که خودِ کودک نیز به دنبال شبحِ جفت خود از دنیا برود و بمیرد، به این خاطر پدربزرگ یا مادربزرگ کودک با خوردن میوه یا نوشیدن شراب حاصل از آن از این فاجعه جلوگیری می‌کرد و سلامت کودک تضمین می‌شد. در بین واکوندیوها در گوشه‌ی شمال غربی دریاچه آلبرت در نیانزا رسم است که جفت را در پای درخت موز جوانی بکارند و میوه‌ی این درخت را هیچ کس جز زن قابله نباید می‌خورد. علت این امر ذکر نشده است اما احتمالاً، همچنان که در میان باگانداها، زندگی بچه را بسته به حیات درخت می‌دانستند زیرا جفت را، که همزاد روحانیِ کودک محسوب می‌شد، در پای آن درخت خاک کرده بودند.

درخت زندگیِ سلسلهٔ مانچو.

در وسط «شهر ممنوع» در پکن باغچه‌ای خصوصی هست که امپراتوران سلسله‌ی منقرض‌شده‌ی مانچو معمولاً پس از رسیدگی به امور حکومتی در آن هواخوری و تجدید قوا می‌کردند. این باغ همانند سلیقه‌ی چینی دارای دیواره‌های پیچاپیچ با آبشارها، غارها و آلاچیق‌ها است که همه مصنوعی و دست‌سازند. به خصوص درختان (Arbor vetae) که زینت اصلی باغ‌اند، نشان‌دهنده‌ی عالی‌ترین مهارت باغبانی‌اند و آن‌ها را به شکل‌های متنوعی می‌آرایند. فقط یکی از درخت‌ها دست‌نخورده می‌مانْد و تحول و دگرگونی‌های قرون را می‌شد در آن دید. هیچ دخالتی در رویش و نحوه‌ی شاخ و برگ دادن آن صورت نمی‌گرفت و به دقت از آن مراقبت می‌شد که تا حداکثر ممکن رشد کند و ببالد. و آن درخت «درخت زندگیِ سلسله» بود و، طبق افسانه‌ای، سعادت و ذلتِ سلسله‌ی حاضر با سلامت یا

زوال آن درخت بستگی مستقیم و تمام داشت. مسلماً، اگر این سنت را بپذیریم، عمر سلسله پادشاهیِ حاکم باید به آخر رسیده باشد، زیرا همه‌ی مراقبت‌ها و توجهی که در چند سال اخیر به درخت مبذول شده، بیهوده بوده است با نگاهی به توضیحاتِ داده شده می‌بینیم که آن درخت هنوز از نظر قد و بالا بر همه‌ی درخت‌های دیگر سر است اما رشد و برتری‌اش را فقط مدیون تکیه‌گاه‌ها و پایه‌هایی است که برایش درست کرده‌اند. در واقعیت، «درخت زندگیِ سلسله» در حال مرگ و فناست و اگر ناگهان یکی از پایه‌هایش را بردارند یکباره فرو می‌افتد. برای چینی‌های خرافاتی ــ که مسلماً خرافاتی‌اند ــ این امر بسیار بسیار بدیمن و بدشگون است. حدود دوازده سال از نگارش این سطور گذشته است و در این فاصله این نشانه‌ی شوم واقعیت عینی یافته و سلسله‌ی مانچو سقوط کرده است. می‌توان حدس زد که این درخت کهن در آن باغچه‌ی مصنوعیِ قدیمی نیز فرو افتاده است. بنابراین هر تلاش برای جلوگیری از سقوط خاندان سلطنتی به وسیله پایه زدن به درختان که حکم مرگشان را طبیعت صادر کرده است بیهوده خواهد بود.

درختانِ موردِ اشراف و عوام در رُم.

در رُم، در معبد عتیقِ کوئیرینوس، دو درخت کهنِ مورْد وجود داشت که یکی موسوم به اشرافی (پاتریسیَن) و دیگری عامی (پلبیَن) بود. تا سال‌های مدید، مادام که اشراف تسلط داشتند، درخت موردشان شکوفا و پر شاخ و برگ بود، در حالی که موردِ عوام نزار و افسرده می‌نمود، اما در زمان نبرد مارسیان که قدرت اشراف به زوال گرایید، درخت موردشان نیز افسرد و پژمرد، حال آن‌که درختِ مردمان عادی سر بالا گرفت و رشد کرد و نیرو و طراوت یافت. سه بار وقتی وسپازیا بچه‌دار می‌شد، درخت کهن بلوط در خاندان فلاویا در نزدیکی رُم ناگهان شاخ و برگ داد. شاخه‌ی اول نزار و ضعیف بود و خیلی زود پژمرد، و دختری که به دنبال آن به دنیا آمد در عَرض یک سال مُرد؛ شاخه‌ی دوم بلند و شاداب بود و شاخه‌ی سوم چون درختی به نظر می‌رسید. به این ترتیب در نوبت سوم پدر با خوشحالی به مادر گزارش داد که امپراطور آینده نوه‌ی او خواهد بود. بانوی پیر فقط خندید و فکر کرد که در این سن پیری باید هوش و حواس‌اش را حفظ کند، در حالی که پسرش اختلال حواس دارد. اما نشانه‌های مسعودِ درخت بلوط درست درآمد زیرا نوه‌اش در آینده امپراتور وسپازیان شد.

درخت بلوطِ خاندانِ وسپازیان.

اعتقاد به ارتباطِ همسو بین انسان و حیوان به نحوی که سرنوشتِ یکی بسته به سرنوشت دیگری است.

اما معمولاً، چنان که در قصه‌های عامیانه می‌بینیم، گمان بر این نبود که شخص از لحاظ مادی فقط به اشیای بیجان و گیاهان بستگی دارد. این بستگی بین انسان و حیوان نیز وجود داشته است. چنان که خوشی و سلامتِ یکی مرهون سلامت و خوشیِ دیگری بود و وقتی آن حیوان می‌مُرد، انسان نیز از دنیا می‌رفت. برابری و یکسانی بین این رسم و قصه‌ها در اینجا بسیار نزدیک‌تر است زیرا در هردو نیرویی که بدین‌سان روح را از جسم منتقل می‌کند و در حیوانی جای می‌دهد غالباً امتیازی ویژه‌ی جادوگران و ساحران است. به این صورت، یاکوت‌های سیبری معتقدند که هر شَمن یا جادوگری روحِ خود، یا یکی از

روح خارجیِ شمن‌های یاکوت در حیوانات.

روح‌هایش، را در حیوانی جای می‌دهد که برای دیگران قابل رؤیت نیست. جادوگر مشهوری می‌گفت «هیچ کس نمی‌تواند روح خارجی مرا پیدا کند، آن را در آن دورها در کوه‌های سنگلاخِ ادژیگانسک پنهان کرده‌ام.» فقط سالی یک بار، وقتی برف‌ها آب می‌شد و خاک رنگ سیاه به خود می‌گرفت، این ارواح خارجیِ جادوگران به صورت حیواناتی در بین مردم ظاهر می‌شوند. آن‌ها به هرجایی می‌روند اما هیچ کس جز جادوگران را یارای دیدن آن‌ها نیست. حیوانات قوی‌تر می‌غرند و تهاجمی‌ترند و حیوان‌های ضعیف محتاط‌تر و آرام‌تر زندگی می‌کنند. آن‌ها اغلب درگیر می‌شوند و بنابراین، جادوگری که روح خارجی‌اش شکست خورده باشد بیمار می‌شود یا می‌میرد. جادوگرانِ بسیار ضعیف یا بسیار ترسو آن‌هایی‌اند که روح‌شان به شکل سگ ظاهر شده است زیرا سگ به جفتِ انسان‌اش آرامشی نمی‌دهد و قلبش را می‌جود و تن و بدنش را لت و پار می‌کند. جادوگران بسیار قوی آن‌هایی‌اند که روح خارجی‌شان به شکل اسب نر، گوزن، خرس سیاه، عقاب یا گراز است. مثلاً ساموییدهای ناحیه‌ی توروخینسک اعتقاد دارند که هر شمنی روح آشنایی به شکل گراز دارد که با کمربند سحرآمیزی آن را به هر سو می‌بَرَد. با مرگ گراز شمن هم می‌میرد. قصه‌هایی از جنگ جادوگران می‌گویند که در آن‌ها جادوگرها پیش از آن‌که شخصاً با یکدیگر نبرد کنند روح‌های‌شان را برای جنگ می‌فرستند. در یورکشر تصور می‌کنند که جادوگران چنان ارتباط نزدیکی با خرگوش صحرایی دارند که اگر خرگوش خاصی کشته یا زخمی شود جادوگر خاصی بی‌درنگ کشته می‌شود یا زخمی درست همچون زخم خرگوش برمی‌دارد. با این حال این تصور احتمالاً موردی از اعتقاد عمومیِ اروپاییان است به این که جادوگران قادرند خود را موقتاً به شکل بعضی حیوانات به ویژه خرگوش و گربه درآورند و اگر به این حیوانات گزندی برسد جادوگرانِ نهان در آن‌ها آسیب می‌بینند. اما این که کسی می‌تواند موقتاً خود را به شکل حیوانی درآورَد فرق دارد با این که بتواند روحش را مدت زیاد یا کمی در یک حیوان جا دهد و خود همچنان به شکل انسان باقی بماند؛ هر چند که در ذهن مغشوشِ روستایی و وحشی، این دو ایده ممکن است همواره به طور مشخصی متمایز نشده باشد. مالایایی‌ها معتقدند که «روحِ کسی ممکن است در کس دیگری یا در حیوانی حلول کند یا چنان ارتباط اسرارآمیزی بین آن دو به وجود آید که سرنوشت یکی کاملاً بسته به سرنوشتِ دیگری باشد.

ارتباط همسو بین جادوگر و خرگوش صحرایی.

در بین ملانزی‌های موتا، یکی از جزایر نیوهبرید، موضوع روح خارجی در زندگی روزمره مشهود است آنان برای روح واژه‌ی آتای را دارند. «به نظر می‌رسد استعمال واژه‌ی atai در موتا خصوصاً و اصلاً برای نشان دادن چیزی است که پیوند نزدیک و خاصی با شخص دارد و برای او مقدس است، چیزی که شخص آن را به نحو شگفت‌آوری دیده و درباره‌اش توهمی یافته، یا کسی نشان‌اش داده است. در هر صورت آن شخص معتقد است

مفهوم «تامانیو» در ملانزی: روحِ خارجیِ شخصی که در حیوان یا چیزهای دیگر جای دارد.

که آن چیز بازتابِ وجود خود اوست؛ با هم رشد می‌کنند، درد می‌کشند، زندگی می‌کنند و می‌میرند. اما نباید گمان کرد که واژه را از این لحاظ به وام گرفته و بعداً برای توصیف روح به‌کارش برده‌اند. این واژه معنایی دارد که به منِ ثانوی، به آن وجود مرئی که ارتباط مرموزی با شخص دارد، و همین من ثانویِ نامرئی که ما روح می‌نامیم، نیز قابل اطلاق است. این قوم یک واژه‌ی دیگر، **تامانیو**، دارد که اگر نه دقیقاً، تقریباً، به همان معنیِ **آتای** است وقتی که چیزی جاندار یا بیجان در میان باشد که شخص گمان کند وجودش با خود او پیوند نزدیکی دارد. واژه‌ی **تامانیو** را شاید بتوان به معنیِ «همانندی» گرفت، و اسمِ مشتق شده از این صفت، **تاما**، را «مانند» ترجمه کرد. در موتا همه **تامانیو** ندارند. فقط بعضی‌ها فکر می‌کنند که چنین ارتباطی با بزمجه، با مار یا حتی با یک تکه سنگ دارند. گاهی با نوشیدن جوشانده‌ی بعضی برگ‌ها و جمع کردن تفاله‌هایش دنبال آن می‌گردند. نخستین موجود زنده‌ای که در توده‌ی تفاله‌ها دیده می‌شد، **تامانیو** بود. از آن مراقبت می‌کنند اما غذا نمی‌دهند یا نمی‌پرستند. بومیان معتقد بودند که اگر احضارش کنند حاضر می‌شود. زندگی شخص به زندگیِ **تامانیوی** خودش، اگر موجود زنده‌ای باشد، یا به سلامت آن، بسته است. اگر می‌مُرد، یا اگر موجود زنده‌ای نباشد، اگر می‌شکست یا گم می‌شد، شخص هم می‌مُرد. بنابراین، وقتی بیمار می‌شدند از **تامانیوی** خودشان خبر می‌گرفتند تا حتماً سالم و درست باشد. این واژه در موتا هرگز صراحتاً به معنی روح به‌کار نرفته است، اما در اورورا در نیوهبرید به آن معنی پذیرفته شده است. جا دارد توجه کنیم که **آتای** و **تامانیو** هر دو، و احتمالاً **تالِگی** در موتلاو را هم بتوان اضافه کرد، به معنی چیزی است که وجود خارجی و عینی دارد، همچنان که وقتی مار یا سنگ **آتای** یا **تامانیوی** شخص باشد دارد. پس، روح را وقتی با این اسم‌ها می‌نامند در واقع آن را دارای وجود خارجی می‌دانند.»

ارتباطِ همسو بین انسان و تامانیو (روح خارجی)ی او.

از این گزارش، که آن را به پژوهش‌های دقیق و صحیحِ پدر روحانی دکتر کادرینگتن مدیونیم، درمی‌یابیم که در عینِ آن که در موتا هر کسی یک منِ دوم یا روح خارجی دارد که موجودی مرئی موسوم به **آتای** است.فقط بعضی‌ها دارای چیزی هستند که شاید بتوان روح خارجی دوم در یک موجود مرئیِ دیگر موسوم به **تامانیو**اش نامید. شاید بتوان گمان کرد اشخاصی که علاوه بر **آتای** دارای **تامانیو** هستند، خیلی بیشتر نگرانِ حالِ روح خودند و برآنند که آن را در امنیت کامل نگه دارند که شاید بتوان سیستمِ اطمینان مضاعف‌اش نامید و بر این محاسبه استوار است که اگر یکی از روح‌های خارجی‌شان مُرد یا شکست، به خاطر داشتنِ یک روح دیگر خودشان هنوز آسیبی نبینند. اگر چنین باشد، **تامانیو** اینجا دو نقش دارد که یکی دفاعی و دیگری تهاجمی است. از سویی، مادام که زنده است یا نشکسته است، زندگیِ صاحبش را حفظ می‌کند. و از سوی دیگر به او کمک می‌کند که به دشمنانش آسیب برساند. تامانیو در جنبه‌ی تهاجمی‌اش اگر اتفاقاً مارماهی باشد، دشمنِ صاحب خود را گاز

می‌گیرد؛ اگر کوسه باشد، او را می‌خورَد. در جنبه‌ی دفاعی‌اش، حالت آن، نشانه‌ای از حال و روز خود شخص است. به این ترتیب، شخص وقتی بیمار شود می‌تواند آن را معاینه و وارسی کند، یا اگر خودش نمی‌تواند برود، ممکن است کس دیگری را بفرستد که از آن بازدید کند و نتیجه را بگوید. او در هردو صورت، حیوان را، اگر آن چیز حیوان باشد، به دقت معاینه و بررسی می‌کند تا ببیند در چه وضعی است. مثلاً اگر چیزی به پوستش چسبیده باشد آن را بکَند و با راحت شدنِ آن موجود، خودش هم که بیمار است راحت شود. اما اگر ببیند که حیوان مرده است، نشانه‌ی مرگ خودش است، زیرا با مرگ آن او نیز می‌میرد.

نظریه‌ی روح خارجیِ جاگرفته در یک حیوان در آفریقای غربی بسیار رایج است.

به نظر می‌رسد که نظریه‌ی روح خارجیِ جاگرفته در یک حیوان در آفریقای غربی، به خصوص نیجریه، کامرون و گابون بسیار رواج داشته باشد. در اواخر قرن نوزدهم دو مبلّغ انگلیسیِ ساکن سن‌سالوادور، پایتخت پادشاه کنگو، بارها از بومیان پرسیدند که آن بُزِ بزرگ و عجیبی را که در سال ۱۸۷۷ استنلی به رییس قبیله‌ای در استنلی پول داده بود دیده‌اند یا خیر. ولی هیچ نتیجه‌ای نگرفتند. هیچ کس نمی‌گفت که بز را دیده است. چند سال بعد مبلّغ‌ها دریافتند که چرا هیچ کس جوابی نداده بود. معلوم شد همه‌ی بومیان خیال می‌کردند که مبلّغ‌ها فکر می‌کنند آن بز روحِ پادشاه سالوادور بوده است و می‌خواستند با به دست آوردنِ حیوان به رییس قبیله آسیبی برسانند. چنین اعتقادی از دیدگاه وحشیان کنگو بسیار طبیعی بود زیرا در آن ناحیه بعضی از رییس‌های قبیله‌ها سرنوشت خود را با حیوانی پیوند می‌دادند. مثلاً رییسْ بانکوا در ندولو در کرانه‌ی رود مویکو این افتخار را به یک اسب آبی در آن ناحیه داده بود و در آن محدوده به‌کسی اجازه‌ی تیراندازی نمی‌داد. در روستای اونگک در گابون، یک مبلّغ فرانسوی* شبی را در کلبه‌ی رییس قبیله‌ی **فن** خوابید. حوالی ساعت دو بعد از نیمه شب به صدای خش‌خشی از خواب برخاست، مشعلی افروخت، و با کمال خوف و هراس دید که مار بزرگ سیاه و بسیار خطرناکی در گوشه‌ای چنبر زده و با سرِ برافروخته و چشمان درخشان فش‌فش می‌کند و آماده است که بجهد و نیشش بزند. به حکم غریزه دست به تفنگش برد و به سوی خزنده‌ی خطرناک نشانه رفت، که ناگاه کسی دستش را گرفت و مشعل خاموش شد و صدای رییس پیر به گوش رسید که می‌گفت «آتش نکن! آتش نکن! خواهش می‌کنم. اگر مار را بکشی، مرا کشته‌ای. هیچ نترس. این مار اِلاِنْگِلای من است.» این را گفت و در کنار مار زانو زد، آن را بغل کرد و بر سینه‌اش فشرد. مار به آرامی تسلیم نوازش او شد و ترس و خشمی از خود نشان نداد. رییس مار را بیرون برد و در کلبه‌ی دیگری در کنار خود جای داد و به مبلّغ مذهبی توصیه کرد که هیچ نترسد و از این موضوع دیگر حرفی نزند. مبلّغ، پدر تریلس، که این حادثه کنجکاوی‌اش را برانگیخته بود، پرس و جو کرد و دریافت که در بین **فن‌های** گابون اعتقاد بر این است که هر جادوگری در آغاز کار، زندگیش را با زندگیِ یک حیوان وحشی از طریق برادریِ خونی پیوند می‌دهد. از

روح شخص در اسب آبی یا در اَفعیِ سیاه.

اعتقادِ فن‌ها به این که هر جادوگری از طریق برادریِ خونی، زندگیش را با زندگی یک حیوان وحشی پیوند می‌زند.

گوش حیوان و از بازوی خود خون درمی‌آوَرَد، خون خود را به حیوان و خون حیوان را به خود می‌زند. از آن پس یگانگیِ نزدیکی بین آن دو به وجود می‌آید که مرگِ یکی موجب مرگ دیگری خواهد بود. گمان می‌رود که این پیوند نیروی عظیمی به جادوگر می‌بخشد که به طرق مختلف می‌تواند به نفع خود به‌کارش بَرَد. در وهله‌ی اول، مثل قهرمان قصه‌ها که جان خود را در جای امنی خارج از خود قرار می‌دهد، جادوگرِ **فن** اکنون خود را آسیب‌ناپذیر می‌داند. علاوه بر این، حیوانی که با او همخون شده است از آن پس آشنا و دوست او محسوب می‌شود و از همه‌ی دستورات او اطاعت خواهد کرد. بنابراین برای صدمه زدن یا کشتن دشمنانش می‌تواند از آن حیوان استفاده کند. به همین دلیل حیوانی که برای این پیوند خونی انتخاب می‌شود هرگز اهلی یا خانگی نیست و همیشه حیوانی درنده و خطرناک مثل پلنگ، افعی سیاه، تمساح، اسب آبی، گراز وحشی، یا کرکس است. از این میان پلنگ بیش از همه با جادوگرانِ فن آشناست و پس از آن افعی سیاه قرار دارد. کرکس به ندرت دیده می‌شود. زنان جادوگر نیز آشنایانی دارند، اما حیواناتی که آنان به عنوان روح خارجی خود انتخاب می‌کنند با حیوانات جادوگران مرد فرق دارد. زن جادوگر هرگز با پلنگ پیوند ندارد و به جای آن غالباً مارهای سمّی، گاهی افعی شاخدار، گاهی مار سیاه، گاهی مار سبز که روی درخت موز زندگی می‌کند، یا کرکس، یا جغد یا پرنده‌ی شبانه‌ی دیگری مورد استفاده قرار می‌گیرند. در هر صورت حیوان وحشی یا پرنده‌ای که زن یا مرد جادوگر این پیوند مرموز را با آن برقرار می‌کند همیشه به طور فردی انتخاب می‌شود، نه نوعاً، و وقتی آن فردِ حیوان می‌میرد، پیوند طبیعتاً به پایان می‌رسد زیرا تصور این است که مرگِ حیوان مرگ طرف را به دنبال دارد.

اعتقاد ایبوها به این که ارواح خارجی آدمیان در حیوانات جای دارد.

اعتقاد مشابهی به ارواح خارجیِ افراد زنده را در میان ایبوها می‌توان دید. آن‌ها فکر می‌کنند که روح انسان در طول زندگی می‌تواند موقتاً جسم خود را ترک کند و در حیوانی جای گیرد. این را **ایشی آنو**، «حیوان شدن»، می‌نامند. شخصی که می‌خواهد این قدرت را پیدا کند دارویی از آدم خردمندی تهیه می‌کند و با غذایش مخلوط می‌کند و می‌خورد. پس از آن روحش بیرون می‌رود و در حیوانی قرار می‌گیرد. اگر اتفاقاً آن حیوان کشته شود او نیز می‌میرد، و اگر حیوان زخمی شود، بدن شخص فوراً دانه می‌زند. این اعتقاد موجب بسی اعمال شریرانه می‌شود. زیرا آدم تبهکاری با دسیسه‌گری ممکن است آن دارو را همراه با خوراک به خورد دشمن خود بدهد تا روحش در تن حیوانی حلول کند و سپس خودش آن حیوان را بکشد و همراه حیوان، مردی که روحش در تنِ حیوان است نیز کشته شود. گزارش داده‌اند که چنین اعتقادی در بین قبایل ابوبوراهیل در ناحیه‌ی کراس‌ریور در جنوب نیجریه رایج است. یک بار که قایقران‌های آقای پارتریج می‌خواستند در نزدیکی منطقه‌ی قبیله‌ی آسیگا ماهی بگیرند، اهالی اعتراض کردند و گفتند «روح‌های ما در این ماهی‌هاست و اگر آن‌ها را بکشید ما هم می‌میریم.»

این اعتقادِ سیاهان کالابار که هر کسی دارای روح خارجی یا روح وحشی است که در جانوری وحشی جا دارد.

سیاهان کالابار در مصب رود نیجر اعتقاد دارند که هر کسی چهار روح دارد که یکی همیشه خارج از بدنش به شکل حیوانی وحشی در جنگل زندگی می‌کند. این روح خارجی، یا روح وحشی، به قول میس‌کینگزلی، ممکن است هر حیوانی باشد مثل پلنگ، ماهی، یا لاک‌پشت، اما هرگز حیوانی خانگی یا گیاه نیست. شخص نمی‌تواند روح وحشی‌اش را ببیند مگر آن که دیده‌ی بصیرتی داشته باشد، اما غیبگو اغلب می‌تواند به او بگوید که روح وحشی‌اش چگونه حیوانی است و از آن پس او مراقب خواهد بود که آن حیوان را نکشد و اگر کسی دیگری نیز خواست چنین کند او به شدت اعتراض می‌کند. روح وحشیِ مرد و پسرانش معمولاً یک نوع حیوان است، زن و دخترانش نیز همین‌طور. اما گاهی همه‌ی بچه‌های خانواده روح وحشیِ پدرشان را دارند، مثلاً اگر روح خارجی پدر پلنگ باشد، روحِ خارجیِ همه‌ی پسرها و دخترهای او نیز پلنگ خواهد بود و، از سوی دیگر، گاهی همه‌ی خانواده از مادر تبعیت می‌کنند، مثلاً اگر روح خارجی وی لاک‌پشت است، روح خارجیِ پسران و دختران او نیز لاک‌پشت می‌شود. زندگی شخص با زندگیِ حیوانی که وی روح خارجی یا وحشی خود می‌داند چنان درآمیخته و یکی شده است که مرگ یا مجروح شدن آن حیوان لزوماً موجب مرگ یا مجروح شدن آن شخص خواهد شد و بر عکس، وقتی شخص می‌میرد، روح وحشی‌اش دیگر جای آرام و قرار ندارد، دیوانه می‌شود و به درون آتش می‌جهد یا به مردم حمله می‌کند و بالاخره توی سرش می‌زنند تا بمیرد و کارش به سر برسد. وقتی شخص بیمار می‌شود، غیبگو گاهی می‌گوید که روح وحشی‌اش به خاطر بی‌توجهی او خشمگین شده است، بنابراین بیمار پیشکشی فراهم می‌کند و پیش روح وحشی‌اش می‌برد و آن را در کلبه‌ی کوچکی در جنگل در نقطه‌ای که حیوان، یا به عبارت دیگر روح خارجی‌اش، آخرین بار دیده شده است قرار می‌دهد. اگر روح وحشی راضی شد و تسکین یافت بیمار بهبود می‌یابد و در غیر این صورت می‌میرد. روح وحشیِ ابله نمی‌فهمد که آسیب دیدن آن شخص آسیب دیدنِ خودش است و با مرگ او خود نیز جان به در نمی‌بَرَد.

مفهوم روحِ خارجی در تنِ یک حیوان در میان بومیان آمریکای مرکزی که گاهی آن را ناگوال می‌نامند.

در بین زاپوتک‌های آمریکای مرکزی وقتی زنی در حال زایمان است، خویشاوندانش در کلبه‌ی او جمع می‌شوند و شروع می‌کنند به کشیدن نقش حیوانات مختلف در روی زمین، و هر کدام که تمام شد زود پاکش می‌کنند. این کار تا لحظه‌ی زایمان ادامه پیدا می‌کند و نقشی که به طور کامل در روی زمین می‌مانَد، **تونا** یا همزادِ کودک نامیده می‌شود. «وقتی بچه بزرگ شد حیوانی را که یار و یاور و نماینده‌ی او بوده است گرامی می‌دارد و زندگی و سلامت خود را به آن حیوان وابسته می‌داند. در واقع مرگ هردوی آنان در یک زمان روی می‌دهد» یا غالباً با مرگ آن حیوان انسان نیز می‌میرد. در بین بومیان گواتمالا و هندوراس **ناگوال** یا **نایوال** «آن موجود بیجان یا جاندار و معمولاً حیوانی است که با انسانی ارتباط

همسو دارد، چنان که حال و روز وی بسته به سرنوشت **ناگوال** است.» به نوشته‌ی مؤلفی قدیمی، بسیاری از بومیان گواتمالا «بر اثر وساوس شیطانی معتقد می‌شوند که زندگی‌شان بسته به زندگی فلان حیوان است (که روح آن در وجودشان نهفته است) و فکر می‌کنند اگر آن حیوان بمیرد آنان نیز می‌میرند، اگر در خطر باشد، قلبشان می‌تپد، اگر بیمار و ضعیف شود آنان نیز ضعیف می‌شوند. نه، این همان توهمات شیطانی است که آنان را به شکل حیوان درمی‌آورَد (و معمولاً به شکل گوزنی، کبوتری، شیری یا ببری یا سگی یا عقابی درمی‌آیند) و در این شکل مورد حمله قرار می‌گیرد و زخمی می‌شوند.» گزارش هِرِرا از نحوه‌ی انتخاب **ناگوال** در بین بومیان هندوراس چنین است: «شیطان می‌فریبدشان و به شکل شیر یا ببر یا گرگ یا به شکل تمساحی یا ماری یا پرنده‌ای، حیوانی از میان خیلِ جانوران، ظاهر می‌شود که آن را **ناگوال** می‌نامند و حامی و نگهدار خود می‌دانند و اگر بمیرد، بومی آشنا و همراه‌اش نیز می‌میرد. این معمولاً رخ می‌دهد و بدان یقین دارند. نحوه‌ی صورت گرفتن این پیمان چنین است. بومی به کنار رودخانه، به جنگل یا کوه، یا جای پرت دیگری می‌رود و شیاطین را به نام‌هایی که مناسب می‌داند فرا می‌خواند؛ با رود و صخره و جنگل سخن می‌گوید و همچون نیاکانش از آنان یاری می‌طلبد و می‌گرید و سپس مرغی یا سگی قربانی می‌کند. از فرط درد و رنج می‌افتد و به خواب می‌رود و در خواب و بیداری حیوانی به شکل پرنده‌ای یا جز آن می‌بیند که از آن یاری خواسته و نمک و کاکائو یا چیزهای دیگر طلب کرده بود. آنگاه از زبان یا گوش یا سایر اعضای بدن خود قطره‌ی خونی درمی‌آورَد و با آن پیمان می‌بندد. با انعقاد پیمان، آن حیوان در خواب و بیداری به او می‌گوید فلان روز که برای شکار می‌روی، اولین حیوانی که می‌بینی، منم. و منم که همواره **ناگوال** و همراه و یاورت خواهم بود. بدین‌سان بین آن‌ها رابطه‌ای ایجاد می‌شود که با مرگ یکی، آن دیگری نیز می‌میرد و آنان تصور می‌کنند که هر کس ناگوال ندارد توش و توانی نخواهد داشت.» بومیان تصور می‌کردند که مرگ **ناگوال** موجب مرگ خودشان می‌شود. در افسانه آمده است که در نخستین نبردهای اسپانیایی‌ها در دشت کوئتزال تنانگو، ناگوال‌های سردارانِ بومی به شکل مارهایی می‌جنگیدند. خصوصاً ناگوالِ بزرگ‌ترین سردار مشخص‌تر بود زیرا به شکل پرنده‌ی بزرگی به رنگ سبز بود. پدرو دی‌آلوارادو، سردار اسپانیایی با نیزه‌اش پرنده را کشت و در همان لحظه سردار بومی بر زمین افتاد و جان داد.

در بین بسیاری از قبایل جنوب شرقی استرالیا مرد و زن، همچون بومیان آمریکای مرکزی، نوع خاصی از حیوانات را به عنوان ناگوال خود می‌شناسند با این فرق که بومیان حیوانی را که زندگی‌شان بسته به آن است می‌شناسند، ولی استرالیایی‌ها فقط می‌دانند که زندگی‌شان بسته به زندگی حیواناتی از فلان نوع است و نمی‌دانند کدام حیوان خاص. نتیجه طبیعتاً این بود که هر مردی ناچار همه‌ی حیوانات فلان نوع را که زندگی مردان به آن‌ها بسته

بود محفوظ می‌داشت و حمایت می‌کرد و هر زنی نیز همه‌ی حیوانات نوع دیگر را که زندگی زنان به آن‌ها بسته بود مراقبت می‌کرد، زیرا کسی نمی‌دانست که مرگ کدام یک از حیوانات مورد نظر موجب مرگ آنان خواهد شد، همچنان که کشتنِ پرنده‌ی سبزرنگ بیدرنگ موجب مرگ سردار بومی شد و در آن قصه، کشتن طوطی، مرگِ پونچکین را سبب شد. بدین‌سان، مثلاً قبیله‌ی وتجوبالوک در جنوب شرقی استرالیا «معتقدند که زندگیِ **نگونونگونوت** (خفاش) زندگیِ مردی است و زندگی **یارتاتگورک** (پشه‌خوار) زندگیِ زنی است، و اگر هر کدام‌شان بمیرند، زندگی مرد یا زنی به خطر می‌افتد. در چنین حالتی هر مرد و زنی در قبیله نگران آن است که جانش به خطر افتد و به همین دلیل جنگ‌های بزرگی در قبیله درمی‌گیرد. می‌دانم که در این جنگ‌ها که مردان در طرفی و زنان در طرف دیگرند، هرگز معلوم نبود کدام طرف پیروز خواهد شد زیرا بارها زنان با چوبدستی‌های‌شان ضربات مهلکی بر مردها وارد می‌آوردند و مردها غالباً زنان را با نیزه‌های خود مجروح می‌کردند یا می‌کشتند.» قبیله‌ی **وُتجوبالوک معتقد** بود که خفاش «برادر» مردان است و پشه‌خوار «زنِ» اوست. نوع خاصِ حیواناتی که گمان می‌رفت زندگی مرد و زن به آن‌ها بسته است در هر قبیله‌ای تا حدودی فرق می‌کرد. مثلاً در قبیله‌ی وُتجوبالوک خفاش حیوان مردها بود، در حالی که در گان‌باوزکریک در مورای سفلیٰ خفاش ظاهراً حیوان زن‌ها محسوب می‌شد زیرا بومیان آن را نمی‌کشتند به این دلیل که «اگر کشته می‌شد، یکی از زن‌های‌شان مسلماً بر اثر آن می‌مُرد.» در قبیله‌ی کورنای در گریپلند، مرغ الیکایی «برادرِ مردان» بود و مرغِ سَسَک «خواهر زنان» محسوب می‌شد. در هنگام پاگشاییِ پسران و آشنا کردن‌شان با رازهای قبیله جوان‌ها نام آن مرغ را می‌بردند تا سجایا و خصایص مردانه در آنان حلول کند. در بین یوئین‌ها در ساحل جنوب شرقیِ استرالیا «خواهرِ زن‌ها» مرغ دارخَزَک و «برادرِ» مردها خفاش و نیز الیکایی بود. در میان قومِ کولین مردها و زن‌ها هر کدام برای خود یک جفت «برادر» و «خواهر» داشتند. مردها خفاش و الیکایی را «برادر» و زن‌ها سسک و پشه‌خوار کوچک را «خواهر» خود می‌دانستند. جای توجه است که در جنوب شرقی استرالیا حیواناتی که بدین‌گونه با زندگی مردها و زن‌ها وابستگی داشتند عموماً از پرندگان، خفاش یا پرنده‌ی معمولی، بودند. با این حال، در قبیله‌ی پورت‌لینکلن در جنوب استرالیا «برادر» مردها و «خواهر» زن‌ها ظاهراً نر و ماده‌ی نوعی بزمجه بوده است زیرا می‌خوانیم که «می‌گویند نوعی بزمجه‌ی کوچک که نرش **ایبیری** و ماده‌اش **واکا** نامیده می‌شود، زن و مرد را در بین نوع بشر از هم جدا می‌کنند. این امر ظاهراً از لحاظ بومیان چندان پذیرفته نبود زیرا مردها از ماده‌ی آن حیوان نفرت داشتند و **واکا** را می‌کشتند و زن‌ها نیز نوع نرش یعنی **ایبیری** را.» اما صرف‌نظر از این که کدام نوع حیوان با زندگی مرد و زن بستگی داشته باشد، خود این اعتقاد و منازعه‌ای که ایجاد می‌کرد در بخش بزرگی از جنوب

شرقی استرالیا رواج داشت و احتمالاً گسترش بیشتری هم یافته است. این اعتقاد و جنگ‌هایی که متعاقباً برانگیخت بسیار جدی و وخیم بوده است. در میان برخی قبایل ویکتوریا «خفاش خاصِ مردان است و مورد حمایت آنان قرار می‌گیرد، حتی به خاطر آن، زن‌های خود را نیمه‌جان می‌کنند. جغد سرخسی یا پشه‌خوار، مال زن‌هاست و با آن که بدیمن است و با صدای خود شب‌ها ترس و خوف ایجاد می‌کند، سخت مورد حمایت زن‌هاست. اگر مردی آن را بکشد زن‌ها به حدی خشمگین می‌شوند که گویی بچه‌شان کشته شده و با چوبدستی‌های بزرگ‌شان به جان قاتل می‌افتند.» حمایت و حراستِ سرسختانه‌ای که مردها و زن‌های استرالیایی به ترتیب از خفاش‌ها و جغدها می‌کنند (زیرا ظاهراً خفاش و جغد معمولاً خاص مرد و زن است) صرفاً جنبه‌ی خودخواهانه ندارد. زیرا هر مردی معتقد است که نه فقط زندگی خودش بلکه زندگی پدر و برادران و پسراناش و جز آن‌ها به زندگی خفاش خاصی وابسته است و بنابراین او با مراقبت از آن در واقع از زندگی همه خویشانِ مذکر خود و نیز زندگی خودش مراقبت می‌کند. همین طور هر زنی معتقد است که زندگی مادرش، خواهرانش، دخترانش و غیره و نیز زندگی خودش بسته به زندگی نوعی جغد است و او با مراقبت از آن، غیر از زندگی خود، زندگی همه‌ی خویشاوندان مؤنث‌اش را نیز حفظ می‌کند. حال، وقتی تصور بر این است که زندگی انسان، بدین‌گونه، به زندگی حیوانات خاصی وابسته است، بدیهی است که مشکل بتوان زندگی حیوان از انسان یا انسان از حیوان را تمیز داد. اگر زندگی برادر من در وجود خفاشی نهفته است، در این صورت، از سویی، خفاش هم برادر من است و هم برادرِ برادرم، و از سوی دیگر، برادر من از لحاظی خفاش است. زیرا زندگیش در تن یک خفاش قرار دارد. همین طور، اگر زندگی خواهرم در وجود جغدی نهفته باشد، در این صورت جغد خواهر من است و خواهرم جغد است. این نتیجه‌ای طبیعی است و استرالیایی‌ها نیز همین نتیجه را گرفته‌اند. وقتی خفاش حیوانِ مرد است. برادر او نامیده می‌شود و وقتی جغد حیوان زن است، خواهر او نامیده می‌شود. و بر عکس، مرد زن را جغد خطاب می‌کند و زن مرد را خفاش می‌نامد. چنین است در مورد سایر حیواناتی که در قبایل دیگر برای مرد و زن اختصاص یافته‌اند. برای مثال، در بین قبیله‌ی کورنای، همه‌ی الیکایی‌ها «برادران» مردان و همه‌ی مردان الیکایی بودند. همه‌ی سسک‌ها «خواهران» زنان و همه‌ی زنان سسک بودند.

خفاش را برادرِ مردها و جغد را خواهرِ زن‌ها می‌دانند.

فصل ۵

مرگ و رستاخیز

۱

هم توتم‌های جنسی و هم توتم‌های طایفه‌ای را می‌توان بر این مبنا توجیه کرد که زن و مرد روح خارجیِ خود را در توتم‌های خود که ممکن است حیوان، گیاه یا هر چیز دیگر باشد حفظ می‌کنند

اما وقتی انسانِ وحشی نام یک حیوان را بر خود می‌نهد، آن را برادر خود می‌نامد و از کُشتن‌اش خودداری می‌کند می‌گوییم آن حیوان توتمِ اوست. بر این اساس در قبایل جنوب شرق استرالیا که خفاش و جغد را در آن جا بررسی کردیم، پرنده‌ی استرالیایی و بلبل را می‌توان به درستی توتم‌های زن و مرد دانست. اما اختصاص دادنِ یک توتم به زن یا مرد نسبتاً نادر است و بنابراین در جایی جز استرالیا مشاهده نشده است. معمولاً توتم نه از روی جنسیت بلکه برای هر قبیله و طایفه تعیین می‌شود و به طور ارثی از طریق زن یا مرد انتقال می‌یابد. ارتباط فرد با توتمِ طایفه نوعاً با ارتباطش با توتم جنسی تفاوتی ندارد؛ او نباید آن را بکشد، آن را برادر خودش می‌داند، و خود را با آن می‌نامد. حال اگر ارتباط‌ها مشابه است، توجیه خیر یک نفر باید خیر فرد دیگر را نیز دربر داشته باشد. بنابراین علت این که طایفه‌ای حیوان یا گیاه خاصی (زیرا توتم طایفه ممکن است گیاه باشد) را محترم می‌دارد و خود را با آن می‌نامد، احتمالاً بر این اعتقاد استوار است که حیات هر فرد طایفه بسته به نوع خاصی از حیوان یا گیاه است و مرگ آن فرد نتیجه‌ی کشته شدن آن حیوان یا نابود شدن آن گیاه خاص خواهد بود. این تعریف از توتمیسم با تعریف سرجرج گری از توتم یا **کوبونگ** در غرب استرالیا بسیار تطبیق می‌کند. او می‌گوید «ارتباط اسرارآمیزی بین یک خانواده و کوبونگِ او وجود دارد، به گونه‌ای که فردی از آن خانواده هرگز حیوانی را که کوبونگ طایفه‌اش به آن تعلق دارد اگر در حال خواب پیدا کند نخواهد کشت. که در واقع همیشه با اکراه آن را می‌کشد و همیشه فرصتی برای فرار به آن می‌دهد. این ناشی از اعتقاد خانوادگی است مبنی بر این که حیوانی از یک نوع خاص نزدیک‌ترین دوست آن‌هاست و کشتن‌اش جرم بزرگی است و باید از آن سخت اجتناب کرد. همین طور آن بومی که کوبونگ‌اش یک گیاه است در بعضی موارد و در موسم خاصی از سال نباید آن گیاه را بچیند.»* در اینجا ملاحظه می‌کنیم که هر چند هر کسی همه‌ی حیوانات و گیاهان یک نوع خاص را محترم می‌دارد اما همه‌شان

به یک اندازه برایش ارزشمند نیستند. در میان آن‌ها یکی وجود دارد که برایش بسیار عزیز و باارزش است. اما چون نمی‌داند آن موجود خاص کدام است ناگزیر همه را حفظ می‌کند تا مبادا به آن حیوان یا گیاه خاص آسیب بزنند. نیز این گونه توضیحِ توتم قبیله با عوارض فرضیِ کشتن یکی از انواع توتم مناسبت دارد. «روزی یکی از سیاهان کلاغی را کشت. سه چهار روز بعد یک **بوراتو** (کلاغ) [یعنی فردی از طایفه کلاغ] به نام لاری مُرد. او چند روز مریض‌احوال بود اما با کشتنِ **وینگونگ** [توتم] خود، مرگش جلو افتاد.» در اینجا کشتنِ کلاغ باعث مرگِ مردی از طایفه‌ی کلاغ شده است درست همچنان که در مورد توتم‌های جنسی کشتنِ یک خفاش موجب مرگ خفاشْ مَرد، یا کشتنِ جغدی موجب مرگ جُغدْ زن می‌شود. همین طور، کشتنِ **ناگوال** مورد نظر موجب مرگِ بومیِ آمریکای مرکزی و کشتن روح گیاه مورد نظر سبب مرگ بومی جزایر بنکس و در قصه‌ها کشتنِ حیوانی که زندگیِ غول یا جادوگر به آن بسته است موجب مرگ او می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد که قصه‌ی «غولی که قلب نداشت» احتمالاً کلید رابطه‌ی فرضی بین انسان و توتم اوست. توتم، در این نظریه، صرفاً ظرف و قالبی است که زندگی فرد در آن جای دارد، همچنان که زندگیِ پانچکین در تنِ یک طوطی بود.*

وحشی تصور می‌کند که زندگیش در عین حال به حیاتِ بیش از یک حیوان بسته است؛ زیرا بسیاری از وحشیان فکر می‌کنند که هرکس بیش از یک روح دارد.

۲

این نگرش به توتمیسم شاید به توضیحِ آیین مرگ و رستاخیز کمک کند که بخشی از مراسم متعددِ پاگشایی در بین وحشیان را تشکیل می‌دهد.

این تعریف از توتمیسم روشنگرِ گروهی از آیین‌های مذهبی است که تا جایی که می‌دانم برای آن‌ها هنوز توضیحی ارائه نشده است. در میان بسیاری از قبایل وحشی، به خصوص آن‌هایی که مشهور به رعایت توتم‌اند، رسم است که پسران جوان به هنگام بلوغ برای پا گذاشتن به دنیای مردانگی باید در آیین‌های پاگشایی شرکت کنند که از آن میان مشهورتر از همه کشتنِ ظاهری و مجدداً زنده کردنِ پسرک است. اگر بدانیم که منظور از این کار بیرون کشیدنِ روح پسر و انتقال دادنش به توتمِ اوست، این‌گونه آیین‌ها قابل فهم و معنی‌دار می‌شود، زیرا طبعاً تصور می‌رفت که اخراج روح از تن پسر جوان با کشتن او یا حداقل با انداختنِ وی به حالت خلسه‌ی مرگ‌آسا، که انسان وحشی آن را به ندرت از مرگ واقعی تمیز می‌دهد، صورت می‌گیرد. بهبود یافتنِ جوان را نیز یا به بهبود تدریجی‌اش به واسطه‌ی تکان و ضربه‌ی سختی که بر او وارد می‌شد یا به احتمال زیاد به دمیده شدن زندگی تازه در تنش توسط توتم نسبت می‌دادند. بدین‌گونه جوهره‌ی این آیین‌های پاگشایی، تا جایی که به شبیه‌سازی مرگ و رستاخیز می‌پردازند، نوعی مبادله‌ی زندگی یا روح بین انسان و توتم اوست. اعتقاد بدوی به امکان این‌گونه مبادله ارواح را قصه‌ی یک شکارچی باسک روشن‌تر می‌کند که می‌گفت خرسی او را کشته بود اما پس از کشتن او روح خود را در تن وی دمیده

بود و بنابراین خرس حالا بی‌جان بود و در عوض خود او خرسی است و با روح آن حیوان زنده است. زنده شدنِ شکارچی مرده در هیأت خرس دقیقاً همان است که تصور می‌رفت در مراسمِ کشتنِ پسر جوان به هنگام بلوغ و دوباره زنده کردنش رخ می‌دهد که در بیان تئوری خود شاهد آوردیم. پسرک به عنوان انسان می‌میرد و چون حیوانی حیات دوباره می‌یابد؛ اکنون روح حیوان در تن اوست و روح انسانی‌اش به حیوان منتقل شده است. بنابراین کاملاً حق دارد که خود را بسته به توتمش خرس یا گرگ و غیره بنامد و کاملاً حق دارد که خرس‌ها و گرگ‌ها و غیره را برادران خود بداند، زیرا روح خودش و خویشانش در وجود آن حیوانات قرار دارد.

نمایش رستاخیز مردگان برای مبتدیان به هنگام پاگشایی در بعضی قبایلِ نیو ساوث ویلز معمول بود. گزارش دکتر هاویت از این صحنه.

در بین قبایل ساکن ساحل جنوبی نیوساوث‌ویلز که از آن میان قبیله‌ی ساحل مورینگ را می‌توان در این مورد شاهد آورد، آیین رستاخیز مردگان به صورت نمایانی برای مبتدیان به صورت تقلیدی اجرا می‌شد. جوان‌ها برای آن که شایستگی تماشای این نمایشِ آموزشی را پیدا کنند می‌بایست توسط پیرمردی به منزلت مردانگی ارتقا می‌یافتند. پیرمرد به این منظور صرفاً با شکستن یک دندانِ هر جوان با چوب و چکش او را به منزلت جدیدش ارتقا می‌داد. مراسم رستاخیز را یک شاهد عینی، دکتر ا. و. هاویتِ فقید، یکی از بهترین مراجع در زمینه آداب بومیان استرالیا به تفصیل شرح داده است. صحنه‌ای که برای این مراسم مقدس انتخاب می‌شد ته دره‌ی عمیقی بود که رودی آرام‌گذر در بستری از جگن‌های بلند و تیز در آن جریان داشت. با آن که ساعت بین ده و یازده صبح بود، خورشید تازه تازه از فراز کوه‌هایی که دره را چون دیواره‌ای در شرق احاطه کرده بودند به اعماق دره می‌تابید. در حالی که آن بالا، کمرکش کوه‌ها پوشیده از درختان بلند قیس، در زیر اشعه خورشید گرم و روشن می‌نمود و نور در میان شاخساران سبز و زیر چترِ پَرمانندِ گیاهی گیر می‌کرد، ته دره هنوز سر تا سر سایه ساری نفوذناپذیر و نمسار از رطوبتِ بارانِ دوش بود. در حالی که نورسیده‌ها یله بودند و خود را با آتشِ فروزانی گرم می‌کردند، مردان دور هم جمع شدند و به درست کردن لوازمی تزیینی از پوست درخت و کندن یک قبر پرداختند. درباره‌ی شکل قبر بحثی درگرفت اما مردی که قرار بود در آن دفن شود برای ختم گفتگو اعلام کرد که به پشت توی قبر دراز خواهد کشید. آن مرد به طایفه‌ای تعلق داشت که توتمش عقاب بود و به پی‌بای موسوم بود. به این ترتیب در حالی که دو مرد تحت نظر او با تیشه‌هایشان در زمین سخت و سنگلاخ به کندن قبر مشغول بودند، او به لباس دیگر بازیگران نمایش سرکشی می‌کرد. ورقه‌هایی از پوسته درخت درست کردند که شش بازیگر نمایش آن را دربر می‌کردند به نحوی که از سر تا پای‌شان را فرو می‌پوشاند و هیچ جایی از بدن و صورتشان معلوم نمی‌شد. چهار نفرشان را با طنابی که به پشت سرشان بسته شده بود به هم گره زدند و هر یک دو ورقه پوست درخت در دست داشتند. دو تن دیگر آزاد بودند اما لنگان

و خمیده و عصازنان می‌رفتند تا کهولت گذر سالیان را نشان دهند، زیرا نقش دو جادوگر قبیله را بازی می‌کردند که بسیار سالخورده بودند و قدرت جادویی زیادی داشتند. حالا قبر آماده شده بود و مردِ عقاب بر بستری از برگ درخت و سر بر پلاسی لوله شده، درست چون جنازه‌ای توی آن دراز کشید. در میان دو دستش که روی سینه نهاده بود شاخه‌ی نهالی (Persoonia Linearis) قرار داشت که از ریشه درآورده شده و اکنون روی سینه‌ی او کاشته شده بود به نحوی که سرِ درخت چند متری بالاتر از سطح زمین بود. توی قبر را با خس و خاشاک و برگ درخت پر کردند و روی آن بوته و علف گذاشتند تا شباهت کامل‌تر گردد. با حاضر شدنِ همه چیز، جوان‌های نورسیده را شوهرخواهرانشان به سوی قبر بردند و در کنار آن به صف کردند و در این بین خواننده‌ای نشسته بر تنه‌ی درختی در بالا سرِ قبر، ترانه‌ی اندوهگینی را زمزمه می‌کرد که آواز طایفه‌ی یی‌بای بود. با آن که کلمات آواز فقط تکرار یکنواختِ **بورین ـ بورین یی‌بای**، یعنی «یی‌بای پوسته‌ی ریش‌ریشِ درخت» بود، به توتم عقاب و هم‌چنین به طایفه‌ی مرد مدفون اشاره داشت. سپس با نوای آرام و محزون اما گویای آوازْ بازیگران شلنگ‌انداز و خمان از لابلای درختان و کنده‌های درخت و تخته‌سنگ‌ها، شروع به پیش آمدن کردند. همچنان که می‌آمدند، چهار مردِ روپوشیده، با نوای موسیقی گام‌زنان، از سویی به سویی در نوسان، در هر قدم چوبدستی‌هایشان را به هم می‌زدند و در عین حال در کنارشان دو پیرمرد می‌لنگیدند و اندکی کناره می‌گرفتند تا منزلت بلند خود را نشان دهند. آن‌ها نماینده‌ی گروهی پزشک قبیله بودند که راهنمایشان دو ارشد ارجمند بود و برای زیارت قبر برادرشان پزشک قبیله‌ای با توتم عقاب آمده بودند که آنجا در آن دره‌ی دنج آرمیده بود که اکنون با انوار گرم خورشید تابناک گشته بود، زیرا در این زمان صبح به سر می‌آمد و کم‌کم به ظهر می‌انجامید. وقتی این دسته کوچک، سرودخوانان برای احضار دارامولون، از میان صخره‌ها و درختان گذشت و به فضای باز رسید و در کنار گور رو در روی تازه‌واردهای نوجوان ایستاد، دو پیرمرد در پشت سر رقصندگان جای گرفتند. برای مدتی رقص و آواز ادامه یافت تا درختی که به نظر می‌آمد از درون گور روییده باشد شروع به لرزیدن کرد. شوهرخواهرها اشاره‌کنان به برگ‌های لرزان، رو به تازه‌واردهای نوجوان فریاد زدند «آنجا را ببینید!» جوان‌ها که نگاه کردند لرزش درخت بیشتر و بیشتر شد و سپس به شدت تکان خورد و به زمین افتاد، در حالی که در میان رقص پر شور رقاصان و آواز هماهنگِ همسرایان، مرد به ظاهر مرده انبوه شاخ و برگ و چوب و خاشاک را از روی خود کنار زد و بپاخاست و رقص جادویی‌اش را همان‌جا در درون گور آغاز کرد و در دهانش مایه‌هایی را که تصور می‌شد از تجسم بشریِ دارامولون گرفته است نشان می‌داد.

مرد مرده‌ی ساختگی در گور.

رستاخیز از درون گور.

در بعضی نقاط فیجی نمایش مرگ و رستاخیز معمولاً به هنگام مراسم پاگشایی در حضور جوان‌ها اجرا می‌شد. شرح مراسم.

در بعضی نواحیِ ویتی‌له‌وو، بزرگترین جزیره‌ی فیجی، نمایش مرگ و رستاخیز را با تشریفات زیادی در پیش چشم جوان‌های نوآموز و نوپا اجرا می‌کردند. آیین‌ها در مکان‌های مقدس خاصی به شکل مستطیل اجرا می‌شد که دیوارهای کوتاه یا سنگ‌چینه‌ای احاطه‌اش کرده اما روباز بود. در این معبد فضای آزاد که خاص مردگان بود مراسم پاگشایی جوانان هر سال به صورت قاعده‌ای در پایان اکتبر یا اول نوامبر که آغاز سال نو فیجی بود انجام می‌گرفت. از این رو نوپاهایی که در آن موعد مراسم پاگشایی را انجام می‌دادند به **ویلاوو** یا مردهای سال نو موسوم می‌گشتند. زمان دقیق برای جشن گرفتن آیین را گل دادنِ درخت **ندرالا** (Erythrina) تعیین می‌کرد اما **تقریباً** با سال نو تاهیتی و هاوایی مصادف می‌شد که آغاز سال نو را با دیدار ستاره‌ی ثریا (خوشه‌ی پروین) مشخص می‌کردند. کوه‌نشینان فیجی که فقط این مراسم را برپا می‌کردند خود را با ستارگان دردسر نمی‌دادند. برای تدارک تشریفات جشن سر نوجوانان تازه‌وارد را می‌تراشیدند و ریش‌شان را، اگر ریشی داشتند، به دقت از ته می‌زدند. چهار روز پشت سر هم دسته‌جمعی به معبد می‌رفتند و آنجا در قدس‌الاقداس پیشکش‌هایشان را که لباس و سلاح برای ارواح نیاکان بود قرار می‌دادند. اما در پنجمین روز و روز بزرگ جشن که دوباره وارد محوطه‌ی مقدس می‌شدند منظره‌ای می‌دیدند که از ترس درجا خشک می‌شدند. یک ردیف آدم‌های مرده یا ظاهراً مرده و مقتول روی زمین پخش و پلا بودند که بدن‌هاشان بریده و سفره شده و پر از خون بود و امعا و احشاشان بیرون ریخته بود. بر بالای سر آنان کاهن بزرگ نشسته و با نگاهی سرد و بی‌احساس به آن‌ها خیره بود و نوجوان‌های لرزان وقتی به او می‌رسیدند می‌بایست چهار دست و پا از روی آن جنازه‌های خون‌آلودِ هولناک بگذرند و به او برسند. سپس در برابر کاهن صف می‌کشیدند. او ناگهان جیغ تند و شدیدی می‌کشید که بر اثر آن مرده‌های ساختگی به پا می‌خاستند و فوراً به طرف رودخانه می‌دویدند تا خود را از آلایشِ خون و احشای خوک پاک سازند. کاهن بزرگ آنگاه از شکوه رفیع خود فرود می‌آمد و در حالی که بدین سو و آن سو می‌جهید با صدای تیز جیغ می‌کشید «کجایند مردمان خطه‌ی من؟ به تونگاله‌وو رفته‌اند؟ به دریای ژرف رفته‌اند؟» اندکی بعد آوازی به او پاسخ می‌داد و مردانِ مرده که حیات دوباره یافته بودند، پاکیزه و شاداب، با گلبندهایی بر گردن از جانب رودخانه پیش می‌آمدند در حالی که همراه با نوای سرودی که می‌خواندند خود را تکان می‌دادند. آنان در جلوِ نوآموزان جای می‌گرفتند و سکوتی مذهبی برقرار شد. چنین بود نمایشِ مرگ و رستاخیز.

مراسم تولد جدید در میان آکیکویوهای شرق آفریقای بریتانیا.

آکیکویوهای شرق آفریقا «رسم غریبی دارند که لازم است همه‌ی پسران پیش از ختنه شدن دوباره زاده شوند. مادر سر پا می‌ایستد و پسرک وسط پاهای او کز می‌کند. وانمود می‌کند که درد زایمان دارد و پسر چون از نو زاده می‌شود و مثل طفلی گریه می‌کند و

می‌شویندش و از آن پس چند روزی شیر می‌خورد.» یک عضو قبیله‌ی آکیکویو شرح مفصل‌تری از مراسم به قرار زیر داده است: «مادر و پدر روزی را، هر زمانی از سال که باشد، معین می‌کنند. اگر پدر مرده باشد کس دیگری را دعوت می‌کنند که به جای او در مراسم شرکت کند یا اگر مادر زنده نباشد زن دیگری جای او را می‌گیرد. هر زنی که بدین‌گونه جای او را می‌گیرد پسرک در آینده او را مادر خود تلقی می‌کند. کسی بز یا گوسفندی را بعدازظهر می‌کُشد که معمولاً پدر نیست و شکم و روده‌اش را نگه می‌دارند. مراسم عصر آغاز می‌شود. تکه پوستی را به شکل گرد می‌بُرند و روی شانه‌ی پسر و زیر بازوی دیگرش قرار می‌دهند. شکم بُز نیر همین طور روی شانه و زیر بازوی دیگر پسر قرار می‌گیرد. همه‌ی زیورهای پسرک را برمی‌دارند اما به لباس‌هایش دست نمی‌زنند. هیچ مردی حق ندارد توی کلبه باشد و فقط زن‌ها حضور دارند. مادر روی پوستی در کف زمین می‌نشیند و پسر را وسط دو زانویش می‌گیرد. شکمبه‌ی گوسفند را از جلو زن رد می‌کنند و پیش پسرک می‌گیرند. زن از درد زایمان ناله می‌کند، زن دیگری شکمبه را می‌بُرد و پسر گریه‌ی طفل نوزاد او را تقلید می‌کند. همه‌ی زنان حاضر شادی می‌کنند و پس از آن دستیار و مادر پسر را می‌شویند. آن شب پسر و مادر در یک کلبه می‌خوابند.» در اینجا بریدن شکمبه‌ی گوسفند که مادر را به پسر پیوند می‌دهد، آشکارا تقلید بریدن ناف است. در بین آکیکویوها فقط پسران دوباره زاده نمی‌شوند. «دخترها نیز چون پسران طی مراسمی تولد دوباره می‌یابند. مراسم را گاهی برای اطفال برگزار می‌کنند زمانی تولد جدید با ختنه همراه بود و بدین جهت مراسم به افتخارات و آیین‌های مذهبی قبیله پذیرفته شد. بعدها این مشکل پیش آمد که پسرها می‌خواستند در کنار جوانان نوبالغ قرار گیرند و همچون آن‌ها با آنان رفتار شود. ریش‌سفیدها با جدا کردن پسر و دختر مسئله را حل کردند. تا وقتی مراسم تولد جدید صورت نگرفته است، شخص صلاحیت ختنه شدن را که نشانه‌ی علنی پذیرفته شدن در جامعه است پیدا نمی‌کند. کسی که در این مراسم شرکت نکرده باشد نمی‌تواند وارث محسوب شود و از دارایی ارث ببرد. در مراسم مذهبی هم حق شرکت ندارد.» مثلاً مردی که دوباره زاده نشده است صلاحیت آن را ندارد که جنازه‌ی پدرش را به هنگام مرگ به صحرا ببرد و پس از مرگ جنازه‌اش را از بین ببرد. مراسم تولد مجدد ظاهراً در حدود ده سالگی برگزار می‌شود اما سن افراد با توانایی پدر برای تهیّه بز که دل و روده‌اش برای تضمین زاده شدنِ پسر یا دختر دوباره به همان صورت اول ضروری است تغییر می‌کند.

آیین پاگشایی در بین بومیان ویرجینیا: تظاهر به این که نوجوان‌ها زندگی گذشته‌شان را فراموش کرده‌اند.

در بین بومیان ویرجینیا نوعی مراسم پاگشایی موسوم به **هوسکاناو** هر شانزده یا بیست سال یا غالباً، وقتی جوان‌ها به سن رشد می‌رسیدند، برگزار می‌شد. جوان‌ها را چند ماه در جنگل به حالت انزوای کامل نگه می‌داشتند و جز جوشانده‌ی ریشه‌های نشئه‌آور غذایی به آن‌ها نمی‌دادند، به نحوی که دیوانه‌ی لگام‌گسیخته‌ای می‌شدند. این وضع هجده یا بیست

روز طول می‌کشید. «در این موقع این‌طور تصور می‌شد که جوانک‌های بیچاره چندان از معجون فراموشی (Lethe) خورده‌اند که دیگر خاطرات گذشته‌شان، حتی پدر و مادرشان، دارایی‌شان و زبانشان را فراموش کرده‌اند. وقتی حکیمانِ قبیله می‌بینند که جوان‌ها به قدر کافی "ویسوکان" (آن معجون دیوانه‌کننده را چنین می‌نامند) خورده‌اند کم‌کم با کاستن از مقدار داروی مخدر آن‌ها را به حال عادی بازمی‌گردانند اما پیش از آن که کاملاً به حال طبیعی بازگردند آن‌ها را به آبادی‌های خودشان برمی‌گردانند در حالی که بر اثر آن دارو هنوز دیوانه و سر مست‌اند. در این هنگام بیم آن می‌رود که چیزی از خاطرات گذشته را به یاد آورند زیرا در این صورت فوراً به آن‌ها هوسکاناو داده می‌شود و این بار مصرف آن معجون چندان خطرناک است که به ندرت کسی از آن جان بدر می‌برد. بنابراین همه باید وانمود کنند که زبان خود را فراموش کرده‌اند و نمی‌توانند حرف بزنند و از حرف مردم هم سر درنمی‌آورند تا آن که حرف زدن را دوباره به آنان بیاموزند. البته معلوم نیست که این امر حقیقت دارد یا ساختگی است و من در این مورد چیزی نمی‌دانم، اما در این تردیدی نیست که تا مدتی هیچ‌کس یا چیزی را که در گذشته می‌شناخته‌اند به یاد نمی‌آورند و به خاطر ندارند. افرادی مراقب‌شان هستند و در همه جا با آن‌هایند تا وقتی که همه چیز را دوباره آموخته باشند. بدین صورت آن‌ها زندگی گذشته‌ی خود را ادامه نمی‌دهند و زندگی دیگری را در پیش می‌گیرند، اکنون مردهای جوانی هستند و فراموش کرده‌اند که زمانی پسرکی بودند.»*

شاید انگیزه‌ی کوشش در قرار دادنِ روح در جای امنی خارج از بدن در دوره‌ی بلوغ، ترس از خطری بوده است که به تصور بدویان در رابطه‌ی جنسی زن و مرد وجود دارد.

بدین‌سان، بر اساس نظریه‌ای که در اینجا ارائه شد، هرجا توتمیسم هست و هرجا به کُشتن و دوباره زنده کردن نورسیدگان تظاهر می‌شود، در آنجا نه فقط این باور هست یا بوده است که احتمال دارد روح برای همیشه در چیزی در خارج ــ مثل حیوان، نبات یا هر چیز دیگری ــ ذخیره شود، بلکه این کار عملاً صورت می‌گیرد. اگر این سؤال مطرح شود که چرا مردم می‌خواهند جان و زندگی خود را در خارج از بدنشان قرار دهند، پاسخ فقط این می‌تواند باشد که درست مثل غول در قصه‌ها که تصور می‌کند اگر چنین کند بهتر از آن است که آن را همیشه با خود داشته باشد، یا مردم که پول‌شان را در بانک پس‌انداز می‌کنند و با خود برنمی‌دارند. دیده‌ایم که در مواقع خطرناک روح یا جان را گاهی موقتاً در جای امنی پنهان می‌کنند تا خطر رفع شود. اما نهادهایی چون توتمیسم فقط برای موارد خاص خطرناک پیش‌بینی نشده‌اند؛ این نهادها نظام‌هایی هستند که همه یا حداقل همه‌ی موجودات ذکور در مرحله‌ی معینی از زندگی باید به آن وارد شوند. حالا این مرحله‌ی خاص که پاگشایی در ضمن آن صورت می‌گیرد همیشه دوره‌ی بلوغ است و این می‌رساند خطری که توتمیسم و نظام‌های مشابه در صدد دفع آن هستند به گمان آن‌ها تا دوره‌ی بلوغ جنسی پیشامد نمی‌کند. در واقع، به نظر آن‌ها خطر در رابطه‌ی دو جنس مخالف است و در اینجا پدید

می‌آید. با ملاحظه‌ی بسیاری نکته‌ها و موارد موجود به آسانی می‌توان ثابت کرد که به نظر انسان بدوی رابطه‌ی جنسی با خطرات و مهلکه‌های بسیار جدی همراه است اما ماهیت دقیق این خطر هنوز مشخص و عیان نیست*. می‌توان امیدوار بود که با آشنایی بیشتر با نحوه‌ی تفکر وحشیان به مرور زمان بتوان این راز اساسیِ جامعه‌ی بدوی را گشود و بدین‌وسیله نه فقط مبنای توتمیسم بلکه منشأ نظام ازدواج را دریافت.

فصل ۶

شاخه‌ی زرین

۱

بستگی‌ی زندگی یا مرگ بالدر به گیاه دارواش.

بدین‌سان این نگرش که زندگی بالدر بسته به گیاه دارواش است کاملاً با شیوه‌های بـدویِ تفکر هماهنگی دارد. در واقع شاید متناقض به نظر آید که اگر زندگی وی به آن گیاه بسته بود در عین حال با ضربت همان گیاه کُشته می‌شده است. اما وقتی تصور می‌رود که زندگیِ کسی در چیزی تجسم یافته و زندگیش بسته بـه وجـود آن است و نـابودی آن مـوجب نـابودی خودش می‌شود، همچنان که در قصه‌ها می‌بینیم آن چیز را می‌توان به طور مساوی زندگی یا مرگ او دانست و نامید. از این رو اگر مرگِ کسی در چیزی نهفته است، کاملاً طبیعی است که با ضربت همان نیز کشته شود. در قصه‌ها کوشچایِ بیمرگ با ضربه‌ی تخم‌مرغ یا سنگی که زندگی یا مرگش به آن بسته است کشته مـی‌شود. غـول‌ها وقـتی دانـه ریگِ خـاصی ــ کـه بی‌تردید حامل مرگ یا زندگی آن‌هاست ــ بر بالای سرشان قـرار گـیرد از هـم مـی‌پاشند؛ جادوگر وقتی می‌میرد که سنگِ حاملِ مرگ یا زندگی‌اش را زیر بالش‌اش بگذارند؛ و قهرمان تاتار اعلام می‌کند که فقط با خدنگ طلایی یا شمشیر طلایی که روحش در آن قرار دارد از پا درمی‌آید.

این تصور که گیاه داروش جانِ درخت بلوط است احتمالاً ناشی از وضعیتِ انگلیِ آن گیاه در میان شاخه‌هاست.

این تصور که حیاتِ درخت بلوط بسته به گیاه دارواش است، چنان که گفته‌ام، احتمالاً حاکی از این ملاحظه است که در زمستان گیاه دارواش که بر تنه‌ی بلوط می‌روید همچنان سبز می‌مانَد در حالی که خود درخت برگ ندارد. اما جای گیاه، که نه از زمین بلکه از تنه یا از شاخه‌های درخت می‌روید، شاید این تصور را تأیید می‌کرد. انسان بدوی شاید فکر می‌کرد، روح بلوط چون خود او، خواسته است حیاتش را در جای امنی ذخیره کند و به همین منظور به گیاه دارواش روی آورده است که چون جایش نه در زمین و نه در آسمان بود شاید گمان می‌رفت که از هر خـطری بـه دور و مـصون است. در فـصل اول دیـدیم کـه انسـان اولیـه می‌خواهد حیاتِ انسان ـ خداهایش را با قرار دادن‌شان بین زمین و آسمان یعنی جایی کـه لااقل کمتر در معرض خطراتی است که زندگیِ انسان را در روی زمین تهدید می‌کنند، حفظ

کند. بنابراین می‌توان فهمید که چرا هم در طب عامیانه‌ی باستان و هم نوین قاعده این بود که نگذارند گیاه دارواش به زمین و به خاک بخورد، وگرنه خاصیت شفابخشِ خود را از دست می‌داد.

خرافه‌های مشابه در مورد سماق کوهیِ انگلی.

هم‌چنین، این تصور را که بخشی از جنبه‌ی اسرارآمیزِ گیاه دارواش از آنجاست کـه در زمین نمی‌روید، خرافه‌ی مشابهی درباره‌ی درختِ سُماق کوهی تأیید می‌کند. در ژوتـلند سماق کوهی را که فقط بر روی درخت دیگری می‌روید «در برابر جادوگری سخت مؤثر و مقام می‌دانند: از آنجا که این گیاه در روی زمین نمی‌روید، جادوگران تسلطی بر آن ندارند و برای این که همه‌ی اثرش را حفظ کند باید آن را در روز عروج (Ascension Day) برید.» از این رو آن را بر بالای در قرار می‌دهند تا از تعدی و تعرض جادوگران جـلوگیری کـند. در سوئد و نروژ نیز به «سماق پرنده» (Flögrönn) یعنی نـوعی گـیاه سـماق کـوهی خـواص جادویی قایل‌اند که نه طبق معمول در خاک بلکه روی درختی دیگر یا بر پشت‌بـام یـا در شکاف صخره‌ای از دانه‌هایی که پرندگان پراکنده‌اند می‌روید. می‌گویند کسی که در تاریکی بیرون رفته است باید کمی «سماق پرنده» با خود بردارد و بجود وگرنه ممکن است اسـیر جادو شود و از جایی که هست نتواند تکان بخورد. در یک قصه‌ی نروژی آمـده است کـه روزگاری ترول نامی تعدادی از شخم‌زنان را چنان جادو کرد که نتوانستند یک شیار راست روی زمین بکَنَند، فقط یکی از شخم‌زن‌ها از جادو مصون ماند زیرا خوشبختانه خیش او از چوب «سماق پرنده» ساخته شده بود. در سـوئد نـیز سـماق پـرنده را در سـاختن چـوب گمانه‌زنی به‌کار می‌برند که گنج‌های پنهان را کشـف مـی‌کند. ایـن هـنر سـودمند امـروزه متأسفانه تا حدودی فراموش شده است، اما سیصد سال پیش آن گونه که از گـزارش‌هـای معاصرِ زیر برمی‌آید، بسیار شایع بود. «اگر در جنگل یا جای دیگری بر دیوارهای قدیمی یا روی کوه‌های بلند یا صخره‌ها متوجه گیاه سماق کوهی شُدید که از دانه‌ای افتاده از مـنقارِ پرنده‌ای روییده است، باید در گرگ و میش سحر بین روز و شب سوم پس از عید بشارت (Lady day) آن را بکنید یا بشکنید اما باید مراقب بود که مـیله‌ی آهـنی یـا فـولادی بـه آن نخورد. سپس آن را زیر پوشش بام در جایی که در زیرش لوازم فلزی وجود داشته باشد قرار دهید. با کمال تعجب خواهید دید که چوبِ زیر پشت‌بام به تدریج به سوی فلزات متمایل می‌شود. وقتی چوب چهارده روز یا بیشتر در همان محل ماند، چاقو یا درفشی که در جوار مغناطیس بوده است بردارید و با آن دور تا دور پوسته‌ی چوب را بشکافید و خون خروس (ترجیحاً خونِ تاج‌خروس که هردو یک رنگ‌اند) به شکاف‌ها بریزید یا بچکانید و چـون خون خشک شد چوب حاضر است و اثر و قدرت معجزه‌آسایش را نشان می‌دهد.» همچنان که در اسکاندیناویا این گیاه انگلی را طلسم‌شکنِ جادو می‌دانند، در آلمان نیز گـیاه انگـلیِ دارواش را عموماً ضد جادو می‌شناسند و در سوئد، چنان که دیدیم، گیاه دارواش را که در

شب عید نیمه‌ی تابستان چیده‌اند در سقف خانه، آخور اسب یا گاو قرار می‌دهند و معتقدند که نمی‌گذارد ترول به انسان یا حیوان آسیبی برساند.

شاخه‌ی زرین ظاهراً گیاه دارواش تجلیل شده‌ای بوده است.

این نظر تازه‌ای است که شاخه‌ی زرین همان گیاه دارواش بود. حقیقت این است که ویرژیل آن را گیاه دارواش نمی‌نامد و فقط با آن مقایسه می‌کند*. اما راز و رمز بخشیدن بر گیاهی ناچیز ممکن است صرفاً بیان شاعرانه و صنعت بدیعی بوده باشد. یا به احتمال زیاد، توصیف او مبتنی بر این خرافه‌ی شایع بوده است که گیاه دارواش بعضی اوقات نور طلاییِ فوق طبیعی از خود ساطع می‌کند. شاعر تعریف می‌کند که چطور دو کبوتر اینیاس را به دره‌ی تیره و تاری رهنمون شدند که در اعماق آن شاخه‌ی زرین می‌روید که بر درختی دیگر جای دارد و «نوری طلایی از آن می‌تراود. همچنان که گیاه دارواش ــ که مهمانِ درختی دیگر است ــ در جنگل در سرمای زمستان برگ‌های باطراوت و نورسته دارد و بوته‌های زردرنگش را بر تنه‌ی درختان می‌پیچد، این زرینه‌ی برگ‌برگ نیز بر بلوط عظیم سندیان جلوه‌گر است و در نسیمِ ملایم برگ‌های زرین‌اش نجوا می‌کنند.»* اینجا ویرژیل دقیقاً شاخه‌ی زرین را رُسته بر درخت بلوطِ سندیان وصف و با گیاه دارواش مقایسه‌اش می‌کند. تقریباً از این استنباط گزیری نیست که «شاخه‌ی زرین» همان گیاه دارواش است که در هاله‌ای از زبان شاعرانه یا خرافات رایج نشان داده شده است.

اگر شاخه‌ی زرین گیاه دارواش بود، فرمانروای بیشه‌زار در نِمی شاید روح درخت بلوط را مجسم می‌کرد و در آتش درخت بلوط هلاک می‌شد.

اکنون موجباتی وجود دارد که فکر کنیم کاهنِ بیشه‌زارِ آریسیا ــ فرمانروای جنگل ــ تجسم درختی بود که شاخه‌ی رزین بر آن می‌رویید. از این رو اگر آن درخت بلوط بوده است، فرمانروای جنگل نیز می‌بایست تجسم روح درخت بلوط بوده باشد. بنابراین به سهولت می‌توان فهمید که چرا پیش از آن که بتوان او را کُشت، نخست می‌بایست شاخه‌ی زرین را می‌شکست. زندگی یا مرگ او به عنوان روح درختِ بلوط به گیاه دارواش در روی بلوط بسته بود و مادام که گیاه دارواش آسیب ندیده بود، اونیر، چون بالدر، نمی‌مُرد. از این رو برای کُشتنِ او لازم بود که گیاه دارواش را بشکنند و احتمالاً، همچنان که در مورد بالدر دیدیم، بر روی او بیندازند. و به عنوان آخرین وجه این مشابهت باید فکر کرد که فرمانروای بیشه‌زار را سابقاً، زنده یا مُرده، در جشنواره‌ی آتشِ نیمه‌ی تابستان که هر سال در جنگل آریسیا برگزار می‌شد، می‌سوزاندند*. هیمه‌ی آتش جاودان که در بیشه‌زار می‌سوخت، مثل آتش جاودانِ معبد وستا در رُم شاید از جنگل مقدس بلوط تأمین می‌شد و بنابراین فرمانروای بیشه‌زار سابقاً محکوم به مرگ در میان آتش عظیم درخت بلوط بوده است. مدت‌ها بعد، چنان که گفته‌ام، دوره‌ی یک‌ساله‌ی فرمانروایی او، به هر صورت کوتاه‌تر یا بلندتر شد زیرا قانون به او اجازه می‌داد تا زمانی که حقانیتِ الوهی و آسمانی خود را با دلاوری و قدرت جسمانی ثابت کند همچنان زنده بماند. اما به این وسیله فقط از سوختن جان به درمی‌بُرد تا به ضربه‌ی شمشیر هلاک شود.

تراژدیِ مشابهی احتمالاً در مورد انسان‌های نماینده‌ی بالدر در نروژ اجرا می‌شد.

بدین‌سان به نظر می‌رسد که در اعصار قدیم در قلب ایتالیا در کناره‌ی دریاچه‌ی دل‌انگیزِ نِمی همان تراژدیِ پر شور و هیجانی رخ می‌داد که بازرگانان و سربازانِ ایتالیایی بعدها در میان خویشاوندان ابتدایی‌تر و خشن‌ترشان، سلت‌های گُل (Gaul)، شاهد آن می‌بودند و اگر عقاب‌های رُمی هرگز بر آسمان نروژ بال گسترده بودند شاید دیده بودند که همین آیین با اندک اختلافی در میان آریایی‌های وحشیِ شمال تکرار می‌شد. این مراسم شاید ویژگیِ اساسیِ پرستش درخت بلوط در میان آریایی‌های باستان بود.

نام شاخه‌ی زرین را شاید به این سبب به گیاه دارواش داده‌اند که پس از بریده شدن و پژمردن به رنگ طلایی درمی‌آید.

فقط این می‌مانَد که بپرسیم چرا گیاه دارواش «شاخه‌ی زرین» نامیده می‌شد. رنگ زردِ بسیار روشنِ بوته‌ی گیاه دارواش مشکل بتواند برای چنین نامی کفایت کند، زیرا ویرژیل می‌گوید که ساقه و برگ‌های این گیاه روی هم رفته طلایی بود. شاید این نام اشاره به زرد طلاییِ تندی دارد که گیاه دارواش پس از بریده شدن و چند ماه ماندن پیدا می‌کند. این رنگ زرد روشن فقط خاصِ برگ‌ها نیست و جوانه‌ها را نیز فرا می‌گیرد، به گونه‌ای که بوته‌ی گیاه سر تا پا چون شاخه زرین به نظر می‌رسد. روستاییانِ برتون دسته‌های بزرگی از گیاه دارواش را جلو کلبه‌هاشان می‌آویزند و در ماه ژوئن منظره‌ی زرد طلاییِ این انبوه گیاهان بسیار چشمگیر است. در بعضی نواحیِ بریتانی، به خصوص حوالیِ موربیهان، شاخه‌های گیاه داروش را بر بالای درِ طویله‌ها و آغل‌ها می‌آویزند تا اسب و چارپایان را، شاید از جادو، محافظت کند.

رنگ زردِ گیاه دارواشِ پژمرده شاید تا حدی توضیح دهد که چرا فکر می‌کنند این گیاه محل طلا را در زمین افشا می‌کند. همین‌طور تصور می‌کنند دانه‌ی سرخس در عید نیمه‌ی تابستان چون طلا یا آتش شکوفا می‌شود و دفینه‌ها و گنجینه‌های زمین را فاش می‌کند.

رنگ زردِ بوته‌ی پژمرده شاید تا حدودی توضیح بدهد که چرا گیاه دارواش را گاهی دارای خاصیت افشای گنجینه‌ها و دفینه‌های زیر خاک می‌دانسته‌اند. بنابر اصلِ جادوی هومیوپاتیک مشابهتی طبیعی بین شاخه‌ی زرد و طلای زرد هست. این گمان را قیاس دیگری تأیید می‌کند. مردم خواص شگفت‌انگیزی به دانه‌ی سرخس و شکوفه‌ی سرخسِ اساطیری نسبت می‌دادند. خاصیت این دانه‌ی سرخس اساطیری آن است که هر کس در شب عید نیمه‌ی تابستان آن را داشته باشد، یا در دست بگیرد و از کوهی بالا رود، رگه‌ی طلایی کشف می‌کند یا گنجینه‌های دلِ خاک را می‌بیند که با شعله‌ای آبی‌فام می‌درخشد. در روسیه می‌گویند اگر کسی بتواند شکوفه‌ی شگفتِ سرخس را در نیمه‌شبِ عید نیمه‌ی تابستان به چنگ بیاورَد کافی است آن را به هوا بیندازد. شکوفه مانند ستاره‌ای هرجا که بر زمین نشست زیر آن گنجینه‌ای نهان است. در بریتانی جویندگان گنج در شب عید نیمه‌ی تابستان نیمه‌شب‌ها دانه‌ی سرخس جمع می‌کنند و تا یکشنبه‌ی عید بلوطِ سال دیگر نگه می‌دارند؛ سپس آن را بر زمینی که فکر می‌کنند گنجی زیرش نهان است می‌پاشند. عقیده بر این است که گاهی دانه‌ی سرخس در شب کریسمس شکوفا می‌شود و هر کس آن را بچیند بسیار ثروتمند می‌شود. در استیریا می‌گویند با جمع کردنِ دانه‌ی سرخس در شب کریسمس شیطان ناگزیر می‌شود یک کیسه پول برای آدم بیاورد.

گاهی گمان می‌کنند دانه‌ی سرخس در شب کریسمس شکوفه می‌کند.

دانه‌ی سرخس طلایی یا آتشین ظاهراً فیضانِ آتش خورشید بوده است.

بدین‌سان بر اساس قانونِ همانندی عقیده بر این است که تخم سرخس افشاکننده‌ی طلا است زیرا خودش هم طلایی است و به دلیل مشابهی صاحب خود را از طلا و زر بی‌نیاز می‌کند. اما تخم سرخس در عین آن که طلایی است تند و تابناک نیز توصیف شده است. از این رو، وقتی می‌بینیم که دو روزِ عمده برای جمع کردنِ این تخم افسانه‌ای، شب کریسمس و عید نیمه‌ی تابستان ــ یعنی انقلابین است (زیرا کریسمس نیز همان جشن انقلاب زمستانیِ عهد باستان است) ــ ناگزیر جنبه‌ی آتشینِ دانه را جنبه‌ی اولیه و جنبه‌ی طلایی آن را ثانوی و اقتباسی می‌گیریم. دانه‌ی سرخس، در واقع، فیضانِ آتش خورشید در نقطه‌ی عطفِ مسیر آن، یعنی انقلابین شتوی و سیفی به نظر می‌رسید. این نظر را یک قصه‌ی آلمانی تأیید می‌کند. می‌گویند یک شکارچی سر ظهر در نیمه‌ی تابستان با تیر انداختن به خورشید دانه‌ی سرخس به دست آورد. [از خورشید] سه قطره خون چکید و شکارچی با پارچه‌ی سفیدی قطره‌ها را گرفت و این‌ها سه دانه‌ی سرخس بودند. اینجا خون آشکارا خون خورشید است و دانه‌های سرخس مستقیماً از آن گرفته شده است. بنابراین می‌توان احتمال داد که دانه‌ی سرخس طلایی بوده است زیرا عقیده بر این است که از آتشِ زرین خورشید عمل آمده است.

گیاه دارواش را نیز چون تخم سرخس در انقلابین (نیمه‌ی تابستان و کریسمس) جمع‌آوری می‌کنند و گمان بر این است که محل گنجینه‌ها را در زمین نشان می‌دهد. بنابراین، شاید آن گیاه را نیز فیضان آتشِ خورشید می‌دانند.

گیاه دارواش را نیز چون تخم سرخس، یا در نیمه‌ی تابستان یا کریسمس ــ یعنی انقلابین صیفی و شتوی ــ گردآوری می‌کنند و چون تخم سرخس آن را نیز دارای قدرت اکتشاف گنج در دل زمین می‌دانند. در عید نیمه‌ی تابستان مردمِ سوئد از این گیاه یا از چهار نوع گیاه مختلف که یکی باید گیاه دارواش باشد، چوب گنج‌یاب درست می‌کنند. جستجوکننده‌ی گنج پس از غروب خورشید چوب را روی زمین قرار می‌دهد و اگر چوب روی گنج قرار گیرد تو گویی که زنده باشد شروع به حرکت می‌کند. حال، اگر گیاه دارواش کشف‌کننده‌ی طلاست، باید از خصلت او به عنوان «شاخه‌ی زرین» باشد؛ و اگر آن را در انقلابین جمع‌آوری می‌کنند آیا نباید شاخه‌ی زرین، مثل دانه‌ی زرینِ سرخس، فیضانِ آتش خورشید باشد؟ به این پرسش نمی‌توان صرفاً جواب مثبتی داد. دیدیم که آریایی‌ها احتمالاً در هنگام انقلاب زمستانی و تابستانی و به مناسبت‌های دیگر آتش‌های آیینی می‌افروختند که از لحاظی افسون‌های خورشید بودند، یعنی به قصد افزودن بر گرمای خورشید و تجدید آن افروخته می‌شدند، و چون اغلب آن را با اصطکاک یا اشتعال چوب بلوط می‌افروختند شاید به نظر آریایی‌های باستان چنین می‌آمده است که خورشید به طور ادواری از آتشی که در درون بلوط مقدس نهان است نیرو و گرما می‌گیرد. به عبارت دیگر، شاید درخت بلوط را مخزن و منبع اصلیِ آتش خورشید می‌دانستند که هرازگاهی به خورشید نیرو و قدرت می‌رسانید. اما اگر حیات درخت بلوط را در گیاه دارواش می‌دانسته‌اند، در این صورت در گیاه دارواش می‌بایست گوهر و نطفه‌ی آتش نهان باشد که از طریق سایش و اصطکاک از

چوب درخت بلوط آزاد و رها شود. به این صورت، به جای آن که بگوییم گیاه دارواش فیضانی از آتش خورشید بود، شاید درست‌تر باشد بگوییم که آتش خورشید را فیضانی از گیاه دارواش می‌دانسته‌اند.

اینیاس و شاخه‌ی زرین.

این گمان‌زنی‌ها شاید تا حدودی توضیح دهد که چرا ویرژیل اینیاس را وامی‌دارد تا در نزول به جهان تیره و تاریک زیر زمین شاخه‌ی متبرکِ گیاه دارواش با خود بردارد. شاعر می‌گوید که چطور در همان دروازه‌ی دوزخ جنگلی وسیع و تیره و تار وجود داشت و قهرمان داستان به دنبال دو کبوتر که راهنمایش بودند در اعماق آن جنگلِ وهمناک و بی‌زمان گم شد تا آن که از میان سیاهیِ درختان فروغ تابناک شاخه‌ی زرین را دید که از پشت شاخه‌های پیچ در پیچِ بالای سرش سوسو می‌زد. اگر تصور می‌کردند که گیاه دارواش چون بوته‌ی پژمرده‌ی زردرنگی در جنگل محزونِ پاییزی نطفه‌ی آتش را در خود نهان دارد، آواره‌ی سرگشته‌ای در اعماق تیره و تارِ جهان زیرین چه همراهی بهتر از این شاخه می‌توانست با خود بردارد که هم چراغی برای پیش پایش و هم چوبدستی برایش باشد؟ او با چنین چوبی در دست شاید می‌توانست با اشباح هول‌انگیز که در این سفرِ پر خطر و ماجرا هردم بر سر راهش قرار می‌گرفتند بی‌محابا رویارو شود. به این ترتیب وقتی اینیاس پس از عبور از جنگل به کرانه‌ی رود استیکس می‌رسد که کُند و آرام از مرداب دوزخ آهسته جاری بود و مسلماً مرد زورقبان نمی‌پذیرد که او را با زورق‌اش از رود عبور دهد، چاره‌ای نداشت جز این‌که شاخه‌ی زرین را از بغل بیرون کشد و بر سر دست گیرد تا بیدرنگ پرندگان همهمه‌گر پیدا می‌شوند و قهرمان را سوار بر پوسته‌ی سستِ درختی که زیر سنگینیِ نامعمولِ آدم زنده در آب فرو می‌رود، رام و مطیع می‌پذیرند. دلایلی هست که گمان کنیم

اورفه و شاخه‌ی بید.

وقتی اورفه به همین گونه زنده به قعر دوزخ نزول کرد تا روح همسرِ مرده‌اش اوریدیسه را از درون ظلمات رهایی دهد، با خود شاخه‌ی بیدی برداشت که در سفر به جهان مردگان و بازگشت از آن گذرنامه‌اش باشد. هم‌چنین، در نقش برجسته‌ای بر روی تابوتی عتیق که جداییِ آدونیس از آفرودیت را نشان می‌دهد، جوانِ شوربخت، لمیده بر دامانِ معشوق، شاخه‌ای در دست دارد که آن را نشانه این دانسته‌اند که او نیز به کمک آن شاخه‌ی اسرارآمیز شاید از دروازه‌ی جهان مردگان به دنیای عشق و زندگی برگشته باشد.

انسان وحشی درختان را جایگاه آتش تصور می‌کرد زیرا آن را به وسیله‌ی مالش از چوب درخت بیرون می‌کشد.

هم‌چنین اکنون می‌توان حدس زد که چرا ویربیوس را در نمی با خورشید خلط کرده‌اند. اگر، چنان که سعی کرده‌ام نشان دهم، ویربیوس روح درخت بود، می‌بایست روح درخت بلوطی بوده باشد که شاخه‌ی زرین بر آن قرار داشت، زیرا روایت او را نخستین فرمانروای بیشه‌زار معرفی می‌کند. می‌بایست گمان بر این بوده باشد که او به عنوان روح درختِ بلوط به طور ادواری کوره‌ی خورشید را بازمی‌افروزد و به این سبب به سهولت با خودِ خورشید اشتباه می‌شد. همین طور می‌توان توضیح داد که چرا در وصف بالدر، روح درخت بلوط،

گفته‌اند: «صورتی چنان زیبا و چنان تابناک داشت که از آن نور تلألو می‌کرد» و چرا اغلب خورشیدش دانسته‌اند. و به طور کلی می‌توان گفت که در جامعه‌ی ابتدایی، که تنها راه افروختنِ آتش ساییدن چوب‌ها به هم بود، انسان وحشی به ناگزیر آتش را خاصیتی می‌دانسته که مثل شیره یا عصاره‌ی گیاهی در درختان نهفته است و او مجبور بود با تلاش و کوشش آن را بیرون کشد. بومیان سنال در کالیفرنیا اعتقاد دارند که «جهان در آغاز گویی آتشین بود و سپس این گوهر وارد درختان شد و هر وقت دو تکه چوبِ درخت را به هم بسایند آزاد می‌شود.» همین طور بومیانِ میادو در کالیفرنیا معتقدند که «زمین در آغاز گویی مذاب بود و آتش از آن نزول کرد و از ریشه‌ی درختان وارد تنه و شاخه‌ها شد و بومیان با مته‌هاشان می‌توانند آن را از درخت استخراج کنند.» در نامولوک، یکی از جزایر کارولین، می‌گویند فن آتش‌افروزی را خدایان به آدمیان آموختند. اولوفیت خدای مکارِ آتش آن را به پرنده (mwi) داد و به او امر کرد که بر منقار خود به زمین بَرَد. پرنده از درختی به درختی پرید و نیروی نهانِ آتش را در درخت جا داد و آدمیان می‌توانند با سایش آن را از درخت بازگیرند. در سرودهای عتیقِ و دایی در هند، «آگنی خدای آتش زاده‌ی جنگل، به صورت نطفه‌ی نباتی یا منتشر در نباتات است. در مورد او نیز گفته می‌شود که وارد درخت‌ها شده یا در اشتیاق آن‌ها است. وقتی او نطفه‌ی درختان، یا درختان و گیاهان نامیده می‌شود، ممکن است نگاهی غیر مستقیم به آتشی باشد که در جنگل با اصطکاک شاخه‌ها درختان پدید می‌آید.» می‌گویند در بعضی از زبان‌های استرالیایی واژه‌ی جنگل و آتش یکی است.

درختان صاعقه‌زده را انسان وحشی سرشار از آتش مضاعف می‌دانست.

وحشیان درختِ صاعقه‌زده را طبیعتاً نتیجه حضور دو یا سه برابر آتش در آن درخت تصور می‌کردند، زیرا مگر به چشم خود نمی‌دیدند که آتشِ قدرتمند وارد تنه‌ی درخت می‌شود؟ از این جا شاید بتوان بسیاری از عقاید خرافی درباره‌ی درختانِ صاعقه‌زده را توضیح داد. وقتی بومیان تامپسن در کلمبیای بریتانیا در نظر داشتند که خانه‌ی دشمنان‌شان را آتش بزنند، تیرهایی به سوی خانه‌ها می‌انداختند که یا از چوبِ درختِ صاعقه‌زده درست شده بود یا تراشه‌هایی از آن درخت را بر خود داشت. آنان شاید این‌گونه درختان را منبع گرما و آتش می‌دانستند و فکر می‌کردند با مصرف کردنِ‌شان اینگونه درخت‌ها کمتر می‌شود و بنابراین حرارت هوا کاهش می‌یابد. روستاییان وندی در ساکسونی نیز چوبِ درختِ صاعقه را در اجاق‌های‌شان نمی‌سوزانند اما علت دیگری را برای آن ذکر می‌کنند. می‌گویند با سوزاندن این چوب خانه آتش می‌گیرد. همین طور تونگاهای آفریقای جنوبی این‌گونه چوب را نه می‌سوزانند و نه در گرمای آتشِ چنین چوبی خود را گرم می‌کنند، اما گفته نشده است که از این چوب چه خطری انتظار دارند. بر عکس، وقتی درختی را صاعقه می‌زند، ویِنام وانگاهای شمال رود زیا همه‌ی آتش‌های دهکده را بیرون می‌ریزند و اجاق‌ها را مجدداً گِل‌کاری می‌کنند و در عین حال آتش حاصل از صاعقه را پیش رییس قبیله می‌برند

و او بر آن ورد می‌خوانَد. رییس سپس آتش جدید را به سراسر دهکده می‌فرستد و اهـالی دهکده در برابر این موهبت به پیک‌ها خلعت و پاداش می‌دهند. این امر حاکی است که آتش حاصل از صاعقه محترم است و این حرمت قابل فهم است زیرا آنان خودِ رعد و برق را خدا می‌دانند که به زمین نازل شده است. همین طور بومیان مایدو در کالیفرنیا معتقدند که جهان و همه‌ی موجوداتِ آن را «مرد بزرگی» آفرید و صاعقه خودِ آن «مـرد بـزرگ» است کـه از آسمان فرود می‌آید و با دست شعله‌ورش درختان را از هم می‌شکافد.

این نظریه که قداست بلوط و ارتباط آن با خدای آسمان از این امر ناشی می‌شد که درخت بلوط بیشتر هدف صاعقه قرار می‌گیرد.

این نظریه‌ی معقولی است که حرمتِ درخت بلوط در پیش مردم اروپا و ارتباطی که بین آن درخت و خدای آسمان قائل بودند ناشی از این است که ظاهراً در جنگل‌های اروپای ما بیشتر از هر درخت دیگری درخت بلوط را صاعقه می‌زند. این امر را هر طـور کـه تـوجیه کنیم، چه عبور راحت‌ترِ الکتریسیته از درخت بلوط و چه هـر عـلت دیگـر، خـود حـادثه می‌توانسته است توجه نیاکان ابتدایی ما را جلب کند که در آن زمان در جنگل‌های وسیعی می‌زیستند که بخش اعظم اروپا را فرا می‌گرفت و طبیعتاً بـرای آن عـذر مـذهبیِ سـاده‌ای می‌تراشیدند و گمان می‌کردند که خدای بزرگ آسمان که معبودشان بود و صدای مهیب‌اش را هنگام رعد و برق می‌شنیدند، درخت بلوط را بیش از سایر درختان دوست دارد و از ابر سیاه به صورت صاعقه اغلب بر آن فرود می‌آید و نشانه‌ی حضور یا عبورش را به صورت تنه‌ی شکافته و سیاه‌شده و شاخ و برگ فروشکسته و کوبیده برجا می‌گذارد. به این صورت این‌گونه درختان را سخت حرمت می‌نهادند زیرا جایگاه عینیِ خدای صـاعقه‌سازِ آسـمان بود. مسلم است که یونانیان و نیز رومیان، همچون بعضی وحشیان، خدای بزرگ آسمان و خدای درخت بلوط را با علامتِ صاعقه‌ای که به زمین فرود می‌آید نشان می‌دادند و همواره جای صاعقه‌زده را محصور می‌کردند و مقدس می‌داشتند. بیراه نیست اگر بگوییم که نیاکانِ سلت‌ها و آلمان‌ها در جنگل‌های اروپای مرکزی به دلایلی مشابه چنین حرمتی برای درختِ متلاشی شده‌ی بلوط قائل بوده‌اند.

اگر در این گمان اثری از حقیقت وجود داشته باشد، علت واقـعیِ ایـن کـه درویـیدها درختِ بلوطِ حامل گیاه دارواش را برتر از هر درخت جنگل می‌دانستند و می‌پرستیدند این اعتقاد بود که چنین درختی نـه‌تنها مـورد اصـابت صـاعقه قـرار نـمی‌گیرد بـلکه در مـیان شاخه‌هایش فیضانی مرئی از آتش لاهوتی نهفته دارد. بنابراین با بـریدنِ گـیاه دارواش بـا آیین‌های رازآمیز همه‌ی خواص جادوییِ صاعقه را برای خود محفوظ می‌داشتند. اگر چنین باشد ظاهراً باید نتیجه گرفت که گیاه دارواش را فیضانِ صاعقه می‌دانستند. نه آن چنان که قبلاً عنوان کرده‌ام، نشئتِ خورشیدِ نیمه‌ی تابستان. در واقع، شاید بتوان ایـن دو نـظریه‌ی ظاهراً متباعد را با این تصور با هم درآمیخت که در اعتقاد آریایی‌های باستان گیاه دارواش در روز عید نیمه‌ی تابستان به صورت صاعقه‌ای از خورشید نازل شده بود. در این که طبق

اصول اساطیری واقعاً می‌توان این دو تعبیر را با هم وفق داد یا نه، نمی‌خواهم اظهار نظر کنم. اما حتی چنین چیزی اگر مقدور هم نباشد مانع از آن نمی‌شود که نیاکان ما در آنِ واحد هر دو مورد را پذیرفته و به یک اندازه باور داشته باشند، زیرا انسان وحشی مثل اکثر عظیمِ انسان‌ها فراتر از آن است که پای‌بند منطق خشک و بی‌انعطاف گردد. ما در کوشش خود برای ردیابیِ تفکر پر پیچ و خم او در میانه‌ی جنگلِ جهلِ مطلق و ترسِ کور همواره باید به یاد داشته باشیم که در زمینی افسون‌زده گام برمی‌داریم و باید هشیار باشیم که سایه‌های مبهم و محو را که سر راه‌مان قرار می‌گیرند یا از درون تاریکی‌های وهم‌آلود بر ما هجوم می‌آورند به جای واقعیات عینی نگیریم. ما هرگز نمی‌توانیم خود را کاملاً جای انسان اولیه قرار دهیم و اشیا را از چشم او بنگریم و تپش قلب خود را با همان شور و احساسی که او را تکان می‌داد حس کنیم. همه‌ی تئوری‌های ما درباره‌ی او و شیوه‌هایش بنابراین بسی نارسا و قاصر خواهد بود؛ حداکثرِ کاری که در این مورد از ما برمی‌آید، رسیدن به حدِّ معقول و مستدلی از احتمالات است.

از این رو ضربه‌ی دارواش که بالدر راکشت شاید ضربه‌ی صاعقه بوده است.

برای نتیجه‌گیری از این کنکاش‌ها می‌توان گفت که اگر بالدر واقعاً، آن گونه که حدس زده‌ام، تجسم درخت بلوطِ حامل گیاه دارواش بود، مرگش با ضربه‌ی گیاه دارواش را طبق تئوری جدید باید مرگی بر اثر نزول صاعقه دانست و توصیه کرد. مادام که گیاه دارواش، دارنده‌ی برق صاعقه، همچنان در میان شاخساران قرار داشت و دربند بود، هیچ آسیبی به خدای خوب و رئوفِ بلوط نمی‌رسید، چراکه زندگی‌اش بین زمین و آسمان در آن گیاهِ طفیلیِ جادویی مصون بود؛ اما وقتی مأمنِ زندگی و مرگش از شاخه جدا می‌شد و فرو می‌افتاد درخت طعمه‌ی صاعقه می‌شد، خدا می‌مُرد.

فرمانروای بیشه‌زار و شاخه‌ی زرین.

و هر آنچه درباره‌ی بالدر در بلوطزارهای اسکاندیناویا گفته‌ایم، با وجود همه‌ی عدم اطمینان در مسئله‌ای چنین غامض و مشکوک، شاید شاملِ کاهنِ دیانا، فرمانروای بیشه‌زار، در آریسیا در بلوطزارهای ایتالیا هم بشود. او شاید با گوشت و پوست خود تجسمِ خدای بزرگ ایتالیاییِ آسمان یعنی ژوپیتر بوده است که از روی لطف و رحمت برای اقامت در کنار انسان‌ها، با نزول صاعقه از ملکوت فرود آمده و در درون گیاه دارواش ــ این صاعقه‌شکن ــ شاخه‌ی زرین ــ جاگزیده بود که بر بلوط مقدس در کناره‌ی آب‌های آرامِ دریاچه‌ی نمی می‌رویید. اگر چنین بوده است، نباید تعجب کرد که کاهن با شمشیر آخته از آن شاخه‌ی سحرآمیز که حاصلِ حیاتِ خداوند و حیات خود او بود حراست کند. الهه‌ای که او خادم‌اش بود و با او وصلت کرده بود خود، اگر خطا نکرده باشم، جز شهبانوی آسمان، همسرِ حقیقی خدای آسمان، نبود. چراکه او نیز سکوت و انزوای بیشه‌زار و تپه‌های تنها را دوست داشت و در شب‌های آرام و روشن به شکل ماهِ تابان در آسمان می‌گشت و از آن بالا با لذت تصویر زیبای خود را بر سطحِ آرام و صیقلیِ دریاچه، آیینه‌ی دیانا، می‌نگریست.

۲

نگاه به پشت سر در پایان سفر.

به آخرِ جُستار خود رسیده‌ایم، اما همچنان که در جستجوی حقیقت معمول است، اگر به پرسشی پاسخ داده‌ایم، پرسش‌های زیادتری برانگیخته‌ایم؛ اگر مسیری را تا مقصد پیموده‌ایم، مجبور بودیم مسیرهای دیگری را بپیماییم که راه به آن مسیر می‌بردند و به مقصدهای دوردستِ دیگری جز بیشه‌زار مقدس نمی‌انجامیدند یا چنین به نظر می‌رسید. در بعضی از این راه‌ها اندکی پیش‌تر رفتیم؛ راه‌های دیگر را اگر بخت یار باشد شاید وقتی دیگر نگارنده و خواننده با هم بپیمایند. عجالتاً به قدر کافی با هم ره سپرده‌ایم و اکنون زمان آن است که جدا شویم. اما پیش از آن شاید جا دارد از خود بپرسیم که آیا نتیجه‌ی کلّی دیگری، احیاناً درسی در امید و دلگرمی از سوابق خطا و حماقتِ بشر که توجه ما را در این کتاب به خود جلب می‌کرد، نمی‌توان گرفت؟

حرکت تفکر بشر در گذشته از جادو به دین.

پس اگر از سویی مشابهت اساسیِ نیازهای عمده‌ی انسان در همه‌ی مکان‌ها و زمان‌ها و از سوی دیگر اختلاف فاحشِ ابزارهایی که برای تأمین این نیازها در اعصار مختلف به‌کار گرفته است مد نظر باشد شاید بتوان نتیجه گرفت که حرکت اندیشه‌ی عالی‌تر تا آنجا که می‌توان پی گرفت، به طور کلّی از جادو به مذهب و از آن به علم بوده است. انسان در جادو برای رفع مشکلات و خطراتی که از هر سو متوجه اوست به قدرت خود متکی است. به نظام مستقری در طبیعت معتقد است که می‌تواند به آن اطمینان کند و برای اهداف خود در آن دست ببرد. وقتی به اشتباه خود پی می‌بَرَد و با تأسف درمی‌یابد که هم نظام طبیعت که در تصور داشت و هم کنترلی که فکر می‌کرد بر کارکرد آن دارد خیال صرف بوده است دیگر به هوش خود و کوشش بی‌پشتیبان خود اعتماد نمی‌کند و خود را خاضعانه به لطف و عنایت موجوداتی عظیم در ورای گستره‌ی طبیعت می‌سپارد و این بار همه‌ی آن قدرت‌های فراگیر را که زمانی با تبختر به خود نسبت می‌داد در حیطه‌ی اختیار آنان می‌داند. بدین‌سان جادو در اذهان دقیق‌تر جا به مذهب می‌دهد که تسلسل و ترتیب پدیده‌های طبیعی را ناشی از اراده، شهوت یا هوسِ موجوداتی روحانی می‌داند که از نوع انسان اما از نظرِ قدرت و توان بسی بالاتر از اویند.

حرکت تفکر از دین به علم.

اما به مرور زمان این توضیح نیز به نوبه خود دیگر رضایت‌بخش به نظر نمی‌رسد، زیرا بر آن است که وقوع و ترتیب حوادث طبیعی را قوانین تغییرناپذیری تعیین نمی‌کند و این حوادث تا حدودی متغیر و نامنظم‌اند و این تصور زاییده‌ی مشاهده‌ی دقیق‌تری نیست. برعکس، هرچه بیشتر در این ترتیب و توالی حوادث طبیعی دقیق شویم بیشتر متوجه هماهنگی و وحدت کلّی و دقت خاصی می‌شویم که حوادث طبیعی، اگر بتوانیم

ردگیری‌اش کنیم، بر مبنای آن جاری می‌شوند. هر پیشرفت بزرگی در دانش ما، حوزه‌ی نظم و سامان را گسترش داده و بنابرآن حوزه‌ی نابسامانی و بی‌نظمیِ ظاهر در عرصه‌ی گیتی را محدود کرده است تا اکنون به جایی رسیده‌ایم که می‌توانیم آن را حتی در عرصه‌هایی که تصادف و اغتشاش ظاهراً هنوز در آن وجود دارد پیش‌بینی کنیم. دانشِ کامل‌تر در هر موردی موجب محو شدن آشوب ظاهری در پهنه‌ی عالم شده است. بدین‌سان، اندیشه‌های نافذتر که همچنان در رازهای جهان جستجو می‌کنند و پیش‌تر می‌روند، به تدریج تئوری‌های مذهبی درباره‌ی طبیعت را کافی نمی‌بینند و کنار می‌گذارند. به یک معنی دوباره به همان دیدگاه پیشینِ جادو می‌رسند، زیرا صراحتاً معتقدند ــ که در جادو البته تصور ضمنی بود ــ که انتظام لایتغیری در سامانِ حوادث طبیعی هست که اگر دقیق بنگریم، بر اساس آن امکان پیش‌بینی قطعیِ روال و روند آن‌ها و عملِ مطابق با آن وجود دارد. به سخنِ کوتاه، علم از لحاظ توضیح طبیعت جای مذهب را می‌گیرد.

تباین بین نگرش‌های جادو و دین به نظام طبیعت.

اما در عین آن که علم این اشتراک را با جادو دارد که هردو معتقد به نظمی‌اند که اصل بنیادی همه‌ی امور است، چندان نیازی نیست که به خوانندگان این اثر یادآور شویم نظمِ مورد نظرِ جادو تفاوت بسیاری با نظم و سامانی دارد که بنیاد علم است. این تفاوت طبعاً از تفاوت در نحوه‌ی اعتقاد به این نظم در دو حوزه‌ی مذکور ناشی می‌شود. به این معنی که نظم مورد نظرِ جادو صرفاً نوعی بسط و گسترشِ نظم و ترتیبِ پیدایشِ ایده‌ها در ذهن بشر است و از قیاسی نادرست سرچشمه می‌گیرد، اما نظم مورد نظر علم مبتنی بر مشاهده‌ی بردبارانه و دقیق خود پدیده‌هاست. وفور، استواری و عظمت نتایجی که علم بدان دست یافته است به سهولت می‌تواند اعتمادِ شعف‌آور به درستی و صحت این روش را باعث شود. سرانجام بشر اکنون، پس از قرن‌ها سرگردانی در ظلمات راهِ برون رفت از هزار تو را، آن کلید زرین را که بسیاری از درهایِ گنجینه‌ی طبیعت را می‌گشاید، سراغ کرده است. شاید چندان گزاف نباشد اگر بگوییم که امید پیشرفت ـ اعم از اخلاقی و فکری و نیز مادی ــ در آینده بسته به راهی است که علم خواهد رفت و هر مانعی که بر سر راهِ اکتشاف علمی قرار گیرد بیدادی نسبت به بشریت است.

نظریه‌ی علمی‌ی جهان لزوماً نهایی نیست.

با این همه تاریخ تفکر در قبال این نتیجه گیری که چون تئوری علمیِ نگاه به جهان بهترین تئوریِ تدوین‌شده‌ی موجود است پس لزوماً کامل و نهایی نیز هست، به ما هشدار می‌دهد. باید به یاد داشته باشیم که تعمیم‌های علمی یا به طور کلی‌تر، قوانین طبیعت، صرفاً فرضیه‌هایی به منظور تبیینِ آن «عرصه‌ی خیال‌های بی‌قرار و سکونِ» تفکر است که آن را با نام‌های بسیار عظیمِ جهان و هستی منزلت می‌بخشیم. در تحلیل نهایی جادو، مذهب و علم جز نظریه‌های تفکر نیستند، و چون علم بر دو سَلَف خود پیشی گرفته است پس ممکن است که خود نیز زمانی جا به فرضیه‌ای کامل‌تر، شاید به شیوه‌ی نگرشی کاملاً متفاوت

به پدیده‌ها ــ به نشان دادنِ سایه‌ها در روی پرده ــ بسپارد که در این نسل نمی‌توانیم تصورش را بکنیم. پیشرفت دانش حرکتی بی‌پایان به سوی هدفی است که هردم عقب‌تر می‌نشیند. نیازی نیست که از این جستجوی بی‌پایان بنالیم:

Fatti non foste a viver come bruti
Ma per seguir virtute e conoscenza.*

این جستجو ارمغان‌های عظیمی خواهد داشت که شاید خودمان شاهد آن نباشیم. ستارگان درخشان‌تری پیشاروی رهروان آینده ــ این اولیس‌های پر شکوه عرصه‌ی اندیشه ــ پدیدار خواهد شد. رؤیاهای جادو شاید زمانی به صورت واقعیات عینیِ علم درآید. اما شبحی تیره و تاریک در دورادورِ این آینده‌ی روشن قرار دارد. زیرا هر چند در آینده شاهد افزایش عظیم دانش و قدرتِ انسان خواهیم بود، مشکل بتوان امیدوار به از میان رفتنِ آثارِ آن نیروهای عظیمی بود که گویی خاموش اما بیرحمانه در کار انهدام این سپهر پر ستاره‌اند که زمین ما چون ذره‌ای ناچیز در آن شناور است. در اعصار آتی انسان شاید بتواند جریان سرکشِ بادها و ابرها را پیش‌بینی و شاید حتی کنترل کند، اما مشکل بتواند با دست‌های کوچکش سیاره‌ی وامانده‌ی ما را از سرِ نو در مدارش قرار دهد یا کوره‌ی فرومیرنده‌ی خورشید را دوباره برافروزد*. با این حال فیلسوفی که از فکر چنین فاجعه‌ی دوردستی به خود می‌لرزد شاید خود را با این فکر تسلی دهد که این فکرهای اندوهبار چون خود خورشید و زمین، فقط اجزایی از آن جهانِ غیر مادی است که اندیشه‌ی ما از خلأ پدید آورده است، و شبح‌هایی را که آن ساحره‌ی هوشیار امروز برانگیخته است شاید فردا دیگر موقوف سازد و آن‌ها نیز همانند بسیاری دیگر که به چشم عامی ما جامد می‌نمایند شاید در فضا، در فضای رقیق، ذوب شوند*.

شبحی بر سر راه.

بافته‌ی تفکر.

بی‌آن که چندان به دوردست‌های آینده رو کنیم، می‌توان خط سیر تفکر را با تشبیه آن به بافتاری درست شده از سه رشته‌ی مختلف ــ رشته‌ی سیاه جادو، رشته‌ی سرخ مذهب و رشته‌ی سفید علم ــ تصویر کرد، به شرطی که خواسته باشیم تحت عنوان علم آن حقایق ساده‌ای را بگنجانیم که از مشاهده‌ی طبیعت حاصل شده، طبیعتی که انسان در همه‌ی اعصار از منابع آن بهره‌مند گشته است. پس در ملاحظه‌ی بافتار اندیشه از آغاز، شاید بتوان تصور کرد که اول به صورت شطرنجی سفید و سیاه، و چهل تکه‌ای از تصورات صادق و کاذب بوده که هنوز رشته سرخ مذهب در آن به‌کار نرفته بود. اما جلوتر که بیاییم می‌بینیم با آن که شطرنج سپید و سیاه همچنان ادامه دارد، در وسطهای بافتار رشته‌ی مذهب نیز با رنگ سرخ‌اش با تار و پود بافتار درمی‌آمیزد و با رنگِ سفیدِ رشته‌ی علم که هردم بیشتر در بافت این منسوج به‌کار رفته است سایه روشنِ دلپذیری پدید می‌آورَد. بافتاری بدین‌گونه شطرنجی و گهگاه رنگین، پرداخته از رشته‌هایی به رنگ‌های مختلف که هرچه پیش‌تر

می‌آییم رنگ‌اش تغییر می‌کند، فقط با اوضاع تفکر نوین با اهدافِ چندگونه و گرایش‌های مختلف‌اش قابل مقایسه است. آیا آن حرکت عظیمی که قرن‌ها رنگ و روی اندیشه را آرام آرام دگرگون کرده است در آینده‌ی نزدیک ادامه خواهد یافت؟ یا واکنشی بروز خواهد کرد که پیشرفت را مانع خواهد شد و حتی غالبِ آنچه را که انجام گرفته است از میان خواهد برد؟ در این صورت، رنگِ بافتاری که دست سرنوشت هم‌اینک در کارگاهِ پر همهمه‌ی زمان در کار بافتنِ آن است چه خواهد بود؟ سفید خواهد بود یا سرخ؟ نمی‌توان گفت. روشنایی ضعیفی بر این سرِ بافته افتاده است. سرِ دیگرش در پسِ ابرها و ظلمت غلیظ نهان است.

۳

نِمی در شبانگاه: ترنمِ آوه ماریا در ناقوس‌ها.

سفر طولانی ما به پایان رسید و کشتیِ ما سرانجام در بندر بادبان‌های فرسوده برچیده است. یک بار دیگر به سوی «نمی» روانه می‌شویم. شب است و همچنان که از مسیر دراز و پر شیبِ آپیان به سوی تپه‌های آلبان می‌رویم به پشت سر می‌نگریم و آسمانِ شعله‌ورِ غروب را می‌بینیم که شکوه زرین‌اش چون هاله‌ی نورانیِ قدیسی شهید بر فراز رُم قرار گرفته و گنبد سن‌پیتر را با رشته‌ای آتشین در آغشته است. این منظره را با یک بار دیدن دیگر نمی‌توان از یاد برد اما چشم از آن برمی‌گیریم و به راه خود در مسیر کوهستان همچنان ادامه می‌دهیم تا به «نمی» می‌رسیم و در ته دره‌ی ژرف به دریاچه می‌نگریم که اکنون در سایه‌های شبانگاهی کم‌کم از دیده محو می‌شود. این مکان از زمانی که دیانا در بیشه‌زار مقدس مورد استقبال پرستندگانش قرار گرفت فقط اندکی تغییر یافته است. معبد الهه‌ی جنگل در واقع از بین رفته و فرمانروای بیشه‌زار دیگر از شاخه‌ی زرین پاسداری نمی‌کند. اما بیشه‌زارانِ نمی هنوز سرسبز است و چون خورشید در پس آن فرو می‌نشیند، نسیم شبانگاهی صدای ناقوس‌های کلیسا را از رُم به گوش ما می‌رساند که سرود آنژلوس* را می‌نوازند. آوه ماریا! صدای ناقوس‌ها از شهرِ دوردست دلچسب و پر شکوه به گوش می‌رسد و در مرداب‌های پهناورِ شامپاین درنگ‌کنان طنین می‌افکند تا سرانجام فرو بنشیند.

Le roi est mort' vive le roi! Ave Maria!

پایان

ص

ص

توضیحات

کتاب ۱: فرمانروای بیشه‌زار

فصل ۱: فرمانروای بیشه‌زار (ویراست سوم (۱۲ جلدی) ج ۱. ۱ـ۴۳)

ص ۷۱ **چه کسی..... بیشه‌زار است:** وقتی فریزر اولین بار این سطور را در ۱۸۹۰ می‌نوشت نه تابلو ترنر را دیده بود و نه منظره‌ی دریاچه را در نمی. نمی را نخستین بار در زمستان ۱۹۰۰، اندکی پس از تمام کردن ویراست دوم (۳ جلدی) **شاخه‌ی زرین**، دیده و در بخش اعظم عمر او نشنال گالریِ لندن تابلو ترنر را به نشنال گالریِ دابلین عاریه داده بود. با این حال، فریزر کُپی‌های تابلو را دیده بود که مانع از یک اشتباه ضمنی نشد زیرا آنچه او وصف می‌کند، دوازده مایل به سمت جنوب شرق رُم، نه دریاچه‌ی نمی بلکه دریاچه‌ی افسانه‌ایِ آورنوس است. تابلو ترنر اکنون در بخش الحاقیِ **کلور** در تیت گالریِ لندن قرار دارد.

ص ۷۲ **معبد در آن قرار داشت:** این محل را سر جان ساویل لوملی، سفیر وقت بریتانیا در رُم، در ۱۸۸۵ از زیر خاک درآورد. فریزر با خواندن گزارش حفاری در نشریه‌ی *Athenaeum* به موضوع علاقه‌مند شد و این یکی از حوادثی بود که او را به فکر نگارش این کتاب انداخت. تفسیرهای ساویل و فریزر در خصوص ماهیت و نقش معبد به شدت مورد مخالفت قرار گرفته است. بنگرید به

The Making of Golden Bough, 2-12

محل را بلافاصله پس از مطالعه و تحقیقات پوشاندند و اکنون در زیر مزارع توت‌فرنگی قرار دارد.

کالیگولا در اینجا... مهیا بود: قایق‌های تفریحیِ کالیگولا بعدها کشف و به معرض تماشا گذاشته شد که در سال ۱۹۴۴ ارتش آلمان در حال عقب‌نشینی از فرط ناراحتی آن‌ها را منفجر کرد. تکه‌پاره‌های باقی مانده اکنون در دو انبار بزرگ در کنار دریاچه نگهداری می‌شود.

ص ۷۳ـ۷۴ **قانون عجیبِ ... نمی است:** این پاراگراف، که عیناً از ویراست نخست (۲ جلدیِ) **شاخه‌ی زرین**، ج ۱ گرفته شده است، چکیده‌ی ممتازی از نگرش فریزر به روش تطبیقی و هدفش در به کار گرفتن آن در این کتاب است.

با ذکر ... تن به تن است: اورست پس از کشتنِ حرمت‌شکنانه‌ی مادرش کلیتمنسترا به انتقام قتل پدرش آگاممنون به دست او به توریس پناه برده بود. بهانه‌ی کلیتمنسترا این بود که آگاممنون پیشتر باعث شده بود دخترشان ایفی‌ژنی، به خاطر برانگیختن باد مساعد به منظور لشگرکشی به تروا، در ئولیس بر تخته سنگِ قربانی قرار گیرد و کشته شود. اما وقتی اورست به توریس رسید دید که خواهرش کاهنه‌ی اعظمِ معبد دیانای توریسی شده است و با هم از کریمه به ایتالیا گریختند و در آنجا بنا به روایتی از افسانه آیین آریسیا را بنیان گذاشتند. مأخذ قتل آگاممنون *Agamemnon* اثر

آیسخولوس است و برای انتقام اورست *Choephoroe* اثر همو و *Electra*های سوفوکل و اوری‌پید. برای انتقال معجزه‌آسای ایفی‌ژنی از تخته سنگ قربانی به توریس بنگرید به پایان بحث‌انگیزِ *Iphigenia in Aulis* اثر اوری‌پید. اما هیچ‌یک از این منابع فرار برادر و خواهر را به ایتالیا ذکر نمی‌کنند، و در این مورد تنها مأخذ موجود تفسیر سرویوس در قرن چهارم بر *Aeneid*, vi. 136 اثر ویرژیل است. ویرژیل در سطری که مورد نظر است شاخه‌ی زرین را *'ramus… aureus'* وصف می‌کند، با این حال فقط سرویوس است که این شاخه را به کاهنِ نمی ارتباط می‌دهد. چنان که خواهیم دید، باز فقط سرویوس است که به امکان وصلتی مقدس در آن بیشه‌زار اشاره دارد. سیاح یونانی هم پوسانیاس است که فریزر اثر وی، *Description of Greece*، را در ۱۸۹۸ ترجمه و ویرایش کرد. تفسیر و نظر فریزر درباره‌ی آن سخن پوسانیاس، ii. 27. 4، که ارتباط هیپولیتوس با آیین آریسیا را ذکر می‌کند صرفاً این است که «در **شاخه‌ی زرین** توضیحی برای این رسم پیشنهاد کرده‌ام» (Psusanias's *Description of Greece*) ج ۳، ص ۲۵۱.

ص ۷۵ **مشروعیت داد:** این نخستین مورد از مطابقت دقیق، و مخرّب، است که فریزر بین جشنواره‌های دوران بت‌پرستی و اعیاد کلیسای مسیحی ارایه می‌دهد. منظور پیشنهاد وجود چیزی است نزدیک به آنچه ما هم‌آمیزی (syncretism) می‌نامیم، همزیستیِ یک نظام دینی در کنار نظامی قدیم‌تر. بعدها این همسان‌بینیِ فریزر بخش اعظم تقویم مسیحی را فراگرفت. بنگرید در همین‌جا به کتاب دوم، فصل ۱۰.

اوید … نوشیده است: Ovid, *Fasti*, iii, 273. اما سرچشمه دیگر وجود ندارد.

ص ۷۶ **به عشق زنان پشت پا زد:** مشهورترین منبع برای روگردان شدن هیپولیتوس از زنان *Hippolytus* 10-19, 1092 ff اثر اوری‌پید است. فریزر حدس می‌زند که ویربیوس، خداواره‌ی جنگلیِ باستان در ایتالیا، جز هیپولیتوس در چهره‌ای دیگرگون نیست. یا، به احتمال زیاد، وقتی خداواره‌های یونانی به ایتالیا منتقل شدند، هیپولیتوس با موجودی جنگلی که از قبل وجود داشت یکی شد. بنابراین دین رومی با دین یونانی درآمیخته است.

ص ۷۷ **مراسم بیگانه‌ی دیگر … مبنایی ندارند:** بیان اولیه‌ی اصلی که بعداً، به خصوص در ویراست سوم (۱۲ جلدیِ) **شاخه‌ی زرین**، مبنای تفکر نهان در ورای این اثر می‌شد. فریزر به جای تبعیت از این اصل رایج که مناسک پاسدار اسطوره است، این نظریه را دارد که اسطوره به صورت شیوه‌ای برای توضیح و توجیه مناسک پدید می‌آید که مناسک نیز به نوبه‌ی خود نشانگر آن پنداشت‌های فلسفی است که در ذهن آدمی ریشه دارند. نگرش فریزر به ترتیب این مرحله‌ها شاید نوسان داشت اما در اساس همچنان ثابت ماند: فلسفه ـ مناسک ـ اسطوره.

ص ۷۸ **و آدونیس آشناترین آنهاست:** آدونیس نام یونانیِ تموز خدای سامی بود که هر سال ایشتِر الهه بر مرگ او در پاییز عزاداری می‌کرد. در اسطوره‌ی یونانی او آفرودیت و در اسطوره‌ی رومی ونوس شد. درباره‌ی نگاه فریزر به این آیین بنگرید به کتاب دوم، فصل ۶ و ۸ در همین متن.

ص ۷۹ **هنگام بازی‌های مردانه‌اش دید می‌زد:** در نمایشنامه‌ی اوری‌پید هیپولیتوس در چارچوب معبد آرتمیس، الهه‌ی شکار و پاکدامنی، و معبد آفرودیت، الهه‌ی عشق زمینی، ظاهر می‌شود. منبع معبد «آفرودیت چشم‌چران» باز پوسانیاس، دو، ۳۲، ۳ است.

بیبلوس: شهری فنیقی در ساحل لبنان امروزی که وقف پرستش استارته و تموز بود. برای توصیف محل بنگرید به کتاب دوم، فصل ۶.

ص ۸۰ **در افه‌سوس ... پرستش او:** دیانای افه‌سوس هدف بدگوییِ مشهور پولس رسول بود که بین نقره‌کارانی که زیورآلات معبد او را تهیه می‌کردند شورشی به پا کرد. بنگرید به اعمال رسولان ۱۹:۲۴ـ۲۸. در داخل معبد پیکر او پوشیده از برجستگی‌هایی بود که خیلی‌ها به پستان تعبیرشان کرده‌اند، هرچند تخم و حتی بیضه‌ی گاو نیز پیشنهاد شده است.

فصل ۲: فرمانروایانِ کاهن (ویراست سوم ج ۱. ۴۴ـ۵۱)

ص ۸۴ **زلا و پسینوس ... بودند:** Zela شهر خدا یا سرزمین کاهنان در آسیای صغیر علیا بود که در آن خادمان معبد آناهیتا به کار شاق کشاورزی اشتغال داشتند. pessinus مرکز پرستش سی‌بل، الهه‌ی مادرِ فریگیه، در جنوب ترکیه‌ی امروزی بود.

گالاس: قومی در اتیوپی.

ماتابل‌ها: قومی در جنوب آفریقا که بخش بزرگی از زیمبابوه‌ی امروزی را تصرف کردند.

فصل ۳: جادو و مذهب (شامل دو فصل از ویراست سوم ج ۱: «جادوی سمپاتیک» صص ۵۲ـ۲۱۹، و «جادو و مذهب»، صص ۲۲۰ـ۲۴۳).

ص ۸۸ **از تداعی معانی است:** این اصطلاح را نخستین بار جان لاک در **رساله در باب فهم بشر** (۱۶۸۹) به کار برد. اما دیوید هیوم بود که در اثر خود، **رساله در ماهیت بشر** (۱۷۳۹ـ۱۷۴۰)، آن را برای اولین بار به طور سیستماتیک در معرفت‌شناسیِ اعتقاد، از جمله اعتقاد مذهبی، به کار گرفت. در نظر هیوم، پیوند **ضروری** بین رویدادها وجود نداشت. اعتقاد به علت و معلول می‌بایست با همزمانیِ مکرّرِ رویدادها توضیح داده می‌شد که از آن پس در ذهن به واسطه‌ی مجاورت (یعنی، هم‌جواری در مکان یا زمان) یا مشابهت با هم پیوند می‌یافتند. همزمانی هرچه مکررتر می‌شد، این اعتقاد هم ریشه‌دارتر می‌گشت.

جادوی هومیوپاتیک ... جادوی مُسری: خواهیم دید که این‌ها صرفاً به‌کارگیریِ قوانین شباهت و مجاورت هیوم در جادو است. (بنگرید به یادداشت پیشین). در ویراست نخست (۲ جلدی) این دو جنبه از جادوی همدلانه (سمپاتیک) هنوز مجزا نشده‌اند. متمایز کردن آن‌ها در ۱۹۰۰ یکی از خصوصیات مهم ویراست دوم (۳ جلدی) است.

ص ۸۹ **بومیِ اُجیب‌وای ... اوراد جادویی می‌خوانَد:** نمونه‌ی داستانیِ این‌گونه استفاده‌ی بدخواهانه از جادوی هومیوپاتیک حدود دوازده سالی پیش از **شاخه‌ی زرین** در **بازگشت بومی** (۱۸۷۸) اثر تامس هاردی رخ می‌دهد که در آن تمثال یوستاشیاوای را می‌گدازند و بر اثر آن او بیدرنگ غرق می‌شود. در ۱۸۹۰ فریزر قبلاً چنین نوشته بود: «اگر بخواهند کسی را بکشند تمثالی از او درست می‌کنند و از بین می‌برندش؛ و گمان بر این است که بر اساس یک همدلی جسمانی بین آن شخص و تمثال‌اش، صدمه‌ای که بر تمثال وارد آمده است بر خود او کارگر می‌شود و با نابود شدن تمثال خود آن شخص نیز بیدرنگ هلاک می‌شود» (ویراست نخست، ج ۱، ص ۹). به هنگام انتشار کتاب هاردی این

سطور را خواند و واکنش‌اش تأیید همراه با خوشحالی بود و در یادداشت‌های روزانه‌اش به این مشابهت جالب بین خرافات و آداب «قدیم آسیایی و عمل یک کارگر اهل دورست» اشاره کرد. بنگرید به: *Sir James Frazer and the Literary Imagination*, P.V.

ص ۹۳ **مرکز استرالیا ... نمی‌شود:** نمونه‌هایی که در این پاراگراف ذکر شده است برگرفته از:

Spencer and Crillen's *Native Tribes of Central Australia* (1899)

اند که در آن مؤلفان مراسمی موسوم به intichiuma را شرح می‌دهند که در بهار به منظور باروریِ حیات طبیعی در برّ و بیابان برگزار می‌شود. تأثیر اساسیِ اکتشافات اسپنسر و گیلن بر فریزر او را به شدت برانگیخت که در آرای خود در خصوص توتمیسم تجدی نظر کند. او پیشتر فکر می‌کرد که توتِم هرکس «روح خارجیِ» اوست (بنگرید به کتاب نخست، فصل ۱۱ و کتاب چهارم، فصل‌های ۴ و ۵)؛ اکنون توتم را به طور جمعی و اشتراکی مرکز توجه شعایر سالانه‌ای می‌دید که برای اطمینان از تهیه‌ی غذا رعایت می‌شد. تأثیر فرعی‌اش نیز تصریح نیروی خاصِ جادوی هومیوپاتیک متمایز از جادوی مسری در ذهن او بود.

ص ۹۹ **آنکه امروز ... وحشی را مجاب کند:** اشاره‌ای ضمنی به انجمن مطالعت فرا روان‌شناختی که در دهه‌ی ۱۸۹۰ می‌کوشید به تله‌پاتی وجهه‌ی علمی بدهد. اما به نظر فریزر تله‌پاتی به مرحله‌ی جادویی، و نه علمی، از تحول بشر تعلق داشت. «مدعیان تأثیر ذهن بر ذهن از راه دور»ند که از تاریخ عقب مانده‌اند.

ص ۱۰۳ **در میان ... ساحل زرین:** اقوامِ تشی (یا توی Twi)زبان بخش بزرگی از گروهبندی قومی و زبانی را تشکیل می‌دهند که کلاً آکان نامیده می‌شوند و در منتها الیه غرب غنای امروزی در باریکه‌ی آکواپیم تا شمال اکرا، مرکز آن سرزمین، سکونت دارند. در میان آن‌ها نیرومندترین قوم، در زمان فریزر و نیز اکنون، آشانتی‌ها بودند که در ناحیه‌ی جنگلی در حوالیِ کوماسی سکونت داشتند.

ص ۱۰۵ **دکتر هاویت:** دکتر اِی. دابلیو. هاویت (۱۸۳۰ـ۱۹۰۸) یکی از نخستین منابع خبریِ فریزر از آداب و رسوم بومیان استرالیا بود. فریزر به این سبب پس از مرگ وی سوگنامه‌ی تکان‌دهنده‌ای درباره‌اش نوشت که بعدها در *The Gorgon's Head* (۱۹۲۷) چاپ شد. ماجرای مورد بحث در متن را دکتر هاویت در مقاله‌ای با عنوان «درباره‌ی برخی باورهای بومیان استرالیا» در

Journal of the Anthropological Institute, xiii (1884), 456 f.

ذکر می‌کند.

باسوتوها: باسوتوها در سرزمینی بسیار کوهستانی در سمت شمال کیپ پرُونیس بین آرنج فری استیت و ناتال سکونت دارند.

ص ۱۰۶ **جزایر کارولین:** در اقیانوس آرام درست در شمال گینه‌ی نوِ پاپوا.

ص ۱۰۷ **جزیره‌نشینان کای:** جزایر کای در سمت جنوب غربی گینه‌ی نوِ پاپوا قرار دارند.

ص ۱۰۸ **بنابراین ... بهبود یابد:** Pliny, *Naturalism Historia*, xxviii. 36.

همواره ... زایمان است: Francis Bacon, *Natural History*, Cent. x, Para. 998. خرافه‌ای که بیکن از آن سخن می‌گوید ظاهراً در قرن هفدهم رواج عام داشته است زیرا، چنان که فریزر در پانویس ذکر می‌کند، در پرده‌ی پنجم، صحنه‌ی ۱ نمایشنامه‌ی *The Tempest* اثر درایدن «آریل به پروسپرو

توصیه می‌کند شمشیری را که هیپولیتو را زخمی کرده است روغنکاری کند و در لفافی بپیچد که در مجاورت هوا قرار نگیرد». Dryden, *Works*, ed. Walter Scott (London, 1808), iii. 191.

ص ۱۰۹ **بدین سان در سافولک ... اسب می‌شد:** F. N. Webb, in *Folklore*, xvi (1905)7 337.

ص ۱۲۰ **اُزیریس:** خدای مصریِ مردگان که فریزر در ویراست سوم، فصل ۶ (آدونیس، آتیس، اُزیریس، جلد ۲) آن را روح غلات تفسیر می‌کند. بنگرید به کتاب دوم، فصل ۱۰.

ص ۱۲۱ **به مانا مشهور است:** مفهوم مائوریِ **مانا** برای فریزر همواره جای سؤال بود زیرا منبع نیرویی تلقی می‌شد که هم فراطبیعی بود و هم در عین حال تحت سلطه‌ی ذهن انسانی به صورت واسطه‌ی بشری بود و بدین سان مسلماً هم جادویی و هم مذهبی محسوب می‌شد. بدین گونه نقش مهمی در تفکر آیین‌باوران ایفا می‌کرد که در عین پیروی از خط کلّیِ فریزر مشتاق بودند که در جزئیات از آن رو برتابند. به ویژه بنگرید به:

Jane Ellen Harison, *Themis* (Cambridge, 1912) 67-8, 74-6, 84-9. 137-8, 154-5, 156-7, 160-5.

سخن دکتر کادرینگتن نیز از منبع زیر اخذ شده است:

R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford, 1891). 191 ff.

ص ۱۲۲ **بی‌موقع بوده باشد، اجابت کند:** نمونه‌ای به یاد ماندنی از اجرای عشای روح‌القدس را در رمان زیر می‌بینیم که در اوایل قرن نوزدهم در نرماندی روی می‌دهد: Barbey d'Aurevilly, *L'Ensorcelée.*

ص ۱۲۴ **که درباره‌شان اطلاعات دقیق داریم:** بنگرید به این اثر فریزر: *Totemism and Exogamy*, i. 41 ff. این نکته که بومیان استرالیا، قدیم‌ترین قوم باقی‌مانده در روی زمین، مرحله‌ای در تحول فرهنگی را تشکیل می‌دادند که در ضمن آن جادو با دین درنیامیخته بود برای قوم‌نگاران نسل فریزر ضروری بود اما از آن پس بی‌اهمیت تلقی شد.

ص ۱۲۵ **زنی را در ایرلند به عنوان ساحره:** سالیانی نه زیاد پیش از آن‌که فریزر این سطور را بنویسد زن جوانی را شوهرش در کلانمل در غرب ایرلند زنده‌به‌گور کرد زیرا فکر کرده بود که مرتکب جادوگری شده است. بنگرید به: «ساحره سوزان در کلانمل»، *Folklore*، ۶ (۱۸۹۵)، ۳۷۳ـ۳۷۴.

ص ۱۲۶ **در دایره‌ی تنگی دور خود می‌گشته است:** کشف بی‌کفایتیِ جادو و متعاقب آن روی آوردن به قدرت الهی را بعدها R. S. Marrett «پیدایش فروتنی» نامید.

ص ۱۲۸ *In la sua volontade è nostra pace*: دانته: **بهشت**، سه، ۸۵ «آرامش ما در اراده‌ی اوست.»

فصل ۴: انسانْ خدایان (ویراست سوم، ج ۱، ص ۳۷۳ـ۴۲۱).

ص ۱۳۴ **جزایر ساندویچ:** نام دیگرِ جزایر هاوایی.

ص ۱۳۶ **جزایر مارکزاس:** پُلی‌نزیِ شمالی.

ص ۱۳۸ **قوم ماشونا ... تبعید کردند:** ماشونا و ماتابل دو قوم همجوار در زیمبابوه‌ی امروزی‌اند.

قوم باگاندا: قومی اوگاندایی دارای پادشاهیِ سابقه‌دار و باستانی که منبع خبریِ اصلی فریزر درباره‌ی آنان مبلّغ مذهبی عالیجناب جان روسکو بود و فریزر در ششم اوت ۱۸۹۷ در کمبریج با او مصاحبه کرد و تا مرگ روسکو با او مکاتبه داشت. پادشاهی باگاندا در ۱۹۶۶ سرکوب شد و در ۱۹۹۳ بازگشت.

ص ۱۳۹ **لوانگو:** قومی در زئیر امروزی.
مومباسا: در ساحل کنیا.

ص ۱۴۰ **مانو، قانون‌نامه‌ی هندو: قوانین مانو** یکی از قدیم‌ترین مقررات به‌جا مانده‌ی برهمنی است. از هنگامی که Sir Heney Sumner در کتابش *Ancient Law* (۱۸۶۱) از آن نام برد در اروپا توجهی برانگیخت.
کاردینال مَنینگ (۱۸۰۸ـ۱۸۹۲): اسقف اعظم کانتربری، کاتولیک رومی. به خاطر سیمای خوشایندِ مغرورانه و عقاب‌وارش مشهور بود.

ص ۱۴۲ **آلبیژنس‌ها:** فرقه‌ی مسیحیِ بدعت‌گر که در اوایل قرون وسطا در جنوب فرانسه ظهور کرد.

فصل ۵: فرمانروایانِ بخشیِ طبیعت (ویراست سوم، ج ۲، ص ۱ـ۶). فصل ۶: پرستش درختان (شامل ویراست سوم، ج ۲، فصل ۹ («پرستش درخت»)، صص ۷ـ۵۸ و فصل ۱۰: («بقای پرستش درخت در اروپای نوین»)، صص ۵۹ـ۹۶).

ص ۱۵۲ **جنگل‌های طبیعی بوده باشند:** J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, i. 53 ff. که در ضمن آن تحول آتیِ سبک گوتیک در معماری کلیسا را نیز به پرستش درخت در دوران قدیم نسبت می‌دهد.

فصل ۷: وصلت مقدس (شامل ویراست سوم. فصل ۱۱ («تأثیر جنسیت بر نباتات»)، صص ۹۷ـ۱۱۹ و فصل ۱۲ («وصلت مقدس»)، صص ۱۲۰ـ۱۷۰).

ص ۱۸۳ **مانیپور:** در منتها الیه شرق هند در ایالت آسام نزدیک مرز برمه.
گیاهان و حیوانات و زنان را ... تباه می‌کرد: *Oedipos Tyrannos*, 22 ff. به نظر کرئون، که حکم غیب‌گوی دلفی را ابلاغ می‌کرد، محصول کشاورزی، چارپایان، گله و زنان آبستن به سبب آلودگی پلید، miasma، که زمین را می‌آلاید، تباه و ضایع می‌شوند. بعداً کشف می‌کنیم که یکی از علل این آلودگی همخوابگیِ ندانسته‌ی اودیپ با مادرش خوکاستا است.

ص ۱۸۷ **میلتن:** منبعی که فریزر برای ستایش عفت از سوی میلتن ذکر می‌کند رساله‌ی «Apology for Smectymnus» در چاپ کاملِ *Historical, Political, and Miscellaneous works of John Milton* (لندن، ۱۷۳۸) است اما می‌توانست شعر مشهور او را در ستایش عفت و بکارت در *Comus*، ۴۲۰ـ۴۲۷ نیز ذکر کند.

ص ۱۸۸ **برای تأمین ... آزادی و حقیقت ... فدا می‌کنند:** جذابیت ظریفِ استدلال فریزر در این‌جا قابل توجه است، به طور ضمنی پرهیز جنسی را، که جامعه‌ی ویکتوریایی دوست داشت فکر کند که برایش منزلت والایی قایل است، با متضاد ظاهریِ آن، بی‌بندوباری، برابر می‌نهد. در مورد ردّ شیوه‌ی زندگیِ روسپیان و راهبه‌ها از سوی فریزر بنگرید به کتاب دوم، فصل ۶.

ص ۱۹۱ **با استعمال شوکران ... می‌انداخت:** اشاره به یکی از پانویس‌های حزن‌انگیزِ مشهورِ فریزر: «در عهد باستان عقیده داشتند که مالیدن روغن یا خمیر شوکران به آلت تناسلی آن را از کار می‌اندازد. دکتر جِی. بی. برادبری، استاد طب کالج داونینگ در دانشگاه کمبریج به من گفت که این اعتقاد درست بوده است» (ویراست سوم، ج ۲، ص ۱۳۹).

فصل ۸: فرمانروایان رُم (ویراست سوم، ج ۲، ص ۱۷۱ـ۱۹۴ که عنوانِ «فرمانروایان رُم و آلبا» را دارد).

ص ۱۹۹ فریزر شعر اُوید را، که تا حدودی یادآور سخن **هملت**، پرده ۱، صحنه ۵، ۴۱ است، ترجمه کرده است: Ovid, *Tristia*, iii. 31 ff.

فصل ۹: جانشینیِ سلطنت (ویراست سوم، ج ۲، ص ۲۶۶ـ۳۲۳، زیر عنوان «جانشینیِ سلطنت در لاتیوم باستان»).

ص ۲۰۶ **اگر به زبان فنی ... مردان است:** ازدواج beena موضوع تحقیقات همولایتی (اسکاتلندی) فریزر، جِی. اف. مک‌کنان بود و آن را یکی از شواهد اصلیِ رسم چندهمسری در عهد باستان می‌دانست. در *Primitive Marriage* (۱۸۶۵) دو نوع متفاوت چندهمسری در سیلان را متمایز کرده بود: چندهمسریِ *deega* که در آن شوهر(ان) با زن زندگی می‌کند (یا می‌کنند). از این رو ازدواج *beena* نوعی وصلتِ مادر ـ نَشیمیِ برون‌همسر است. از آنجا که این نظام چند همسری است تعیین پدر کودکان ممکن نیست و از این رو نسل را از نسب مادر پی می‌گیرند. مادر ـ خویشی، چنان که اصطلاح شد، یا مادر ـ راستایی را، که ما امروز ترجیح می‌دهیم، حقوقدان سویسی، یاکوب باکوفن، در ۱۸۶۱ به طور ممتازی در کتابش *Das Mutterecht* بررسی کرده بود، اما تأملات خود فریزر تمام و کمال از مغز مک‌لنان تراوش کرده بود که فریزر در حین تحصیل حقوق آثارش را خوانده بود.

ص ۲۰۹ **از گفته‌های بید ... تا از نسل مرد:** Bede, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ii, 1. 7.

ص ۲۱۰ **این‌گونه سنت‌ها ... قرقیزها بوده است:** قرقیزها قومی شبانی در ترکستان‌اند. یکی از عقاید اصلیِ مک‌لنان در جوامع اولیه‌ی پیش از اسلام که کشتن نوزادان دختر موجب کمبود دختر شده بود عروس را غالباً ضمن یورش‌ها و شبیخون‌های برق‌آسا از طوایف و قبایل همجوار می‌گرفتند. او اما در *Studies in Ancient History* (1886) مسابقه‌ی عروس‌گزینی را مطرح می‌کند و بر مبنای آن نمونه‌های قرقیز و هم‌چنین کوریاک و مالایا را نام می‌برد که در اینجا ذکر شده‌اند. کوریاک‌ها قومی غیر اسلاو در منتهاالیه شرق روسیه‌اند.

ص ۲۱۱ **در بیست و چهارم فوریه ... می‌گریخت:** این رسم، چنان که از فحوای سخن فریزر برمی‌آید، به تبیینِ آمریکایی آن «فرار کردن به خاطر مقام» (ذکر شده نخستین بار در **فرهنگ انگلیسی آکسفورد** ۱۸۲۶) رنگ و روی کاملاً تازه‌ای می‌دهد. منابع فریزر برای *regifugium* عبارتند از .Ovid, *Fasti*, ii. 685 ff و .Plutarch *Quaestiones Romanae*, 63 . *Fasti* مجموعه‌ای منظوم از جشنواره‌های اصلی سالانه‌ی رُمی است که اُوید به هنگام تبعیدش در تومیس در کناره‌ی دریای سیاه و کوشش بیهوده‌اش در جلب نظر مساعد مقامات و بازگشت به رُم نوشت. بعدها، در ۱۹۲۹، فریزر آن را در چند جلد ترجمه و ویرایش کرد، اما در همان زمان این منبع یکی از یافته‌های اصلی وی در مورد آداب و رسوم رُم بود.

ص ۲۱۳ **بانیورو:** قوم همجوار و رقیب باگاندا در اوگاندا. درباره‌ی باگاندا بنگرید به یادداشت صفحه ۱۳۲. با گذشت زمان اتکای فریزر به شواهد آفریقایی برای تأیید دیدگاه اصلی وی درباره‌ی پادشاهی

افزایش یافت. به ویژه بنگرید به «تکمله»ی **شاخه‌ی زرین**، صص ۳۱۵، ۳۲۴ و...
چارلز دوم: یادداشت ۲۳ آوریل ۱۶۶۱ از دفتر خاطرات پیپس: «و **شاه مسلح** سه بار به سه جای روباز در روی چوب‌بست رفت و اعلام کرد که اگر کسی هست که دلیلی دارد بر این‌که چارلز استوارد نباید شاه انگلستان شود بیاید و سخن گوید.» اما او دنباله‌ی ماجرا را ذکر نمی‌کند.
The Diary of Samuel Pepys (London: G. Bell and Sons Ltd., 1965), ii. 84.

فصل ۱۰: مسئولیت سلطنت (ویراست سوم، ج ۳، ۱ـ ۲۵).

ص ۲۱۵ **میکادو:** لقبِ «میکادو» واژه‌ای ژاپنی مرکب از mi (والا) و Kado (در)، و لقبی است که ژاپنی‌ها، ظاهراً در قیاس با «باب عالیِ» عثمانی‌ها، در حضور اروپاییان به امپراتور خود می‌دهند.

ص ۲۱۶ـ۲۱۷ **توصیف زیر ... تازه می‌خورد:** هر دو گزارش درباره‌ی محبوس کردن شگفت‌آورِ میکادو از کتابِ
General Collection of Voyages and Travels (London, 1808-14) by John Ponkerton
اخذ شده است که یکی از منابع اولیه‌ی فریزر در مورد سلطنت الهی در همه‌جا و منبعی است که از ۱۸۸۸ به بعد، چنان که یادداشت‌هایش نشان می‌دهد، مجدّانه بدان رو کرد (بعدها از آن به «پینکرتون» یاد می‌کرد). این‌ها عبارتند از:
Kampfer's «Account of Japan» (Pinkerton, ii. 716 ff.), and Coron's «Account of Japan» (Pinkerton, vii. 613).

منبع دیگر به شرح زیر است:
Descriptio regni Japoniae et Siam (Cambridge, 1673) by B. Varentius
که پیش‌تر اثر دیگر وی *Geographia Generalis* را اسحق نیوتون با تجدید نظر به چاپ رسانده بود (کمبریج، ۱۶۷۲).

ص ۲۱۷ **دماغه‌ی پادرون:** آنگولای امروزی.
توگو ... آفریقای غربی: توگو تا ۱۹۱۸ از متصرفات آلمان بود. بخشی متصل به غنای امروزی از سمت شرق است.

ص ۲۲۰ **ساحل بردگان:** دقیق‌تر، مردمِ ساحل طلا. Eweها در منتهاالیه جنوب شرقیِ غنای امروزی، آن سوی رود وُلتا، تا داخل خاک توگو سکونت دارند.

ص ۲۲۱ **زندگیِ شاهان مصر ... می‌نوشید:** Diodorus Siculus, *Bibliotheca*, i. 70.

ص ۲۲۴ **در کامبوج ... می‌کردند:** بنگرید به کتاب ۱، فصل ۵.
میکادوهای ... tycoonها: این نکته که اقتدار در ژاپن بین فرمانروای دنیوی و فرمانروای روحانی تقسیم می‌شد به منابع اروپایی فریزر برمی‌گردد:
Kaempfer, trans. Scheuchzer (glasgow, 1906) iii., ii
که چنین آمده است: «در امور روحانی آنان یکسر از میکادو تبعیت می‌کنند»؛ «شاه دنیوی بر دینِ نیاکان خود است و سالی یک بار به میکادو مالیات می‌دهد.» **تایکون** لقب **شوگون** هنگام معرفی‌اش به بیگانگان بود. نخستین استعمال مکتوب آن به معنی سرمایه‌دار و سرکرده‌ی تجاری در سال ۱۸۶۱ است.

ص ۲۲۵ **تانکن:** ویتنام امروزی.، منبع: .Richard's «History of Tonquin» in Pinkerton ix. 244 ff
شاه واحد وجود دارد: منبع آشکارِ این ملغمه‌ی بی‌معنی (می‌توان پرسید «فرهنگ واقعیِ سیاه» چیست؟) مری کینگزلی بود که فریزر در اول ژوئن ۱۸۹۷ درباره‌ی تقسیم سلطنت با او بحث کرد. (این گفتگو در دفترچه یادداشت‌های فریزر «M» به شماره‌ی ۴۵۰ و ۴۵ مجموعه‌ی دستنوشته‌ها در کتابخانه‌ی بریتانیا مضبوط است.) خانم کینگزلی بعداً آرای خود را در
The Journal of the Anthropological Institute, xxix (1899), 61 ff.
گسترش داد.

فصل ۱۱: مخاطرات روح (ویراست سوم، ج ۳، فصل ۲، صص ۲۶ـ۱۰۰).

ص ۲۲۸ **یک مبلّغ اروپایی:** .R. Salvado, *Memoires historiqes sur L'Australie* (Paris, 1854), 162 نام مبلّغ ذکر نمی‌شود. پانویس فریزر چنین است: «در این سؤال و جواب آموزنده بین وحشیگریِ مرد سفیدپوست و وحشیگریِ سیاهان فرقی نیست.»
هورون‌ها: قومی پیش از کریستف کلمب ساکن بخش جنوبیِ کِبِک امروزی در کرانه‌های شمالیِ دریاچه‌ی هورون.
نیاس: جزیره‌ای در سمت شرق سوماترا.

ص ۲۲۹ **هایدا:** قومی ساکن جزایر کوئین شارلوت دور از سواحل کلمبیای بریتانیا.

ص ۲۳۲ **کارِن:** «کارن‌های سرخ» قومی در برنئو که گاهی «Karennis» نامیده می‌شوند.

ص ۲۳۵ **کارو ـ باتاک‌ها:** گاهی به نام **باتاها**، قومی در سوماترا.
آموی: یا زمینگ Szeming، محلی در کرانه‌ی Fukien در شرق چین درست روبروی تایوان.

ص ۲۳۷ **جزیره‌ی دنجر:** یکی از جزایر کوک در جنوب اقیانوس آرام حدود نیمه‌راه تونگا و تاهیتی.

ص ۲۳۹ **جزیره‌ی وتار:** یا **وتا**، یکی از مجمع‌الجزایر اندونزی در سمت شمال شرقی کرانه‌ی تیمور.
جزایر بنکس: در مجمع‌الجزایر نیوهبرید نیمه‌راه بین استرالیا و فیجی.

ص ۲۴۰ **نیوبریتن:** در مجمع‌الجزایر بیسمارک روبروی کرانه‌ی شمالیِ گینه‌ی نو، فریزر در مورد اوضاع اولدبریتن چیزی نمی‌گوید.
آندامان: جزایر آندامان، اکنون در دست هندوستان، بین خلیج بنگال و دریای آندامان روبروی کرانه‌ی جنوبیِ برمه واقع شده است.

ص ۲۴۱ **آرو:** جزایر آرو در دریای آروفورا بین جنوب غرب گینه‌ی نو و ناحیهٔ شمالیِ استرالیا قرار دارد.

فصل ۱۲: تابوها (شامل ویراست سوم، ج ۳، فصل ۳) («اعمال حرام»)، صص ۱۰۱ـ۱۳۰؛ فصل ۴ («اشخاص تابو شده»)، صص ۱۳۱ـ۲۲۳؛ فصل ۵ («اشیای حرام»)، صص ۲۲۳ـ۳۱۷؛ فصل ۱۶ («کلمات حرام»)، صص ۳۱۸ـ۴۱۸؛ و فصل ۷ («دِین ما به وحشیان»)، صص ۴۱۹ـ۴۲۲).

ص ۲۴۴ **کِروُ:** J. Crevaux, *Voyages dans L'Amerique du sud* (Paris: 1883), 300
آمبوینا و اولیاس: دو جزیره در استوا در دریای مولوک سمت شمالِ سِلِب.

ص ۲۴۹ **با هم غذا خوردن:** استدلال در این‌جا با برهان موجود در *Pysche's Task* (۱۸۰۹) مرتبط است که در آن فریزر بر مزیت خرافات به عنوان شالوده‌ی قرارداد مدنی تأکید می‌کند.

ص ۲۵۵ **میرزاپور:** در اوتارپرادش در شمال شرق هند، سمت جنوب مرز نپال قرار دارد.

ص ۲۶۲ **آن دو را کشت:** ماجرا مربوط به حادثه‌ای در تاریخ فرانک‌هاست.
(Gregory de Tours, *histoire ecclesiastique de Francs*, trad. M. Guizot (Paris 1874) iii. 18).

پوناپه: درگوشه‌ی شمال شرقی جزایر کارولین، گروهی در میکرونزی در غرب اقیانوس آرام.

ص ۲۶۶ **جزیره‌ی ساخالین:** از متصرفات روسیه بالای هوکایدو در شمال ژاپن.

تامبولو: از اقوام سِلب.

ص ۲۶۸ **هوس‌های غرب آفریقا:** در جایی که آن زمان ساحل طلا نامیده می‌شد و امروز غنا است. هوس‌ها در شرق رود ولتا در شرق کشور زندگی می‌کنند و می‌توان زیر گروه ای‌وِیس (Ewes)شان دانست.

ص ۲۶۹ **در اثرِ ویرژیل دختر دلباخته:** *Eclogues 8*.

ص ۲۷۲ **بومیان شیلوئه:** جزیره‌ای روبروی ساحل جنوب شیلی.

یک آروکانی: آروکانی‌ها قومی پیش از کریستف کلمب در سرزمین شیلی بودند.

ص ۲۷۵ **گیپسلند:** در ویکتوریا، استرالیا.

ص ۲۷۶ **جزیره‌ی بورو:** در اندونزی حدود ۳۰۰ مایلیِ شرق سِلِب.

سوندا: تنگه‌ی سوندا بین سوماترا و جاوه قرار دارد.

تنگه‌ی تورِس: در منتها الیه ناحیه‌ی فوقانی استرالیا آن سوی نوک شبه‌جزیره‌ی کیپ یورک در کوئینزلند قرار دارد. این محل در ۱۸۹۸ مقصد مطالعات قوم‌نگاشتیِ مشهوری بود و از فریزر نیز دعوت شد که در آن شرکت کند. او جداً بدین فکر افتاد اما نتوانست و ترجیح داد که همچنان به کار خود در اتاق کارش در خانه به نقش «مردم‌شناس تطبیقی» ادامه دهد.

ص ۲۷۹ **نیکوبار:** جزایر نیکوبار جزو خاک هند است و بین خلیج بنگال و دریای آندامان حدود ۳۰۰ مایلی غرب مالزی قرار دارد.

ص ۲۸۰ **آمریکا و جاهای دیگر:** وقتی کلود لوی ـ استروس در سال‌های ۱۹۳۰ این‌گونه تغییر و جهش زبان را در بین اقوان پیش از کریستف کلمب برزیل مطالعه می‌کرد این نظر سودمند افتاد. گزارش لوی ـ استروس از این‌گونه تغییرات زبانی در آثاری چون *La Pensée sauvage* در سال‌های ۱۹۶۰ در مردم‌شناسی ساختارگرای فرانسه تأثیر عمیقی داشت.

ص ۲۸۱ **قوم کلامات:** قومی پیش از کریستف کلمب در اورِگون امروزی.

ص ۲۸۲ **خوندها:** از اقوام هند.

ص ۲۸۷ **Cum ... Sunt**: «با چنین عذری نیاکان را می‌بینیم و به آن‌ها گوش می‌دهیم.»

کتاب ۲: کشتن خدایان

فصل ۱: میرندگی خدایان (ویراست سوم، ج ۴، صص ۱ـ۸)

ص ۲۹۲ **در پاسخ سؤالات ... زنده بماند:**

A. I. Dodge, *Our Wild Indians* (Hartford, conn., 1886), 112.

ص ۲۹۳ **که درباره‌ی خدای مرده تحقیق کنند:**

Plutarch, *De defectu oracularum*, 17.

نکته از قرار معلوم این است که خدمه‌ی کشتی نام خدا را با نام یکی از یاران خود اشتباه گرفته بودند.

ص ۲۹۴ **ای مادر ... نمی‌دانستیم:**

William Robertson Smith, *The Religion of the Semites* (London, 1890), 412, 414.

تعجبی ندارد که اسمیت فکر می‌کرد عراقیان باستان برای خوشه‌ی انگور عزاداری می‌کردند.

فصل ۲: کشتن فرمانروای آسمانی (ویراست سوم، ج ۴، صص ۹ـ۱۱۹).

ص ۲۹۶ **کاهنان را از دم تیغ گذراند:** مروئه مرکز سلطنت باستانیِ ناپاتا در حوضه‌ی نیل بین مُروه و آتبارا در شمال سودان بود. مأخذ این اطلاعات، که در تفکر فریزر اثر گذاشت، Strabo, xvii. 2. 3 است.

مدیون مطالعات او در این زمینه‌ام: در ۱۹۱۱ چارلز سلیگمن، که بعدها جمعی از مردم‌شناسان را پدید آورد که دورِ ستاره‌ی طالعِ مالینوفسکی در مدرسه‌ی اقتصاد لندن گرد آمدند، در میان شیلوک‌ها و دینکاهای نیل سفید به پژوهش پرداخت. او نسخه‌ی تایپ‌شده‌ی اثر منتشرنشده‌ای با عنوان «فرمانروایان آسمانیِ شیلوک» را برای فریزر فرستاد که وی بخش اعظم آن را، با ذکر منبع، در اثر خود ذکر کرد. عبارات مورد بحث ظاهراً حاکی از تأیید قاطع کهانت نِمی است، اما بیطرفانه باید افزود که سلیگمن قبلاً **شاخه‌ی زرین** را خوانده بود و گزارشش از دفاع سلطان از سلطنت خویش در نور مهتاب سرشار از زیروبم‌های شاعرانه‌ی فریزر است. عبارت‌های ذی‌ربط در اثر سلیگمن را در *Anthologia Anthropologica*, i. 509 ff.، می‌توان یافت.

ص ۲۹۹ **دینکاها:** برای شرح اخیرتر و بسیار متفاوتی از دینکاها بنگرید به:

E. E. Evans-Pritchard, *The Dinka* (Oxford, 1940).

اما اوانز ـ پریچارد اعتقاد اندکی به نظریه‌های سلیگمن یا فریزر داشته است.

ص ۳۰۲ **خشم خارق‌العاده‌ی ... واقع می‌شود:**

Nathaniel Isaacs, *Travels and Adventures in Eastern Africa* (London, 1939), i. 295 ff.

ص ۳۰۴ **اگباها و یوروباها:** اگبا در واقع زیرگروه یوروبا، قوم پرشماری ساکن بخش وسیعی از جنوب غربی نیجریه است. اگباها در ابیوکوتا حدود ۸۰ مایلی شمال لاگوس و ۸۰ مایلی جنوب شرقی ایبادان متمرکزند. اویو شهر دیگر یوروبا حدود ۸۰ مایلی شمال شرقی ایبادان قرار دارد.

ص ۳۰۶ **معبدی هست که ... بنامد و بشناساند:** فریزر این نمونه‌ی دردناک از مثله‌کردن خود را در منبع زیر یافته بود:

Duarte Barbosa, *A Description of the Coasts of East Africa and the Malabar in the Beginning of the Sixteenth Century* (London: the Hakluyt Society, 1866), 172 ff.

ص ۳۰۷ **جهانگرد انگلیسی‌یی که ... نقل کردم:** او در واقع بازدیدکننده‌ای اسکاتلندی بود به نام الکساندر همیلتن که پس از چند سال گشتن در خاور دور بازگشت و اثرش *New Accuount if the East*

Indies را به زمیندار خودش تقدیم کرد. فریزر با مطالعه‌ی گزارش همیلتن درباره‌ی مسابقه بر سر تاج و تخت مالابار در پینکرتن viii. 374 بود که خط نگارش **شاخه‌ی زرین** را یافت. بنگرید به:
the Making of the Golden Bough, 50-2.

آقای دابلیو. لوگان: ویلیام لوگان از مقامات ناحیه‌ی مالابار بود.
William Logan, Malabar (Madras, 1887), i. 162-9.

ص ۳۰۹ـ۳۱۰ **در بعضی جاها ... برگزیده می‌شد:**
T. K. Gopal Parickhar, *Madras and its Folk (Madras: 1900), 120 ff.*

فصل ۳: فرمانروایان موقت (ویراست سوم، ج ۴، صص ۱۴۸ـ۱۵۹).
فصل ۴: قربانی کردن پسر فرمانروا (ویراست سوم، ج ۴، صص ۱۶۰ـ۱۹۵).

ص ۳۲۵ **... و قربانی کردند:** Herodotus, vii. 196 و دیگران.
در عصر پلوتارک ... کدر می‌پوشیدند.
Plutarch, *Quaestiones Graecae* 38; Ovid, *Metamorphoses*, iv. 1 f.

ص ۳۲۶ـ۳۲۷ **... به‌عنوان قربانی در آتش افکند:** کتاب دوم پادشاهان ۳:۲۷.
... برای بَعَل قربانی می‌کردند: Plato, *Minos*، این مکالمه را اکنون به طور قطع جعلی می‌دانند.
وقتی به سرزمینی ... نخواهی انداخت: سفر تثنیه ۱۸:۹ـ۱۲ و لاویان ۱۸:۲۱، هر دو نسخه‌ی تجدیدنظر شده و نیز مورد بعدی.
... سرزمین به خون آلوده شد: مزامیر ۱۰۶:۳۵ـ۳۸.

ص ۳۲۸ **... و فروتنی رفتار کنی:** میکاه ۶:۶ـ۸.

ص ۳۲۹ **... از آن پس متداول گشت:** خروج ۱۱ـ۱۳:۱۶، اعداد ۳:۱۳؛ ۸:۱۷.
... به جای پسرش قربانی کرد: پیدایش ۲۲:۱ـ۱۳.
... سالیانه‌ی فرزندانِ نخست: با در نظر داشتن اثر خوشایندی که یک چنین ایزدواره‌ی سنگدلی ایجاد می‌کند و توهین عظیمی که از نتیجه‌گیری‌های فریزر محتملاً هم متوجه یهودیان و هم مسیحیان می‌شود، تعجبی ندارد که هیچ‌یک از این موارد در نسخه‌ی تلخیص شده‌ی تک‌جلدی (۱۹۲۲) گنجانده نشد.

ص ۳۳۰ **... به جای آن می‌دانسته‌اند:** خروج ۴:۲۴ـ۲۶.

فصل ۵: کشتنِ روح درخت (ویراست سوم، ج ۴، صص ۲۱۵ـ۲۷۱).

ص ۳۵۰ **محبوب ما زنده شده:** خواننده حتماً متوجه شباهت این مراسم خنده‌دار و مراسمی شده‌اند که جدی‌تر، در باله‌ی استراوینسکی موسوم به **پرستش بهاری** (۱۹۱۳) نمایش داده می‌شود. در واقع به نظر می‌رسد که استراوینسکی همین جشنواره‌های بهاری را در ذهن داشته است. به گفته‌ی دوست و همکارش، نیکلاس رووریش، سناریوی نمایش به مراسم قربانی برای یاریلو مربوط می‌شد. بنگرید به:
Eric White, *Stravinsky* (London: Faber, 1966) and Peter Carracciolo, «Carnivals of Mass

Murder», in *Sir James Frazer and the Literary Imagination*, 226, n. 13.

ص ۳۵۴ **بهار استرالیا:** این مراسم به مراسم *intichiuma* موسوم بود و بالدوین اسپنسر و فرانسیس گیلن آن را کشف کرده بودند و توصیفی که در *The Native Tribes of Central Australia* (Macmillan, 1899) از آن کردند بر تفکر فریزر که به نگارش ویراست دوم **شاخه‌ی زرین** انجامید تأثیر برانگیزاننده‌ای داشت.

فصل ۶: آدونیس (شامل ویراست سوم، ج ۵، فصل ۱ («اسطوره‌ی آدونیس»)، صص ۳ـ۱۲؛ فصل ۲ («آدونیس در سوریه»)، صص ۱۳ـ۳۰؛ و فصل ۳ («آدونیس در قبرس»)، صص ۳۱ـ۵۶).

ص ۳۶۱ **در دروازه‌ی شمالیِ معبد بوده است:** حزقیال ۱۴:۸.

ص ۳۶۲ **از حبرون به اورشلیم انتقال دهد:** داوود هفت سال در حبرون حکومت کرد و سی‌وسه سال دیگر نیز پس از آن در اورشلیم فرمان راند. استدلال فریزر در اینجا آن است که داوود که همچون کنعانیان بومی از نژاد سامی بود با انتقال پایتختش می‌خواست آن هاله‌ی الوهیتی را که فرمانروایان اصلی آن شهر داشتند به خود اختصاص دهد.

ص ۳۶۳ **پدران‌شان به خاک سپردند:** سموئیل ۲، ۲۱:۱ـ۱۴.

ص ۳۶۵ **با هاله‌ای از اندوه نشسته است:** توصیف یادبود کنده شده بر صخره در گینه، همچون بسیاری از گزارش‌های فریزر از جاهای تاریخیِ فنیقیه، برگرفته از Ernest Renan, *Mission de Phénicie* (Paris: 1864) است. رنان در دهه‌ی ۱۸۶۰ لبنان را دیده بود و بسیاری از آن نوستالژیِ مذهبیِ این دانشور و مرتد فرانسوی در توصیف فریزر از سوریه نفوذ کرده است. نیازی به ذکر نیست که فریزر خودْ این مکان‌ها را ندیده بود.

ماکروبیوس وصف کرده است: Macrobius, *Saturnalia*, i. 23. 5.

ناسزاوارِ او نوحه می‌کردند: Lucian, *De dea Syria*, 8.

ص ۳۶۸ **با تسلیم شدن خود آنان برابر بود:** بنگرید به کتاب ۱، فصل ۱.

ص ۳۶۹ **و هم قابل سرزنش است:** یکسان دانستنِ زندگی روسپیان و راهبه‌ها در اینجا یکی از گستاخانه‌ترین قلم‌زدن‌های فریزر است. با این حال، با توجه به اشاره‌ی قبلی وی درباره‌ی جنسیت همچون نیرویی که چه با عرضه کردن و چه پرهیز می‌توان اثری عام از آن مراد کرد و در آن راه به کارش برد این امر کاملاً منطقی می‌نماید.

پرهیزی ۹ روزه به جای آرند: Ovid, *Metamorphoses* x. 298 ff.

ص ۳۷۰ **که شاهزاده‌ای با خواهرش ...:** همچنان که فراعنه‌ی مصر می‌کردند. توضیحی را که در اینجا فریزر از این رسم عرضه می‌کند نخستین بار M'Lennan در *The Patriarchal Theory* (London, 1885) می‌دهد.

بستر خویش‌اش برده بود: دست‌کم در قدیم‌ترین روایت داستان که از آنِ کلمانِ اسکندرانی است چنین آمده است. در مورد پیگمالیونِ مجسمه‌ساز که عاشقِ آفریده‌ی خود می‌شود (و بنابراین در مورد پروفسور هیگینزِ برنارد شاو که اقتباس از همین است) بنگرید به:

Oved, *Metamorphoses* x. 243-97.

ص ۳۷۲ **سرود تجلیل قدیسان‌اند:** «یک نویسنده‌ی بزرگ مذهبی» که قدرت موسیقی را این‌چنین ستوده است جان هنری نیومن بود در *Sermon Preached before the University of Oxford,* no. xv. با این همه، خودِ همسر فریزر درباره‌اش گفته است که وی به موسیقی چندان بی‌علاقه بود که وقتی نوای Rule Britannia! در فضای آلبرت هال طنین‌انداز شد مجبور شده است بازوی او را بگیرد تا مانع از برخاستن‌اش شود.

ص ۳۷۳ **به مرگ محکومش کرد:** بنگرید به کتاب دوم، فصل ۹.

تا سن صد و شصت سالگی زیسته باشد: به گفته‌ی پلینی در *Naturalis Historia* vii. 154.

توماس پار: در ۱۶۳۵ در عهد سلطنت چارلز اول درگذشت و شهرت داشت که دوران سلطنت ۹ پادشاه را دیده و ۱۵۲ سال زیسته است.

فصل ۷: روسپیگری مقدس (ویراست سوم، ج ۵، صص ۵۷ـ۱۰۹، مطلب تحت عنوان «مردان و زنان مقدس»).

ص ۳۷۵ **نویسندگانی رد کرده و نظر دیگری ابراز داشته‌اند که جا دارد محترم شمرده شود:** نظریه‌ی دیگری که فریزر چند صفحه‌ی بعدیِ ویراست سوم را به رد آن اختصاص می‌دهد این است که روسپیگری مقدس اساساً «عملی محتاطانه و کاملاً دنیوی [بود] برای این‌که بکارت عروس را پیش از آن‌که خود را به شوهرش تسلیم کند بردارند تا به این وسیله نزدیکیِ داماد با عروس از خطری که مردان در مرحله‌ی خاصی از فرهنگ بشری از آن سخت هراس داشتند مصون گردد». در اینجا باید افزود که اگر چنین باشد، این امر مربوط به مرحله‌ی اخیر است. این‌که خودِ عملِ نزدیکی خطرناک باشد ترسی بیمارگونه [فوبیا] بود که فریزر را در اوان کارش سخت به خود مشغول داشته بود (بنگرید به *The Making of Golden Bough* 74-9). مثلاً، نوشته بود که در مورد زنان بیوه ترس از روح شوهر متوفا وجود داشت. مثلاً، کوریاک‌ها اصرار داشتند که زن بیوه پیش از ازدواج باید خود را به شخصِ ثالثِ ناشناسی تسلیم کند. اما در نواحی دوردست و بکر کامچاتکا هیچ ناشناسی را نمی‌توان یافت. بنابراین جا داشت که زن از کوچک‌ترین فرصت برای ادای این وظیفه‌ی مرسوم خود استفاده کند. گاهی آدم بیگانه بسیار کمیاب بود و از این رو انبوهی زنان بیوه پیدا می‌شد که منتظر فرصتی بودند که خود را به هر عابری عرضه کنند. چنین وضعی را دومین هیئت اعزامی به برینگ شاهد بود. هیئت در ۱۷۲۹ در یکی از این دوره‌های نیاز مبرم به کامچاتکا رسید و با نهایت خوشحالی متوجه موضوع شد. (گفتنی است که فریزر خود با زن بیوه‌ای ازدواج کرد.) ظاهراً فریزر بعدها احساس کرده است که خطر را در خون حیض می‌دانسته‌اند (بنگرید به کتاب چهارم، فصل ۲). اما، او بعداً این نظریه را یکسره کنار گذاشت چنان که در اینجا بخش حذف شده لحن انکارآمیز دارد. من صرفاً به نمونه‌های فریزر توجه کرده‌ام.

ص ۳۷۸ **در فصولی که ... مار روی می‌آورند:**

W. Bosman, «Description of the Gold Coast of Guined», in Pinkerton xvi. 494.

ص ۳۷۹ **به عشق‌ورزی بپردازند:**

A. B. Ellis, *The Tschi-Speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa* (London, 1887), 120-38.

ص ۳۸۱ **به پرستشگاه می‌آمدند:** کتاب اول سموئیل ۲:۲۲ ـ «اکنون الیا پیر بود و همه‌ی آنچه را پسرانش با اسرائیل می‌کردند می‌شنید؛ که چه‌طور با زنانی که بر درِ پرستشگاه جمع می‌شدند می‌خوابیدند.»

روح در تنش حلول کرده است: *Hosea* 9:7.

ص ۳۸۲ **نمونه‌ی آشنایی از این کردار است:** کتاب اول سموئیل ۲. حنّا برای بچه‌دار شدن نیایش می‌کرد اما ایلاه فکر می‌کرد مست است.

ص ۳۸۳ **به شکل مار ظاهر شد:** Pausanias, ii. 10.3; ii. 23.7. توضیح دیگری برای این رسم آن است که مار تجسم روح مردگان بود. بنگرید به:

Jane Ellen Harrison, *Prologomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1903), 342-3.

... از اهالی یهودیه آمیزش کرد: Aelion, *De natura animalium*, vi. 17.

فصل ۸: آیین آدونیس (شامل ویراست سوم، ج ۵، فصل ۹ («آیین آدونیس»)، صص ۲۲۳ـ ۲۳۵ و فصل ۱۰ («باغ‌های آدونیس»)، صص ۲۳۶ـ۲۵۹).

ص ۳۸۶ **... پرده‌ی مشئومی کشید:** Plutarch, *Alcibiades*, 18; ibid. *Nicias*, 13. فریزر در پانویس می‌افزاید «تاریخ سفر دریایی را توسیدید ذکر می‌کند (vi. 30) که به خاطر نگاه تحقیرآمیز همیشگی‌اش به رسوم همشهریان خود از اشاره به این همزمانی اکراه دارد.»

... یاد کرده‌ام آشکار است: بنگرید به کتاب دوم، فصل ۵.

ص ۳۸۷ **برابر با خورشید دانسته‌اند:** کنایه‌ای یگانه به مکتب شمسی در اسطوره‌شناسی که نماینده‌ی عمده‌اش در سال‌های ۱۸۸۰ و ۱۸۷۰ فردریش ماکس مولر بوده است. خورشیدیان (solarists) بر آن بودند که کلّ اساطیر چیزی جز توصیف‌های مسیر خورشید، اعم از روزانه یا سالانه، نیست اما افسوس که تئوری‌شان بختی نداشت جز کاری که مستر کاسوبونِ جرج الیوت در **میدل مارچ** با «کلید همه‌ی میتولوژی‌ها» پش کرد.

بِیلی ستاره‌شناسِ شوربخت: رفتنِ بِیلی به سکوی اعدام را کارلایل در **انقلاب فرانسه** کتاب پنجم، فصل دوم به شیوه‌ای به‌یاد ماندنی وصف کرده است. روز ۱۹ نوامبر ۱۷۹۳ بود و بسیار سرد؛ «گیوتین را با دست‌های کرخت‌شده از ریز بارانِ برفی باز می‌کنند؛ می‌برندش کنار رودخانه، با کرختیِ آهسته‌ای آنجا دوباره سوارش می‌کنند؛ قلب خسته‌ی پیرمرد تک‌تک می‌تپد. گذشتِ ساعت‌ها؛ در میان دشنام‌ها و بوران گزنده یکی گفت «بِیلی، داری می‌لرزی!» بِیلی گفت «عزیز دلم، از سرماست.» «C'est de Froid» (Oxford: The World's Classics, 1989), 341. با وجود این، بِیلی در *Letters des sciences* (London and Paris, 1777) خواسته بود که جای آدونیس را نزدیک قطب شمال قرار دهد.

ص ۳۸۸ **پدر لاگرانژ:** M. J. Lgrange, *Éludes sur les religions semitiques* (Paris, 1905) 305 ff.

ص ۳۸۹ **... کشتگانش را بازپس داده است:**

T. B. Macaulay, *History of England*, vol. iv, chap. xx (London, 1855), 410.

ص ۳۸۹ـ۳۹۰ **نام این جشنواره ... سازگار است:** نام جشنواره *Anthesteria* بود. جین اِلِن هاریسن در **پیش‌درآمدی بر مطالعه‌ی دین یونانی** (پیش‌گفته) ص ۳۲ به بعد، پیشنهاد می‌کند که این جشنواره زمانی جشنی یادبودی و جشن گل‌ها بوده است.

ص ۳۹۰ **و گل سرخ بیدار نمی‌شود:** در ۱۸۶۱ ارنست رنان از ارض اقدس دیدار کرد تا پژوهش‌های مقدماتی را برای **زندگی مسیح** *(Vie de Jésus)* را صورت دهد. خواهرش هانریت در این سفر همراه او بود. در حین بازدید از **جبل لبنان** هر دو به مالاریا مبتلا می‌شوند و چون او سرانجام در بیستم سپتامبر در امشیت از حالت کوما درمی‌آید می‌فهمد که هانریت مرده است. بعدها در اثر دیگر او *Mission de Phénicie* (۱۸۶۴) شاهد تجدید خاطره‌ی اشکبارِ منظره‌های فنیقیه‌ایم.

ص ۳۹۱ **اروپای نوین نیز همین بود:** بنگرید به کتاب دوم، فصل ۵.

ص ۳۹۴ **رسمی جاهلی ممنوع ساخت:** اُگوستین به نقل از

Jacob Grimm, Deutsche Mythologie *(Berlin, 1875-8), i. 490.*

ص ۳۹۵ **... و مردافکن می‌گسارند:** فریزر از فولکلورشناس آلمانی C. Wachsmuth در توضیح آیین یونانی پیروی می‌کند. برای توضیح دیگری از آن بنگرید به کتاب چهارم فصل سوم. مدعای فریزر این بود که عید پاک (Easter) یونانی احتمالاً بر بنیاد پرستش آدونیس استوار است که، چنان که قبلاً نشان داده است، در تمدن اژه‌ای ریشه‌های عمیقی داشت. آیین‌های رُمی، به نظر او، به احتمال زیاد بازتاب آیین پرستش آتیس است. هم‌چنین بنگرید به کتاب دوم، فصل ۱۰.

این اثر عالی... رقت‌انگیز نیستند: این فقط یکی از آثار هنری غرب است که فریزر به عنوان شاهد ذکر کرده است. **ونوس و آدونیس** شکسپیر شاید کمی آشکارتر باشد. اما، با به یاد داشتن مضمون او، عجیب است که وی در هیچ‌کجا اشاره‌ای به بخش «باغ آدونیس» در *The Faerie Queene*, iii, vi. اسپنسر نمی‌کند. به قول گراهام هیو «این مضمونی جهان‌شناختی است. باغ به لحاظ اسطوره‌شناختی جایی است که ونوس با آدونیس دیدار می‌کند و هم‌چنین باغ پیدایش است که در آن همه‌ی مخلوقات پس از تجزیه و پراکندگی فراهم می‌آیند و بهبود می‌یابند.»

Graham Hough, *A Preface to the Faerie Queene* (London: Duckworth, 1962), 176.

در این خصوص ... عزا می‌گرفتند: Jerome, *Epistolae*, lvii.3

فصل ۹: آتیس (ویراست سوم، ج ۵، صص ۲۶۳ـ۲۷۶، تحت عنوان «اسطوره و مناسک آتیس»).

ص ۳۹۷ **فریگیه:** ناحیه‌ای در آسیای صغیر قدیم که تقریباً شامل آناتولیِ ترکیه‌ی امروز می‌شود.

ص ۳۹۸ **بلافاصله دست‌به‌کار شد:** Livy, xxix. chaps. 10, 11, and 14.

ص ۳۹۹ **هیراپولیس:** یکی از مهم‌ترین اماکن مذهبی در جهان باستان که در نزدیکی کرانه‌های رود فرات اندکی دورتر از شرق حلب در سوریه‌ی امروز.

ص ۴۰۰ **در شعر مشهوری ... وصف کرده است:** *Attis* اثر Catullus را Grant Allen همراه با تفسیری مردم‌شناختی در ۱۸۲۹ ترجمه کرده بود.

فصل ۱۰: خدای حلق‌آویز (شامل ویراست سوم، ج ۵، فصل ۴ («نمایندگان آتیس به صورت انسان»)، صص ۲۸۵-۲۸۷؛ فصل ۵ («خدای آویزان»)، صص ۲۸۸-۲۹۷)؛ و فصل ۶ («ادیان شرقی در غرب»)، صص ۲۹۸-۳۱۲).

فصل ۱۱: اُزیریس (ویراست سوم، ج ۶، فصل ۱ («اسطوره‌ی اُزیریس»)، صص ۳-۲۳).

ص ۴۱۵ **فقط پلوتارک ... :** *Isis* و *Osiris* پلوتارک منبع اسطوره، نه تفسیر، است. این سخن پلوتارک است که «اُزیریس» نام خدایی بود که سرانجام، و با هویتی اشتباهی، با غلات پیوند خورد. عقیده‌ی فریزر، برعکس، این بود که این اسم اصلاً به غله‌ی درو شده یا به روح غله‌ی درو شده دلالت داشت و سپس به خدایی اطلاق شده است. این اختلاف نظر در روش فریزر بنیادی است. در مورد اُزیریس به صورت روح غلات به کتاب دوم، فصل ۱۹ و ۲۰ بنگرید. هم‌چنین پلوتارک است که درباره‌ی قربانی‌کردن سالانه‌ی خوک برای اُزیریس خبر می‌دهد، هرچند هیچ‌یک از منابع قدیم درباره‌ی ماهیت این خدا صریح به نظر نمی‌رسند.

ص ۴۱۸ **ایزیس ... کشاورزی یاری داده‌اند:** Diodorus siculus, i. 21, 5-11.

فصل ۱۲: عید نیایش برای ارواح (شامی نیمه‌ی نخست ویراست سوم، ج ۶، فصل ۴ («جشنواره‌های رسمیِ اُزیریس») صص ۴۹-۹۵).

ص ۴۲۵ **سومبا:** جزو گروه جاوه، حدود ۲۰۰ مایلیِ شرقِ بالی.

ص ۴۳۲ **... اگر دغدغه‌های دل را تسکین ندهد:**

J. J. Herzog and C. F. Pitt, *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* (Leipzig, 1883), i. 304.

فصل ۱۳: ایزیس (ویراست سوم، ج ۶، ۱۱۵-۱۱۹).

ص ۴۳۴ **ایزیس را با سرِس:** Augustine, *De civitate dei,* viii. 27.

فصل ۱۴: مادرتباری و الهه‌های مادر (ویراست سوم، ج ۶، ۲۰۱-۲۱۸).

ص ۴۳۸ **مادرتبار:** فریزر در ویراست‌های پیشین به جای مادرتبار (mother-kin) به تأسی از این فکر غلط که پی‌گیریِ نَسَب از طریق مادر موجب قدرت سیاسی می‌شد از اصطلاح باخوفن، «حق مادری» (Mother-right)، استفاده کرده بود. این فصل در واقع ردیه‌ای بر آن اشتباه رایج است. ما امروز معمولاً «matriliny» به کار می‌بریم.

سازمان اجتماعی‌شان ... او ترکیب شده است: *Sir Charles Lyall* در مقدمه‌اش بر

P. T. R. Gurdon, *The Khasis* (London, 1907), pp. xxiii ff.

جزیره‌نشینان پلیو: یا جزایر پلاو، بین تقریباً ۶۰۰ مایلیِ شرق فیلیپین قرار دارد.

مردان خدایان را می‌سازند و زنان آن‌ها را می‌پرستند: سیمون دوبوآر در **جنس دوم** (۱۹۴۹)، یک، ۱۲۷-۱۲۸ این را نقل کرده است.

فصل ۱۵: دیونیزوس (ویراست سوم، ج ۷، ۱ـ۲۹).

ص ۴۴۶ **اسطوره‌ی وی ... چنین‌است:** *Firmicus Maternus, De errore profanum religionum, 6.* فیرمیکوس که در قرن چهارم به مسیحیت گروید از تدابیر بت‌پرستان بد می‌گفت و به این ترتیب یک منبع خبریِ ارزشمند درباره‌ی همان آداب و رسومی بود که نکوهش‌اش می‌کرد.

خمشی تاریخی: *(Euhemeristic =)*. Euhemerism یعنی اعتقاد بر این‌که همه‌ی خدایان زمانی مردان بزرگی بوده‌اند و سرانجام به صورت خدا درآمده‌اند. نخستین بار این فکر را یوهمروسِ مسینایی در قرن سوم میلادی در اثرش *Sacred History* مطرح کرد.

ص ۴۴۷ **پلوتارک ... تسلی می‌دهد:** Plutarch, *Conolatio ad uxorem*, 10

ص ۴۴۸ **پاره‌کردن و ... دیونیزوسی بوده است:** خصوصاً بنگرید به: Euripides, *The Bacchae*, 735 ff.

ص ۴۵۰ **پنتیوس و لیکُرگوس:** پنتیوس فرمانروای تب بود که می‌کوشید آیین دیونیزوس را سرکوب کند و به پاداش رنج‌هایش مادرش آگاوه، که به آن آیین دل بسته بود، بند از بندش جدا کرد. لیکُرگوس پسرِ دویاس بود که دیونیزوس را به درون دریا برد و سرانجام کور شد. تقارن چشمگیری در این اسطوره‌ی تب هست، زیرا گمان می‌رفت که سه تن نوه‌ی کادموس، بنیان‌گذار شهر، تکه‌پاره شده‌اند: دیونیزوس (که مادرش سمل بود)؛ آکتیون (که مادرش اوتونوئه بود)؛ و پنتیوس. به یاد می‌آید که آکتیون آرتمیس را هنگام آب‌تنی دید می‌زد که سگان او تکه‌پاره‌اش کردند. این‌گونه شوربختان در اسطوره نادر نیستند؛ آن‌ها را معمولاً sparagmatic (از sparagmos یونانی) پاره‌پاره شده می‌نامیم.

اسطوره و آیین دیونیزوس: مراسم ترس را D. M. Hawkins در *Journal of Hellenic Studies* در ۱۹۰۶ نوشته بود. William Ridgeway آن را در *The Origins of Attic Theatre* (کمبریج، ۱۹۱۰) اقتباس و دگرگون کرد.

فصل ۱۶: دمتر و پرسفونه (ویراست سوم، ج ۷، ۳۵ـ۹۱).

ص ۴۵۳ **آیین‌های رمزیِ الیوسینی:** الیوسیس دهکده‌ای یونانی در دماغه‌ی خلیج سارونیک تقریباً ۳۰ میلیِ غرب آتن است. در عهد باستان، زمانی که با راهی متبرک به شهر وصل بود، مرکز یک آیین دینی برای پیروان آن محسوب می‌شد. تمرکز این آیین اجرای سالانه‌ی نمایشی رازورانه بود که فریزر در این فصل قصد دارد بررسی‌اش کند.

ص ۴۵۸ **... و هنوز هم آن‌جاست:** اول در کتابخانه‌ی قدیمیِ دانشگاه کمبریج بود و سپس به موزه‌ی فیتز ویلیام منتقل شده است. پارچه‌های تنِ تمثال هنوز خوب مشخص است و هم‌چنین بافه‌های پیشکش شده‌ی محصول که بر سر داشت. البته دست‌ها که زمانی خوشه‌های محصول را بر بالای سر نگهداشته بودند از بین رفته‌اند و صورت تمثال با گذشت زمان دیگر مشخص نیست. دریغا که دادوِل در صحبت با کشتگران محلی کمی زودباور است زیرا تمثال از دیرباز یکی از دو مجسمه‌ی معبد (کاریاتید) بوده است و مجسمه‌ی دیگر در موزه‌ی الیوسیس نگهداری می‌شود. Svornos در ۱۹۱۴ گفته است که این دو نماینده‌ی دخترانِ یک بازدیدکننده‌ی رومی به نام آپیوس کلودیوس

پولچر از معبدند. اما این اظهارنظرهای اخیر از ارزش بررسی‌های فریزر درباره‌ی نفوذ ژرفی که خرافه‌ها بر ذهن روستائیان داشته‌اند نمی‌کاهد و برای همین روستائیان این تمثال‌ها تا ۱۹۲۰ دمتر بوده‌اند. بنگرید به:

Ludwig Budde and Ricard Nicholls, *A Catalogue of the Greek and Roman Sculpture in the Fitzwilliam Museum, Cambridge* (Cambridge university press for the Fitzwilliam Museum, 1967), Plate 25 and pp. 46-9.

فصل ۱۷ : نقش زنان در کشاورزی اولیه (ویراست سوم، ج ۷).

ص ۴۶۱ **نقش مهمی ... در کشاورزی اولیه داشته‌اند:** در

Introduction to the History of Religion (London, 1896), by F. B. Jevons.

فریزر با تعقیب این مورد به‌خصوص به دیدگاه نقش‌گرا (فونکسیونالیست) که مورد توجه وارثان او در مردم‌شناسی بود دست‌اندازی می‌کند که مورد نادری است.

فصل ۱۸ : مادر ـ غله و دختر ـ غله (شامل ویراست سوم، ج ۷، فصل ۵ («مادرغله و دخترغله در اروپای شمالی») صص ۱۳۱ـ۱۷۰؛ و فصل ۶ («مادرغله در بسیاری از سرزمین‌ها»)، صص ۱۷۱ـ۲۱۳).

ص ۴۶۷ **«دابلیو. مانهارت»:** ویلهلم مانهارت، فولکلورشناس آلمانی، از همان آغاز یکی از منابع اصلی اطلاعاتیِ فریزر درباره‌ی آداب کشاورزی روستاییان اروپا بود. اشاره در این‌جا به *Mythologische Forchungen* (Strasbourg, 1884), pp. 292 ff. است.

ص ۴۷۰ **... سِرِس رومی‌اش می‌دانند:**

Hutchinson, *History of Northumberland*, quoted in J. Brand, *Pouplar Antiquities of Great Britain* (London, 1883-4), ii. 20.

ص ۴۷۰ـ۴۷۱ **حتی در شهر ... ملکه‌ی خرمن را می‌برند:**

E. D. Clark, *Travels in various Countries of Europe, Asia, and Africa* (London, 1813), 229

ص ۴۷۱ **آدم ... ملکه‌ی خرمن می‌سازند: بهشت گمشده،** ۹ = ۸۳۸ـ۸۴۲. گفتن ندارد که ملکه‌ی خرمن حوا است.

ص ۴۷۶ **... بسیار متداول است:** J. de Acosta, Natural and Moral History of the Indies, bk.v, 28,

فریزر به ترجمه‌ی Hakluyt Society، ۱۸۸۰ این اثر رجوع کرده است.

فصل ۱۹ : آوازهای دروگران (ویراست سوم، ج ۷، ۲۱۴ـ۲۹۹).

ص ۴۸۳ **گفته شد که... فرا می‌خوانند:** بنگرید به کتاب دوم، فصل ۱۳.

ص ۴۸۴ **هرکول:** منبع کلاسیک اصلیِ این افسانه نمایشنامه‌ی *Daphnis* اثر تراژدی‌نویس قرن سوم Sositheus است. پیروزی وی جزو **دوازده کارستانِ** مشهور او نیست و بعداً وقتی اسیر اومفاله، ملکه‌ی لیدیا، می‌شود انجام می‌دهد. دنباله‌ی افسانه را Robert Graves در اثرش *The Greek Myths*

نقل می‌کند: «در کلنای کشتگری موسوم به لی‌تی‌یرسس، فرزند نامشروعِ شاهِ مینوس، می‌زیست که از گذرندگان دعوت می‌کرد و سپس مجبورشان می‌کرد که در درویدن محصول با او مسابقه دهند. غروب که بر آنان پیروز می‌شد، شلاق‌شان می‌زد، سرشان را می‌برید و بدن‌شان را در بافه‌های محصول می‌پیچید و در این حال با حزن و اندوه آواز می‌خواند. هراکلس [هرکول] به کلنای آمد تا دافنیسِ شبان، پسرِ هرمس، را نجات دهد. دافنیس پس از گشتنِ سراسر جهان به دنبال محبوبه‌اش پیمپلیا، که راهزنان‌اش دزدیده بودند، سرانجام او را بین دخترانِ برده‌ی لی‌تی‌یرسس یافته بود. دافنیس به مسابقه‌ی درو دعوت شد اما هرکول به جای او در آن شرکت کرد و از لی‌تی‌یرسس جلو زد، سرِ او را با داس برید و لاشه‌اش را به رودخانه‌ی میاندر انداخت. دافنیس پیمپلیا را بازیافت و علاوه بر آن هرکول کاخ لی‌تی‌یرسس را به عنوان جهیزیه به او بخشید. دروگرانِ فریگیه به یاد لی‌تی‌یرسس یک ترانه‌ی خرمن می‌خوانند که شباهت نزدیکی با ترانه‌ای دارد که به افتخار مانِروس، پسر نخستین پادشاه مصر که او نیز در کشتگاه مُرد، خوانده می‌شود» (ii. 164). منابع بعدیِ فریزر و گریوز اینهاست:

Suidas; Heyschius; The Scholiast on Theocritus x; and Photius's *Lexicon*.

فریزر در تفسیر اسطوره یکسره از مانهارت تبعیت می‌کند که *Mythologische Forschungen* وی به کارگیریِ افسانه‌ی لی‌تی‌یرسس در مراسم خرمنِ اروپایی بود.

ص ۴۹۳ **براهماپوترا:** واقع در دامنه‌های هیمالیا در آسام، در منتهاالیه شرق هندوستان.

ص ۵۰۰ـ۵۰۱ **پس از آن‌که گندم... مسیحیت ترجیح می‌دهد:** از W. Hone's *Everyday Book* که در نیمه‌ی نخست قرن نوزدهم در لندن منتشر شد.

فصل ۲۰: روح غله به صورت حیوان (شامل ویراست سوم، ج ۷، فصل ۸ («روح غله به صورت حیوان»)، صص ۲۷۰ـ۳۰۵ و ویراست سوم، ج ۸، فصل ۹ («ایزدواره‌های نبات به صورت حیوان»)، صص ۱ـ۴۷).

ص ۵۲۳ بوفونیا: Pausanias, i. 24. 4., and Prophyry, *De abstentitia*, ii. 29 f. منبع پروفیری یکی از قدیم‌ترین رساله‌هایی است که درباره‌ی موضوع اعتقاد به گیاهخواری داریم. نظر او این است که حتی خدایان طبیعتاً گیاهخوارند زیرا گاو به سوی نان جو می‌رود. نگاه فریزر به ساختار مراسم، چنان که خواهیم دید، طور دیگر است. برای دو تفسیر کاملاً متفاوت از این آیین بنگرید به: جین اِلِن هریسن، **پیش‌درآمدی بر دین یونانی** (پیش‌گفته)، ۱۱۱ـ۱۳۳ و اثر دیگرش *Themis*، ۱۴۲ـ۱۵۰.

ص ۵۲۵ **باسامِ گینه:** فعلاً در ساحل عاج قرار دارد و گرَند باسام پایتخت قدیم آن بود و حدود ۳۰ مایلی شرق پایتختِ فعلیِ ابیجان واقع شده است.

ص ۵۳۴ **تسموفوریا:** در یونان باستان *thesmos* رسم رایج یا قانون است. در جشنواره‌ی سالیانه‌ی پاییزی دمتر را با عنوانِ Demeter Thesmophoros یا دمتر حافظ قوانین می‌ستودند. این‌ها همه می‌رساند که جشنواره از یک لحاظ به تثبیت آداب و رسوم جامعه متعاقب تشکیل جوامع باثبات کشاورزی ارتباط داشت.

فصل ۲۱: خوردن خدا (ویراست سوم، ج ۷، ۴۸ـ۱۰۸).

ص ۵۴۱ **آینوها:** قومی مغولی در شما جزیره‌ی ژاپنیِ هوکایدو.

ص ۵۴۴ **سیب‌زمینی هندیِ نوبر در اُنیتشا:** در این مورد بنگرید به رمانِ Chinua Achebe با عنوانِ *Arrow of God* (Heinemann, 1964) که در آن کاهن از خوردن سیب‌زمینیِ هندی تازه امتناع و از این رو کلّ مراسم جمعیِ سال زراعی را متوقف می‌کند.

ص ۵۴۵ **پیشکشی، جدا از مراسم تقدیس:** این جدایی از الهیاتِ عشای ربانیِ مسیحی ناشی می‌شود. در شام آخر یا مَس عناصر ــ نان و شراب ــ را پیش از تبرک به محراب می‌آورند و به خدا تقدیم می‌کنند. پس از تبرک آن‌ها (دست‌کم از دیدگاه کاتولیک) سرشار از حضور مسیح می‌شوند و او به این ترتیب به طور آیینی خورده می‌شود. این تقدیم و پیشکشی آیین است؛ خود عشای ربانی آیین است. فریزر در فصل بعدتری (ویراست سوم، ج ۸ صص ۱۰۹ـ۱۳۷) نمونه‌هایی از «پیشکش کردن نوبرانه» عرضه کرد که در این‌جا، همچنان که در تلخیص ۱۹۲۲، حذف شده است.

ص ۵۴۶ـ۵۴۷ **آن‌گاه ... برای بیمار می‌بردند:**

J. de Acosta, *Natural and Moral History of the Indies (London: The Hakluyt Sociny, 1880), bk. v, chap. 24.*

ص ۵۴۷ **استحاله‌ی جوهری:** این اعتقاد که در اوج مراسم مَس نان و شراب به طور مادی تبدیل به گوشت و خون مسیح می‌شود اصل عمده‌ی الهیات کاتولیک است. حرف فریزر این است که ایده‌ها و فرایندهایی که مبنای این اعتقاد است همه ماقبل مسیحی و جادویی‌اند.

ص ۵۴۹ **... با غذای خود می‌خوردند:** پانویس فریزر:

«Graf Paul Hoensbroech», *14 Jahr Jesuit* (Leipzig, 1609-1910), i. 25ff.

این عمل طبق حکم دادگاه تفتیش عقاید در تاریخ ۲۹ ژوئیه‌ی ۱۹۰۳ تأیید شد.

در آریسیا مانی زیاد است: بنگرید به کتاب اول، فصل اول، صفحه ۷۲.

فصل ۲۲: گوشت‌خواری (ویراست سوم، ج ۸، فصل ۱۲ مطلبِ تحت عنوان «جادوی هومیوپاتیکِ گوشت‌خواری». کل این فصل هم‌چنین نمونه‌ی عملیِ دومین نوع جادو از دو نوع جادوی مورد نظر فریزر است. بنگرید به کتاب اول، فصل ۳.)

ص ۵۵۳ **به اندازه‌ی نُه نسل از آدم‌ها:** طبق نظر اُوید در *Metamorphoses* vii. 271 ff.

ص ۵۵۵ **به عنوان فتیش‌های قبیله:** Revd J. L. Wilson, *Western Africa* (London: 1856), 167 ff.

ص ۵۵۹ **وقتی غله را ... خداست:** Cicero, *De natura deorum*, iii. 16.

فصل ۲۳: کشتن حیوان آسمانی (شامل ویراست سوم، ج ۸، فصل ۱۳ («کشتن حیوان آسمانی») صص ۱۶۹ـ۲۰۳؛ فصل ۱۴ («تسلی خاطر حیوانات وحشی به وسیله‌ی شکارچیان»)؛ و فصل ۱۷ («انواع شعایر حیوانی»)، صص ۳۱۰ـ۳۳۵).

ص ۵۶۳ **... کله‌ی قوچی به سر ...:** یونانیان معمولاً خدایان مصری را در جمع خدایان خود می‌پذیرفتند.

به این صورت در گزارش هرودت آمون به صورت زئوس درمی‌آید. در مجسمه‌سازی یونانی آمون به‌کرات به صورت زئوس درمی‌آید، با این فرق که شاخه‌ی قوچی به سر دارد.

... مدت زمان معینی ... : آپیس در تفسیر مراسم قربانی که ویلیام رابرتسن اسمیت صورت داده است نقش عمده دارد اما فریزر از آن رو گردانید. هرودت (ii.153) گفته بود که گاو آپیس، که با عنوان «تجدید حیاتِ پتاه» در ممفیس (حدود ۱۰ مایلیِ جنوب قاهره) پرستیده می‌شد طی مراسمی در میان حزن و اندوه و اشک قربانی می‌شد و سپس گوشتش را تناول می‌کردند. اسمیت در کتابش *Religion of the Semites* (London, 1890), 283 این‌ها را خاکی از آن می‌داند که پرستندگان گاو را توتم تلقی می‌کردند و یکی از خویشاوندان خود می‌دانستند و بنابراین بر مرگ او می‌گریستند. اما فریزر، که تئوریِ مراسم قربانیِ توتمیِ اسمیت را قبول نداشت، اطلاعات دیگری از هرودت ارایه می‌دهد: این‌که، هر گاوی فقط بیست و پنج سال می‌توانست زنده بماند که به نظر فریزر مدت زمان یک عمر فعال است. از این رو، استدلالش این است که قربانی کردن رهانیدنِ روح محبوسِ گاو از این تجسد فرسوده بود تا بتواند به صورت دیگری درآید و به جسد دیگر و جوان‌تری راه یابد.

دیدیم که ... نورسته‌ای بر آن قرار دارد: بنگرید به کتاب اول، فصل ۶.

ص ۵۶۵ **ج. بچلر:** Revd J. Batchelor, *The Ainu and their Folklore* (London, 1901) اما فریزر اطلاعات قبلی درباره‌ی آینوها داشت و جشنواره‌ی خرس در نزد آنان، از ویراست سوم به بعد، به صورت مسئله‌ی عمده در تمایز بین دو نوع اصلیِ مراسم تقدیس حیوانی درمی‌آید. نوع دیگر این شعایر حیوانی در مراسم قربانیِ آمون و آپیس در مصر جلوه‌گر است که پیش‌تر ذکر شد.

ص ۵۸۶ **... توضیحی درباره‌اش داده‌ایم:** بنگرید به صص ۵۵۷ به بعد.

کتاب ۳: بلاگردان

فصل ۱: انتقال شرّ (ویراست سوم، ج ۹، صص ۱ـ۷۱).

ص ۵۹۴ **رود سلمنوس:** رود کوچکی در آکایا که به تنگه‌ی بین خلیج‌های پاتراس و کُرینث می‌ریزد. پوسانیاس در vii. 23. 3 به آن اشاره می‌کند. فریزر در شرحش بر ترجمه‌ی او می‌نویسد: «سلمنوس احتمالاً رودی است که از دهکده‌ی کاستریتزا می‌آید و به دریایی در شرق Cape Rhium می‌ریزد» (Pausanas's *Description of Greece*, vol. iv. p. 158).

ص ۶۱۱ **جرج باگل:** جد اعلای فریزر از سوی مادر. وقتی فریزر هنوز در کمبریج دانشجوی دوره‌ی لیسانس بود گزارش ماجراهای او را خانواده‌ی فریزر انتشار داده بود که عنوانش این بود:
Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet and of the Journey of Thomas Manning to Llasa, ed. by Charles L. Markham (London, 1876).

ص ۶۱۱ـ۶۱۲ **در کالابارِ قدیم ... نابی‌کیم می‌نامند:** شرح مراسم در منبع زیر آمده است:
Mary Kingsley, *Travels in West Africa* (London, 1897), p. 495.

کالابار مستعمره‌ای Efik و قدیم در نواحی بین مرزهای نیجریه و کامرون بود.

ص ۶۱۳ **در بیابانی رها می‌کردند:** Lviticus 16، ترجمه‌ی نسخه‌ی مورد تأیید که منبع واژه‌ی انگلیسیِ scapegoat (بلاگردان) است. اما مترجمان انگلیسی بر مبنای نسخه‌ی vulgate کار می‌کردند که در آن *Caper emissarius* سنت جروم در واقع ترجمه‌ی غلط Azazel است که متن عبری می‌گوید بُز را به سوی او روانه می‌کردند. اما همین ترجمه‌ی نادرست به زبان‌های مختلف راه یافته است و مثلاً در فرانسه bous émissaire شده است و از این قبیل.

در بین سیاهان یوروبا... تضمین شده است: منبع نهایی در این‌جا یکی از معدود منابع خبری فریزر در آفریقا به نام اسقف جیمز جانسن است. یوروباها خیلی زود مسیحی شده بودند. مناسکی از این نوع ظاهراً در ورای نمایشنامه‌ی وول سوینکا، *The Strong Breed* وجود دارد که در آن بیگانه‌ای، «Eman»، را وادار به اجرای نقش بلاگردان می‌کنند و روی درختی زندگی‌اش به سر می‌آید.

فصل ۲: بلاگردان‌های باستان (ویراست سوم، ج ۹، تحت عنوان «انسان‌های بلاگردان در عهد قدیم کلاسیک»).

ص ۶۲۳ **چنان‌که دیدیم، مارس بود که:** در کتاب دوم فصل ۲۰، صص ۱۹۵ـ۴۹۷.

ص ۶۲۵ـ۶۲۶ **پیش از آن‌که احدی... خوشایندتر است:**

Labat, *Voyage du chevalier des Marchais en Guinée Isles voisines, et à Cayenne* (Amsterdam, 1731), ii. 80.

ص ۶۲۷ **اینان به پرچتن موسوم بودند:** نظری که در این‌جا در مورد رقصندگان پرچتن ارایه شده تا حدودی مدیون پژوهش‌های خانم فریزر در رقص است. بنگرید به: Lilly Grove (Mrs J. G. Frazer), Dancing (London, 1889). آشکار است که نویسنده شباهتی با رقصندگان انگلیسیِ Morris را در ذهن داشته است. مثلاً، بنگرید به پانویس فریزر بر ویراست سوم، ج ۲، صص ۲۱۰ـ۲۱۱: «گفته می‌شد که Salii را موریوس شاهِ Veii بنیان گذاشته است (Servius on Virgil, *Aen*, viii, 285). موریوس (Morrius) ظاهراً از همان ریشه‌ی Mamurius یا Mars است. آیا Morris انگلیسی (در رقصندگانِ موریس) ممکن است از همان ریشه باشد؟»

ص ۶۲۹ **برانگیخت ثبت کرده است:** Plutarch, *Quaestions conuiviales*, vi. 8.

ص ۶۳۰ **پشت دیوارهای شهر:** اطلاعات ما در این‌جا از سرویوس است که بر استفاده‌ی غریب از واژه‌ی *Sacra* در ویرژیل *Aeneid*, iii. 57 اشاره دارد که به این ترتیب آن را به معنای «تابو» نزدیک می‌کند. اما خود سرویوس می‌گوید که به پترونیوس متوجه است که یکی از بخش‌های **ساتیریکونِ** گمشده‌اش نکاتی را در اختیارش گذاشته بود.

در خارج از شهر قربانی می‌کردند: اینان را *Pharmakoi* (مقایسه کنید با «Pharmacist») می‌نامیدند. در واقع از تعریف این واژه در لغت‌نامه‌ی Heyschius است که اطلاعات ما از این پاکسازی سالانه‌ی آتنی شکل گرفته است.

ص ۶۳۱ **رسمِ چوب زدن... دست خالی برمی‌گشتند:** از Theocritus, *Idylls*, vii. 106 ff.

پیش از مصلوب کردن شلاق می‌زدند: بنگرید به صص ۳۰۵ـ۳۰۹ و ص ۶۶۳ همین اثر.

فصل ۳: کشتن خدا در مکزیک (ویراست سوم، ج ۹، صص ۲۷۵ـ۳۰۵. در تلخیص ۱۹۲۲ این بخش جابه‌جا شده و پس از، نه پیش از، مبحث ساتورنالیا آمده است).

ص ۶۳۷ **قربانی پرابهتی با او فراهم می‌کردند:**

J. de Acosta, *The Natural and Moral History of the Indies* (London: The Hakluyt Society, 1880), ii. 323.

این ترجمه نخستین بار در ۱۶۰۴ منتشر شد و آن را با روایت شاه جیمز از کتاب مقدس تقریباً معاصر می‌سازد که لحن و روال آن نیز به گزارش مصلوب شدن در کتاب مقدس شباهت دارد. با این حال، این شباهت فقط می‌تواند حاصل و شیوه‌ی زمانه باشد، هرچند که گزارش آکوستا خود به همانندی با مضامین کتاب مقدس آگاهی دارد.

فصل ۴: ساتورنالیا. شامل بخش‌های ۱، ۳، ۴ و عبارات آغازین بخش ۵ فصل مفصلِ ۸ از ویراست سوم، ج ۹: «ساتورنالیا و جشنواره‌های همانند» (صص ۳۰۶ـ۴۱۱).

ص ۶۵۷ **محراب‌های او ... پیکره‌ها داد:** کامل‌ترین گزارش ما درباره‌ی هفت روز جشن **ساتورنالیای** ماکروبیوس است که گفتگویی شبه‌افلاطونی از اواخر دوران رومی یا نوعی سمپوزیوم است که در طی جشن روی می‌دهد. نکات تاریک درباره‌ی قربانی‌کردن انسان در سابق از ماکروبیوس گرفته شده است، اما فریزر به ساتورنالیای لوسیان نیز رجوع می‌کند.

ص ۶۵۸ **فرانس کومون اهل گنت:** در «Les Actes de S. Dasius», Analecta Bollandiana, xvi (1897), 7-16.

ص ۶۵۹ **دورُستُروم:** واقع در دانوب نزدیک شهر سیلیسترا در بلغارستان امروز.

آنکونا: در ساحل آدریاتیک در ایتالیا.

ص ۶۶۱ **که سال رومی با ماه مارس آغاز می‌شد:** خاطره‌ی کمرنگی از سالِ ده ماهه‌ی اصلی در نام چهار ماه آخرِ تقویم ما به جا مانده است، زیرا سپتامبر، اکتبر، نوامبر و دسامبر برای ما، آن‌چنان که زمانی برای رومیان باید بوده باشند، ماه‌های هفتم، هشتم، نهم و دهم نیستند. شیوه‌ی رایج توجیه این امر آن است که در جوامع ایتالیاییِ قدیم مدت‌زمانی را که ما ژانویه و فوریه می‌نامیم احتمالاً دوره‌ی خالی، نوعی دوران تعطیل و خواب زمستانیِ کشاورزی تلقی می‌کردند زیرا زمین در آن زمان بسیار سخت بود و کشت و زرع در آن غیرممکن تصور می‌شد. اگر علت همین باشد، سال قدیم به احتمال زیاد از ماه مارس شروع می‌شده است. در مورد نابود کردن **کارناوال** بنگرید به صص ۳۳۵ به بعد.

ص ۶۶۲ **این نظر که ... سال رُمی بود:** Macrobius, *Saturnalia*, i. 12. 7.

ص ۶۶۳ **رویش بذر مراعات می‌کرده‌اند:** بنگرید به کتاب اول، فصل ۷.

ص ۶۶۴ **این دوره ... صورت می‌گیرد:** H. Fielding, *The Soul of the People* (London, 1898) 172 ff.

ص ۶۶۶ **قبلاً نمونه‌های ... پیدا کرده‌ایم:** بنگرید به کتاب دوم، فصل ۴.

ص ۶۶۷ **بدان اشاره رفت:** بنگرید به کتاب دوم، فصل ۲، صص ۳۰۵ـ۳۰۹.

آویخته یا مصلوب می‌شد: تردیدی که در این‌جا فریزر از نظر «به دار آویخته» یا «مصلوب» شدن

نشان می‌دهد مربوط به یکی از اسناد معدودی است که در دست داریم و شرح مفصلی از ساکایا می‌دهد. در گفتگوی چهارمِ دیوکریسوستوم بین دیوژن و اسکندر کبیر بحثی درمی‌گیرد. دیوژن اسکندر را به خاطر فروتن نبودنش ملامت می‌کند. آیا برای او شایسته‌تر نمی‌بود که لباس خدمتکاران بپوشد؟ چرا، حتی بابلیان چنین می‌کنند، مجرمِ محکومی ــ ظاهراً زوگانس ــ را عزیز و محترم می‌دارند، مجاز است چند روز هر کاری بکند و سپس خلع‌اش می‌کنند و «دارش می‌زنند». این فصل آخر ــ ekremāsan ــ بسیار مبهم است، زیرا معنیِ «مصلوب شدن» هم می‌دهد. اگر چنین بود برای برهان فریزر بسیار مفید می‌بود اما ابهام همچنان وجود دارد و فریزر ناگزیر است آن را تذکر دهد.

ص ۶۶۹ **در کتاب استر:** Esther 9:20, 26.

ص ۶۷۰ **روزهای جشن ... به فقرا:** Esther 10:22.

ص ۶۷۲ **اگر رسم ... و تقویت کند:** F.C. Movers, *Die Phoenizier* (Bonn, 1841), i. 490ff.

دیو همان دیوکریسوستوم قدیس، از آبای کلیساست.

ص ۶۷۳ **زلا:** بنگرید به توضیح ص ۷۸.

ص ۶۷۵ **این نمایش‌های دینی:** تکه‌ای که در زیر می‌آید سرچشمه‌ی اصلی نگرش آیین‌باورانه (ritualistic) به نمایش (drama) است که تقریباً از ۱۹۰۰ (سال انتشار ویراست دوم) تا دهه‌ی ۱۹۲۰ بر محافل آکادمیک نفوذ داشت. آثار آن را حتی امروز نیز در دنیای تئاتر به اندازه‌ی دنیای دانشگاهی می‌توان احساس کرد. آن را مکتب متفکرانی که ما با نام آیین‌گرایانِ کمبریج می‌شناسیم مشتاقانه برکشیدند: جین اِلِن هریسن؛ فرانک کورنفورد؛ ویلیام ریجوی؛ اِی. بی. کوک. کوته‌مدتی گیلبرت مورای نیز دلبسته‌ی آن بود. همه‌ی این‌ها، زمانی، سخت تحت تأثیر این بینش بودند که درام‌های یونان باستان را باید اساساً اَشکال آیین جادویی تلقی کرد که می‌خواهند خط سیر دنیای طبیعی را هماهنگ و موزون یا تقلید کنند. یک نمونه‌ی مشهور، یا شاید بدنام ــ مسلماً بانفوذ ــ این نگرش «گریز» به تراژدی آتنی است که در ۱۹۱۰ گیلبرت مورای در مورد *Themis* جین هریسن صورت داد و کلّ تراژدی یونانی را، هرچند نامحتمل، بازگوییِ داستان *Eniautos-daimon* یا روح سال تفسیر کرد. در ۱۹۱۳ مورای می‌توانست با اطمینان این را «نگرش راستین به منشأ تراژدی» توصیف کند. روح سال مغرورانه صحبت می‌کند و به دست دشمنش کشته می‌شود و او به واسطه‌ی آن قاتل می‌شود و باید به نوبه‌ی خود به دست انتقامجوی محتملی هلاک گردد که در عین حال خودْ فرد بدکاری است که پدیدار شده» (*Euripides and His Age*, Home university library, 1911, 61-7). روایت برانگیزنده‌تری از این ماجرا در *The White Goddess* اثر Robert Graves نیز هست. گریوز معتقد بود که یک چنین طرح رقابتی باید نه‌تنها زمینه‌ی همه‌ی درام‌ها بلکه هر شعری نیز قرار گیرد. این نگرش اخیراً به‌خصوص توسط *Greek Tragedy in Action* (Oxford, 1985) فراگیر شده است. با این حال منصفانه نیست که فریزر را مبتکر این نگرش در شکل مفرط و غایی‌اش بدانیم. چنان که این شمّه روشن می‌کند، نظر او این بود: آیین‌ها برگزار می‌شوند تا بر جریان فصول اثر بگذارند؛ اجراکنندگانِ این‌گونه مناسک نقش‌هایی را مجدداً ایفا می‌کنند که نام‌هاشان مآلاً طبق ایزدواره‌های مورد نظر برگزیده شده است. بدین سان آناهیتا نامی است که به همه‌ی آنانی که زمانی نقش او را در

مناسک مقدس اجرا کرده‌اند اطلاق می‌شود؛ همین را می‌توان درباره‌ی آدونیس، دیونیزوس و امثال آن گفت. بنابراین به ترتیبِ اصلیِ رخدادها (فلسفه ـ آیین ـ اسطوره) باید واژه‌ی دیگری افزود تا ترتیب کامل آن به این صورت درآید: فلسفه ـ آیین ـ نمایش ـ اسطوره. در این نگرش اسطوره نه چندان طرح نمایش که داستانی است که تماشاگران می‌گویند تا آن را توضیح دهند؛ و نامِ نقش‌ها اشاره به جمع بازیگرانی دارد که زمانی آن نقش را ایفا کرده‌اند. چنان که قبلاً گفته‌ام «مثل این است که منتقدان پس از یک دوره نمایشِ **کوریولانوس** وقتی می‌خواستند از لارنس اولیویر حرف بزنند او را کوریولانوس می‌نامیدند.» (*The Making of the Golden Bough*, 195). اما فریزر در هیچ جایی نمی‌گوید که هر نمایشی چنین است (هرچند که هر آیینی می‌باید باشد) و در هیچ جایی نمی‌خواهد که نمایش‌های مکتوب تأیید و اعتباری برای نظر او باشند. برای همین است که پیروان او چنین کنجکاو و سخت‌گیرند.

ص ۶۷۶ **آیین‌ها زمانی پدید آمد ... نمایش می‌دهند:**

Franz Boas, «The Social Organization of the Secret Societis of the Kwakiutl Indians», *Report of the United States National Museum for 1895* (Washington, 1897), 396, 420.

ص ۶۷۸ **... در شکل و ظاهر ایجاد می‌کند:**

Revd J. Perha, «Mengap, the Song of the Dyak Sea Feast», *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, no 2, pp. B4.

ص ۶۸۰ **آن وقت دو مشخصه‌ای ... در آن سوزاند:** در این مورد بنگرید به درام شاعرانه‌ی بایرون *Sardanapalus*.

ص ۶۸۴ **در این مورد ... کوسه برنشین:** مقاله‌ی لاگارد درباره‌ی «پوریم» در سال ۱۸۸۷ در نشریه‌ای در گوتینگن درآمد.

فصل ۵: مصلوب کردن مسیح (ویراست دوم، ج ۲، صص ۱۸۶ـ۱۹۸؛ ویراست سوم، ج ۹، صص ۴۱۲ـ۴۲۳). (به هنگام انتشارش در ویراست دوم سخت مورد حمله‌ی اندرو لانگ در مجله‌ی *Fortnightly Review* شماره ۶۹ (۱۹۰۱) صص ۶۵۰ـ۶۶۲ قرار گرفت که فریزر رنجید و آن را با پیوستی پوزش‌گر در ویراست سوم گنجاند. در تلخیص ۱۹۲۲ اما دیگر دیده نمی‌شود. جابه‌جاییِ فصل پیشین کوششی آشکار و شتابناک برای پرکردن شکاف حاصل در ساختار اثر است.)

ص ۶۸۹ **محقق بزرگی ... زمستانی بود آراستند:** P. Wendland در مقاله‌اش «Jesus as Saturn-King» که در نشریه‌ی *Hermes* انتشار یافت (شمارهٔ ۳۳، سال ۱۸۹۸، صص ۱۷۵ـ۱۷۹).

ص ۶۹۰ **... به صلیب‌اش کشند: انجیل متی** ۲۷:۲۶ـ۳۱.

و به صلیب‌اش می‌کشند: دیوکریسوستوم در گفتگوی چهارم‌اش. بنگرید به توضیح ص ۶۶۳ در همین جا.

ص ۶۹۲ **سربازان هرود: انجیل لوقا** ۲۳:۲.

ص ۶۹۳ **فیلونِ یهودی:** Philo Judaeus, *Adversus Placcum*, ed. Th. Mangoy (London: 1742), 520-32.

ص ۶۹۶ **به ندرت کسی قربانی می‌خرید:** Pliny,*Epistolae*, x. 96.

ص ۶۹۸ **حقیقت ... چیره خواهد شد:** *Magna est veritas et praevalebit*. به نقل از Thomas Brooks (۱۶۰۸ـ۱۶۸۰) در *The Crown and Glory of Christianity* ص ۴۰۷. بروکز، با این همه، یادآور، یا تقریباً یادآورِ ترجمه‌ی **وُلگات** از کتاب سوم «الحاقیِ» اسدراس، ۴:۴۱ است که می‌گوید «حقیقت بزرگ است و چیره می‌شود»).

کتاب ۴: شاخه‌ی زرین

فصل ۱: بین آسمان و زمین (ویراست سوم، ج ۱۰، صص ۱ـ۲۱).

ص ۷۰۴ **مؤلف فاضل:** *Die gestriegelte Rockenphilosophie* یا «The Striped patticoat philosophy» یک اعلامیه‌ی ناشناسِ ضد زن در Chemnitz در سال ۱۷۹۵ بود.

فانوس لیدن: یک خاذن برقی بدون منفذ که در ۱۷۴۵ـ۱۷۴۶ در لیدن اختراع شد.

ص ۷۰۶ **روستاییان آکارنانیا:** ساکنان قدیم ناحیه‌ای در غرب مرکز یونان درست در جنوب خلیج آمِوراکیا.

فصل ۲: انزوای دختران (ویراست سوم، ج ۱۰، صص ۲۲ـ۱۰۰، مطلب تحت عنوان «انزوای دختران هنگام عادت ماهانه»).

ص ۷۰۸ **در غرب دریاچه‌ی تانگانیکا:** یعنی در زئیر امروزی.

ص ۷۰۹ **نیوآیرلند:** در گوشه‌ی شمال شرقی مجمع‌الجزایر بیسمارک سمت شرق گروه گینه‌ی نو.

ص ۷۰۹ـ۷۱۰ **در این‌جا معلمی ... در آنجا بمانند:** Revd G. Brown به نقل از

Revd B. Danks, «Marriage Customs in the New Guinea Group», *Journal of the Anthropological Institute*, xviii (1889), 2847.

ص ۷۱۶ **... محو شده بودند:**

Svend Grundvig, *Danische Volks-marken*, Trans. A. Strodtmann (Leipzig, 1879), 199ff. sqq.

ص ۷۱۷ **قصه‌ی یونانیِ کهنِ دانائه:** Pausanias, ii. 43. 7. Apollodorus, *Bibliotheca*, ii. 4. 1. (با توضیحات فریزر بر ویرایش هرکدام از آن دو). دانائه دختر آنکریسیوس، شاه آرگوس بود که غیبگو به او گفت پسرش او را خواهد کشت. بنابراین دانائه را در برجی محبوس کرد اما زئوس، عاشق وی، خود را به صورت باران طلا درآورد و توانست با او دیدار کند. پسر آنان پرسیوس بعدها آنکریسیوس را اتفاقاً در مسابقه‌ی پرتاب دیسک کشت. در زمان پوسانیاس برج را به دیدارکنندگان از آرگوس نشان می‌دادند. اما درباره‌ی ماهیت دقیق زندان او اختلاف نظری هست. چنان که فریزر در توضیح‌اش بر پوسانیاس می‌گوید: «پوسانیاس زندان دانائه را اتاقکی مفرغی بر بالای بنایی وصف می‌کند. آپولودوروس (ii. 41)، که ظاهراً سوفوکل (944ff.) با او هم‌عقیده است، آن را برج برنجین بلندی می‌داند. هوراس (odes, ii. 16. i.) آن را برجی برنجی وصف کرده است.»

(Pausania's *Description of Greece*, vol. iii. p. 205).

در اثر سوفوکل وقتی کرئون می‌خواهد آنتیگونه را زندانی کند سوفوکل او را با دانایی مقایسه می‌کند.

ص ۷۱۹ **حامل‌ها** Carriers: قومی پیش از کلمب از گروه Dené با این مشخصه که بیوه‌هاشان به جای دفن کردن جسد شوهر استخوان‌های نیمسوزشان را با خود حمل می‌کنند.

ص ۷۲۰ **مانو قانونگذار هندو**: بنگرید به توضیح ص ۱۳۴. قانون‌نامه‌ی مانو را G. Buhler به شیوه‌ای به‌یاد ماندنی در Max Müller's *Sacred Books of the East*, vol. xxv (Oxford, 1886) ترجمه کرده است که در صفحه‌ی ۱۳۵ آن دستورات ناظر بر زنان حایض ذکر می‌شود.

ص ۷۲۱ **موسی قانونگذار عبرانی**: در لاویان ۱۵:۱۹ـ۳۳

به‌گفته‌ی پلینی ... و از این قبیل: Pliny, *Naturalis Historia*, vii.

ص ۷۲۳ **آرزو دارم بمیرم**: Petronius, *Satyricon*. ماجرا در ضمن ضیافت تریمالکیو رخ می‌دهد. میزبان نوکیسه از سفرها و سخندانی‌اش لاف می‌زند. اما قصه بر ضد او سیر می‌کند و صرفاً نشان‌دهنده‌ی نادانیِ اوست زیرا مشهور بود که سی‌بِل کومایی، نه آن‌طور که او می‌گوید «در گلدانی»، بلکه در سبدی آویزان بود. این عبارت همچون سرلوحه‌ای بر **سرزمین هرز** (۱۹۲۲) تی. اس. الیت فحوای هزل‌آمیزی دارد.

فصل ۳: آتش‌های بالدر (شامل ویراست سوم، ج ۱۰، فصل ۳ («اسطوره‌ی بالدر»)، صص ۱۰۱ـ۱۰۵؛ فصل ۴ («جشنواره‌های آتش‌افروزی اروپا»)، صص ۱۰۶ـ۳۲۷؛ و ویراست سوم، ج ۱۱، فصل ۷ («سوزاندن انسان‌ها در آتش»)، صص ۲۱ـ۴۴).

ص ۷۲۵ **ادای جدید یا منثور**: Edda یکی از قدیم‌ترین داستان‌نامه (ساگا)های به‌جا مانده‌ی نروژی است که فریزر چاپ آلمانیِ ۱۸۸۲ آن را به‌کوشش K. Simrock خواند. ساکسوگراماتیکوس نیز داستان بالدر را نقل می‌کند، همچنان که در اواخر عصر ویکتوریا منبع زیر آن را روایت می‌کند:

John Rhys, *Celtic Heathendom* (London and Edinburgh, 1888).

اما از سال ۱۸۵۵ که ماتیو آرنولد در شعری با عنوان **مرگ بالدر** سوختن جسد بالدر را در کشتی بر روی امواج آبدره‌ای وصف کرد که گویی از خلواره‌ی فرومیرنده‌ی همه‌ی خدایان فروزان بود، بالدر برای انگلیسیان یک معنای عظیم نمادین پیدا کرد. این قطعه را باید بر زمینه‌ی Götterdämmerung واگنر خواند که وصف و شیوه‌ی زوال و میرندگی دارد چراکه خطّه‌ی خدایان در کام شعله‌های آتش فرو می‌رود.

ص ۷۲۹ **راندن مرگ**: بنگرید به کتاب دوم، فصل ۵.

ص ۷۳۳ **و شیادی آشکار نبوده است**: منشأ این بدگویی پدر ابوژوست است، به شرح زیر:

S. Aboujust SJ, «Le feu du Saint-Sepulcre», *Les Missions Catholiques*, viii (1876), 165-8.

روشنایی ناگهانی سهمی داشته باشند: فریزر در سفر اولش به یونان در بهار ۱۸۹۰ شاهد این مراسم بوده است. در یادداشت روزانه‌ی ۱۳ آوریل آن را وصف می‌کند و بعدها شرح آن را در *Folklore*, i (1890), 275 قید کرد. در ویراست سوم **شاخه‌ی زرین**، ج ۱۰، ص ۱۳۰ در پاورقی می‌نویسد: «مثل

سایر بیگانگان مورد احترام قرار گرفتم و در سکو جایی به من دادند. حضور شیطان را به چشم ندیدم که در میان جمعیت در آن پایین دست اندر کار باشد اما حضور موذیانه‌اش را می‌شد حدس زد.»

ص ۷۳۵ـ۷۳۶ **این جشنواره تا دیرباز ... به محل زخم می‌مالند:**

Scotland and Scotsmen in the Eighteenth Century, from the MSS of John Ramsay, Esq. of ochertyre, edited by Alexander Allardyce (Edinburgh and London: 1888), ii. 439-45.

فریزر خاطرنشان می‌سازد که «ریشه‌ی واژه‌ی Beltane معلوم نیست؛ قول مشهور که انشقاق جزء اول آن از بَعَلِ فنیقی باشد به نظر من بی‌معنی است.»

ص ۷۳۶ **در اول ماه مه ... را تمام می‌کنند:**

Thomas Pennant's «Tour of Scotland», in Pinkerton, iii. 49.

ص ۷۳۹ـ۷۴۰ **اما به‌خصوص ... خرافه‌های فراوان بود:** مقایسه کنید با پریدن عشاق از روی آتش در فضای باز در اپرای **وصلت نیمه‌ی تابستان** (۱۹۴۶ـ۱۹۵۲) اثر Michael Tippett. تیپت می‌گوید که خواندن **شاخه‌ی زرین**، که کلیه‌ی مجلدات ویراست سوم آن را از سال ۱۹۲۵ خریداری کرده بود، «چشمم را بر منشأ آیینیِ تئاتر باز کرد و بر شیوه‌ی نگارش اپرا در آینده تأثیر قطعی بر من گذاشت.»

The Twentieth Century Blues (London: Hutchinson, 1991), 19.

ص ۷۴۳ **خانم وایلد:** مادر اسکار وایلد، اسپرانزای پُرهیبت در

Ancient Legends, Myths, Charms and Superstitions of Ireland (London, 1887)

کتابی راهنما از جمله برای لیدی گریگوری، همچنان که برای دابلیو. بی.ییتس و کلّ رنسانس فرهنگیِ ایرلند، قطعه‌ی مورد نظر در جلد نخست صفحه‌ی ۲۱۴ آمده است.

ص ۷۴۶ **مؤلفی دانا ... اشاره کرده است:** از قرار معلوم منظور این است:

E. K. Chambers, *The Magical Stage* (Oxford, 1903), i. 110 ff.

بلتین آغاز می‌کردند: بنگرید به کتاب دوم، فصل ۱۲.

ص ۷۴۷ **هالوین ... امان امان:**

A. Goodrich-Freyer, «More Folklore from the Hebrides», *Folklore*, xiii (1902), 53.

ص ۷۴۸ *Fey*: محکوم، لعنت‌شده، گرفتار پنجه‌ی مرگ (در گویش اسکاتلندی).

ص ۷۵۰ **جان برند:** John Brand. دکتر برند، با آن اسم بامسمایش، مؤلف

Popular Antiquities from Great Britain (London, 1882-3)

بود و در صفحه‌ی ۴۷۱ جلد نخست آن چنین می‌نویسد: «کاملاً مطمئنم که معلوم خواهد شد کنده‌ی یول، در تداول اولیه‌اش، فقط همتای آتش‌افروزیِ نیمه‌ی تابستان بوده است که به علت سرمای هوا به هنگام انقلاب زمستانی در داخل خانه‌ها برگزار می‌شد، همچنان که آتش‌افروزی نیز در فصل گرما، به هنگام انقلاب تابستانی، در فضای آزاد انجام می‌گیرد.»

ص ۷۵۴ـ۷۵۵ **وقتی بیماری ... نگه می‌دارند:**

Joh. Ruskius, quoted by J. Grimm in his *Deutsche Mythologie*, i. 502.

ص ۷۵۷ **درخت جنگلی ... مرد جنگلی:** در منبع زیر نقل شده است:

Mannhardt, *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstamme* (Berlin, 1875).

ص ۷۵۸ **برای ما به جا گذاشته است:** در .De Bella Gallico, vi. 15
طعمه‌ی آتش می‌شدند: احیای به ویژه منحوسی از این رسم را در فیلم **مرد حصیری** (۱۹۷۳) ساخته‌ی آنتونی شافر می‌بینیم که پلیس جوانی را بر بالای پرتگاهی در هایلندز می‌کشانند و سپس زنده در قفسی حصیری می‌سوزانند.

ص ۷۶۰ این نظر در ویراست سوم اتخاذ شد. فریزر پیش از آن جشنواره‌های آتش‌افروزی را غالباً افسون‌های خورشیدی می‌دانست.

فصل ۴: روح خارجی (شامل ویراست سوم، ج ۱۱، فصل ۹ («بالدر و دارواش»)، صص ۷۶ـ۹۴؛ فصل ۱۰ («روح خارجی در قصه‌های عامیانه»)، صص ۹۵ـ۱۵۲؛ و بخش ۱ تا ۳ از فصل ۱۱ («روح خارجی در رسوم عامیانه»)، صص ۱۵۳ـ۲۱۸).

ص ۷۶۳ـ۷۶۴ **در ملاحظه‌ی این امر... در بند مبتذلات است:** .Pliny, *Naturalis Historia*, xvi. 249ff
این قطعه مشهورترین مورد از خطای پژوهشیِ فریزر است. اهمیت عمده‌ای که جشن‌های نیمه‌ی تابستان در این آخرین صفحات اثر پیدا می‌کند اصلاً ناشی از ترجمه‌ی غلط او از Omnia sexta lunaی پلینی است که آن را به «در ماه ششم» یعنی ماه ژوئن ترجمه کرده است. این خطا در ویراست نخست **شاخه‌ی زرین**، ص ۲۵۸ صورت گرفت و به محض این‌که کتاب منتشر شد وارد فاولر، صاحب‌نظر ادبیات یونان و روم باستان در آکسفورد، طی نامه‌ای برایش نوشت که معنی آن عبارت «ششمین روز هر ماه» بوده است. به این ترتیب نظریه‌ی فریزر و اعتماد به نفس‌اش در هم شکست. وقتی فهمید که کلّ استدلالش متکی بر یک خطا بوده است وحشت کرد، نامه‌ای به **آتنیوم** نوشت و به خطایش اعتراف کرد و حتی بر آن شد که از ترینیتی استعفا دهد. اما هـ. مونتاگیو باتلر، رییس وقتِ کالج، استعفانامه‌اش را با لبخند خسته‌ای به او پس داد و مانند لوتر گفت Pecca fortiter (عذر بدتر از گناه). و نظریه‌ی آتش‌افروزی‌های نیمه‌ی تابستان ماند تا به مبارزه‌اش، هرچند تحت عنوانی دیگر، ادامه دهد. با این همه، می‌توان گفت که بالدر به عنوان تکیه‌گاهی برای این مراحل پایانیِ اثر هرگز کاملاً توجیه نمی‌شود.

ص ۷۶۵ **آتش‌بازیِ نیمه‌ی تابستان در نرماندی:** بنگرید به صص ۷۵۴ـ۷۵۶.

ص ۷۶۷ **در جشن ... قبلاً تذکر دادیم:** بنگرید به کتاب نخست، فصل ۷.

ص ۷۶۸ **... که سبب مرگ گردد:** بنگرید به کتاب نخست، فصل ۱۱.

ص ۷۷۰ **با خُرخُر وحشتناکی مُرد:** این قصه را Edward Clodd، دوست فریزر و گردآورنده‌ی آماتورِ فرهنگ عامه، در *Folk-lore Journal, ii (1884), 288-303* انتشار داد. نیز بنگرید به اثر دیگرِ کلاد *Myths and Dreams* (London, 1885)7 188-98.

ص ۷۷۱ **ملیاگر:** قصه‌ی ملیاگر، همچون قصه‌ی نیسوس و پتره‌لائوس، که بعد ذکر می‌شود، برگرفته از *Bibliotheca* اثر Apollodorus است که فریزر در ۱۹۲۱ ویرایش و ترجمه کرد. افسانه‌ی ملیاگر 1.8، افسانه‌ی نیسوس در iii. 15.8، و افسانه‌ی پتره‌لائوس در ii. 4.5, and 7 آمده است.
بدان بسته بود سوزاند: .Plutarch, *Parallela*, 26

۷۸۶ **یک مبلّغ فرانسوی:**

Father H. Trilles, 'Chez les Fans', *Les Missions Catholiques* xxx (1898), 322.

فصل ۵: مرگ و رستاخیز (شامل بخش‌های ۴ و ۵ از ویراست سوم، ج ۱۱، صص ۲۱۸ـ۲۸۷.

ص ۷۹۳ **آن گیاه را بچینید:**

(Sir) George Grey, *Journals of two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia* (London: 1841), ii. 228f.

ص ۷۹۴ **توتم در این نظریه ... یک طوطی بود:** این نماینده‌ی نظریه‌ی نخست از سه نظریه‌ی متوالیِ فریزر درباره‌ی توتم‌باوری (توتمیسم) موسوم به نظریه‌ی امانتگاه (Depository Theory) است که نخستین بار در ویراست نخست **شاخه‌ی زرین**، ج ۲، صص ۳۳۸ـ۳۳۹طرح شد. فریزر از آن پس، تحت تأثیر کار بالدوین اسپنسر درباره‌ی بومیان، موقتاً به نظریه‌ی قدسی (Sacramental Theory) رو کرد. طبق این نظریه، اعضای هر قبیله‌ی توتم‌باور با بلعیدن توتم خود در ضمن مراسمی آیینی بر یگانگی خود با آن تأکید می‌ورزند. بنابراین، توتم دقیقاً همانی بود که آنان، سالی یک بار، می‌خوردندش. این نظریه در ویراست دوم به طور چشمگیری عرضه می‌شود، اما فریزر در ویراست سوم باز به نظریه‌ی دیگری می‌گراید که به نظریه‌ی بارداری (Conceptional Theory) موسوم است و بر اساس آن توتم با توجه به محلی سنّتی نزدیک محلی که مادر به هنگام احساس نخستین حرکت بچه در رحم خود از آن می‌گذشت تعیین می‌شود. نظریه‌ی نخست (که فریزر در حقیقت دیگر بدان اعتقادی نداشت) در این‌جا دوباره به‌کار گرفته می‌شود زیرا برای تأیید مرحله‌ی بعدی استدلال مورد نیاز است.

ص ۷۹۹ **در این موقع ... زمانی پسرکی بودند:**

Robert Beverley, *History of Virginia* (London, 1722), 177ff.

ص ۸۰۰ **عیان نیست:** بنگرید به نخستین توضیح فصل ۷ در بالا.

فصل ۶: شاخه‌ی زرین (شامل ویراست سوم، ج ۱۱، فصل ۱۲ («شاخه‌ی زرین»)، صص ۲۷۹ـ۳۰۳ و فصل ۱۳ («وداع با نمی»)، صص ۳۰۴ـ۳۰۹).

ص ۸۰۳ **با آن مقایسه می‌کند:** این‌جا می‌توان گفت که فریزر قضیه را لو می‌دهد. شاعران معمولاً چیزی را با خودشان مقایسه نمی‌کنند.

نوری طلایی ... نجوا می‌کنند: Virgil, *Aeneid*, vi. 203 ff.

می‌سوزاندند: در واقع جشنواره‌ای در ماه اوت بود. در این مورد و در مورد آتش همیشگی در معبد بنگرید به کتاب نخست. فصل ۱.

ص ۸۱۲ *Fatti non...*: «نه برای زیستن چون ددان که برای جُستنِ فضیلت و فهم خلق شدید». دانته، **دوزخ**، بیست‌وشش، ۲، صص ۱۱۹ـ۱۲۰. سخن اولیس خطاب به یارانش در کشتی برای آن‌که به گذر از تنگه‌ی جبل‌الطارق در جستجوی دانش ترغیب‌شان کند. نمونه‌ای از دلبستگیِ مبهم فریزر به ابداعات علمی، زیرا، چنان‌که دوستم دکتر رالف پایت عضو کالج کُرپس کریستی (در نامه‌ی ۱۶

ژوئیه ۱۹۹۳) می‌نویسد «خطابه ترغیب‌کننده است، آرمان‌ها ستودنی و پیامدش مرگبار».
کوره‌ی فرومیرنده‌ی خورشید را دوباره برافروزد: طبق نظر ویلیام تامسن، لرد کلوین، که فریزر در پیش وی در دانشگاه گلاسکو در اوایل دهه‌ی ۱۸۷۰ فیزیک خوانده بود، عمر خورشید، و بنابراین عمر منظومه‌ی شمسی، محدود به مقدار حرارتی است که می‌تواند تولید کند. جهان همچون آتش عظیمی است که به تدریج می‌افسرَد. بدبینیِ حاصل از این بر ترقی‌خواهی اساسیِ فریزر، و نه فقط او، پرده‌ی سیاهی می‌کشید. او در پاورقی نامه‌های از چارلز داروین را نقل می‌کند: «فکر کنید که میلیون‌ها سال پیشرفت و سرزمین‌هایی پر از مردمان خوب و روشن‌بین به یکباره به سر می‌آید و احتمالاً هیچ شروع تازه‌ای هم در این منظومه‌ی سیاره‌ایِ ما متصور نخواهد بود و جهان به صورت گاز سرخ داغی درمی‌آید.»
(Francis Darwin (ed.), *More Letters of Charles Darwin* (London: 1903), i. 260f.)
در فضا، در فضای رقیق، ذوب شوند: فریزر بخشی از **طوفان** شکسپیر، پرده‌ی ۴، صحنه‌ی ۴، سطرهای ۱۴۹ـ۱۵۹ را نقل کرده است:

سرخوشی‌های ما اکنون سرآمده است. این بازیگران
چنان که پیش‌تر گفتم، همگی روح بودند و
در فضا، در فضای رقیق، ذوب شدند.
و برج‌های سر بر ابر ساییده و کاخ‌های عظیم،
معبدهای باشکوه، خود این جهان بزرگ،
آری، و هرآنچه در اوست، همچون ماجرای موهوم این رؤیا محو خواهد شد
و همچنان که این نمایش خیالی رنگ باخت، اثری از خود بر جای نخواهد نهاد.
ما چیزی هستیم که سازنده‌ی رؤیاهاست
و زندگی کوتاه‌مان با خوابی به سر می‌آید.

از این قطعه برمی‌آید که خود فریزر نیز پراسپرو است و می‌خواهد کتابش را، عمیق‌تر از هر وزنه‌ی ژرفایابی، در اعماق غرق کند.

ص ۸۱۳

سرود آنژلوس: اندکی پس از انتشار ویراست نخست **شاخه‌ی زرین** به فریزر گفتند که صدای ناقوس‌های کلیسای سن پیتر از نمی شنیده نمی‌شود. او نخواست متن کتاب را تغییر دهد و جواب داد که در ذهنش هنوز صدای آن را می‌شنود. علت واقعی این است که این سطور پایانی، یک‌بار دیگر، اشاره‌ای مکتوم به زمان دارد که در ضمن آن این خردگرای بزرگ بر آن بود که اندیشه‌ورزیِ بسیار عقیمِ آن یزدان‌شناس آلمانی، لودویگ فوئرباخ، را نکوهش کند. فریزر آن نکوهش را نقل می‌کند که اشاره‌ای است به گمانه‌زنی‌های خودش در *Folklore in the old Testament* (iii. 453-4) و بجاست که با همان به سخن پایان دهیم: «آه، اگر بر ویرانه‌های پالاتین یا کوئل می‌نشست، صدای ناقوس‌های ابدی را می‌شنید که بر فراز تپه‌های متروکی که زمانی رُم بر آن قرار داشت در طنین است و فرو می‌نشیند... و دیگر این‌چنین نیمی از شعر بشریت را ملامت نمی‌کرد و چنین بلند فغان برنمی‌آورد که گویی شبح اسخریوطی را از خود دفع می‌کند!»

نمایه



منتشر شده است:

علوم اجتماعی

آیندهٔ سوسیالیسم (مجموعهٔ مقالات)	سوئیزی، مکداف ترجمهٔ ناصر زرافشان
اندیشهٔ سیاسی از افلاطون تا ناتو	ویراستار برایان ردهد، ترجمهٔ کاخی/افسری
انسان اجتماعی	نوشتهٔ رالف دارندرف، ترجمهٔ غلامرضا خدیوی
باهم‌نگری و یکتانگری (مجموعهٔ مقالات)	نوشتهٔ باقر پرهام
بن‌لادن: حقیقت ممنوع	نوشتهٔ ژان-شارل بریزار، ترجمهٔ عبدالحسین نیک‌گهر
پایان دموکراسی	نوشتهٔ ژان-ماری‌گنو، ترجمهٔ عبدالحسین نیک‌گهر
پدیدهٔ جهانی شدن	نوشتهٔ فرهنگ رجایی، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ
پسامدرنیسم در بوتهٔ نقد (مجموعهٔ مقالات)	گزینش و ویرایش خسرو پارسا
تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ	نوشتهٔ داریوش آشوری
تکامل نهادها و ایدئولوژی‌های اقتصادی	ای.ک. هانت /سهراب بهداد
تکوین دولت مدرن	نوشتهٔ جانفرانکو پوجّی، ترجمهٔ بهزاد باشی
جامعه‌ی انفورماتیک و سرمایه‌داری (مجموعهٔ مقالات)	گزینش و ویرایش خسرو پارسا
جامعه‌ی نمایش	گی دُبور، ترجمه‌ی بهروز صفدری
جان‌لاک و اندیشهٔ آزادی	نوشتهٔ دکتر فرشاد شریعت
جهان به کجا می‌رود؟ (ویراست دوم)	نوشتهٔ آدام شاف، ترجمهٔ فریدون نوائی
جهان واقعی دموکراسی	نوشتهٔ سی. بی. مک‌فرسون، ترجمهٔ دکتر علی معنوی
جهانی شدن با کدام هدف؟	نوشتهٔ مکداف، سمیر امین و... ترجمهٔ ناصر زرافشان
جهانی کردن فقر و فلاکت(مجموعهٔ مقالات)	گردآوری و ترجمهٔ احمد سیف
چشم‌انداز سوسیالیسم مدرن	نوشتهٔ آدام شاف، ترجمهٔ فریدون نوائی
حق مردم در تغذیهٔ خویش	برتران هرویو، ترجمه بهروز صفدری
رویکرد و روش در اقتصاد	نوشتهٔ فریبرز رئیس‌دانا
سرمایه‌داری در عصر جهانی شدن	سمیر امین /ناصر زرافشان
سه پژوهش در جامعه‌شناسی هنر	ماکس رافائل /علی‌اکبر معصوم‌بیگی
شاخهٔ زرین	جیمز جرج فریزر، ترجمهٔ کاظم فیروزمند
شهرنشینی در ایران	نوشتهٔ فرخ حسامیان، گیتی اعتماد و محمدرضا حائری
فلسطین بهار ۸۱، (به روایت اینترنت)،	ترجمهٔ فیروزه مهاجر و سحر سجادی
فلسفه و اندیشهٔ سیاسی سبزها	نوشتهٔ اندرو دابسون، ترجمهٔ محسن ثلاثی
فهم نظریه‌های سیاسی	نوشتهٔ توماس اسپریگنز، ترجمهٔ فرهنگ رجایی
قرارداد اجتماعی	نوشتهٔ ژان-ژاک‌روسو، **متن و در زمینهٔ متن**ترجمهٔ مرتضی‌کلانتریان
قوم لُر	(پژوهشی دربارهٔ پیوستگی قومی و پراکندگی لُرها در ایران) سکندر امان‌اللهی بهاروند
کوچ‌نشینی در ایران	(پژوهشی دربارهٔ ایلات و عشایر) سکندر امان‌اللهی بهاروند
گروندریسه، مبانی‌نقداقتصاد سیاسی (۲جلد)	کارل مارکس /باقر پرهام و احمدتدین
مانیفست پس از ۱۵۰ سال	نوشتهٔ لئو پانیچ، کالین لیز، ترجمهٔ حسن مرتضوی
مثلث سرنوشت	(امریکا، اسرائیل‌وفلسطینی‌ها) نوم چامسکی، ترجمهٔ هرمز همایون‌پور
مدرنیتهٔ سیاسی	نوشتهٔ موریس باربیه، ترجمهٔ عبدالوهاب احمدی
مقدمه‌ای بر تحلیل سیاسی	استریکلند؛ وید؛ جالستون، ترجمهٔ علی معنوی
منش‌فردوساختاراجتماعی	(روان‌شناسی‌نهادهای‌اجتماعی) گرت،رایت‌میلز/اکبرافسری
نظریهٔ اجتماعی کلاسیک	نوشتهٔ یان کرایب، ترجمهٔ شهناز مسمی‌پرست
نظریهٔ اجتماعی مدرن	(از پارسونز تا هابرماس) یان کرایب، ترجمهٔ عباس مخبر
«همیشه»بازار	(سیری در روابط اجتماعی بازارهای ایران) نوشتهٔ مینا جباری

با همکاری انجمن جامعه‌شناسی ایران:

۱. برگزیدهٔ مقالات ارائه شده به اولین همایش ملی آسیب‌های اجتماعی در ایران

جلد یکم: **آسیب‌های اجتماعی و روند تحول آن در ایران**

جلد دوم: **اعتیاد و قاچاق مواد مخدر**

جلد سوم: **پرخاشگری و جنایت**

جلد چهارم: **خودکشی**

جلد پنجم: **روسپیگری، کودکان خیابانی و تکدی**

جلد ششم: **مسائل و جرایم مالی ـ اقتصادی و سرقت**

۲. مسائل اجتماعی ایران (مجموعهٔ مقالات)

۳. آسیب‌های اجتماعی ایران (مجموعهٔ مقالات)

۴. بررسی مسائل اجتماعی ایران (مجموعهٔ مقالات)

حقوق

اندیشه‌های حقوقی	فیلیپ مالوری، ترجمهٔ دکتر مرتضی کلانتریان
اصول روابط بین‌الملل	(ویراست چهارم) نوشتهٔ هوشنگ عامری
بشریت و حاکمیت‌ها	(سیری در حقوق بین‌الملل) شمیلیه ـ ژاندرو / مرتضی کلانتریان
بررسی یک پروندهٔ قتل	زیر نظر میشل فوکو، ترجمهٔ دکتر مرتضی کلانتریان
حقوق بین‌الملل خصوصی	نوشتهٔ دکتر محمد نصیری
نقش زور در روابط بین‌الملل	نوشتهٔ آنتونیو کاسه‌سه، ترجمهٔ مرتضی کلانتریان
یک‌رأی داوری و دو نقد	رنه ـ ژان دوپویی و...، ترجمهٔ دکتر مرتضی کلانتریان

فلسفه

استقرار شریعت در مذهب مسیح	نوشتهٔ هگل، ترجمهٔ باقر پرهام
تاریخ فلسفه در قرن بیستم	نوشتهٔ کریستیان دولاکامپانی، ترجمهٔ باقر پرهام
تبارشناسی اخلاق	نوشتهٔ فریدریش نیچه، ترجمهٔ داریوش آشوری
جهان‌بینی علمی	نوشتهٔ برتراند راسل، ترجمهٔ حسن منصور
چنین گفت زرتشت	فریدریش نیچه، ترجمهٔ داریوش آشوری
حقوق طبیعی و تاریخ	نوشتهٔ لئواشتراوس، ترجمهٔ باقر پرهام
درآمدی به ایدئولوژی	نوشتهٔ تری ایگلتون، ترجمهٔ اکبر معصوم‌بیگی
در دفاع از «تاریخ و آگاهی طبقاتی»	گئورگ لوکاچ، ترجمهٔ حسن مرتضوی
دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفیِ ۱۸۴۴	کارل مارکس / حسن مرتضوی
دموکریتوس	پل کارتلج، ترجمهٔ اکبر معصوم‌بیگی
روشن‌نگری چیست؟	(مجموعهٔ مقالات از کانت، هردر، و...) ترجمهٔ سیروس آرین‌پور
غروب بت‌ها	نوشتهٔ فریدریش نیچه، ترجمهٔ داریوش آشوری
فلسفهٔ کانت: بیداری از خواب دگماتیسم	نوشتهٔ میرعبدالحسین نقیب‌زاده
فلسفهٔ هنر از دیدگاه مارکس	نوشتهٔ میخائیل لیف شیتز، ترجمهٔ مجید مددی
گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، دریدا و لیوتار (ویراست دوم)	نوشتهٔ شاهرخ حقیقی
مارکس و آزادی	تری ایگلتون، ترجمهٔ اکبر معصوم‌بیگی
مبانی فلسفه	(آشنایی با فلسفهٔ جهان از زمان‌های قدیم تا امروز) آصفه آصفی
مقدمه بر فلسفهٔ تاریخ هگل	نوشتهٔ ژان هیپولیت، ترجمهٔ باقر پرهام
نشانه‌های روشنفکران	ادوارد سعید، ترجمهٔ محمد افتخاری
نظم گفتار	(درس افتتاحی در کُلژ دوفرانس) میشل فوکو، ترجمهٔ باقر پرهام
واگنر در بایرویت، نیچه علیه واگنر	فریدریش‌نیچه/ابوتراب سهراب و عباس کاشف
هگل (دربارهٔ فلسفه)	ریموند پلنت، ترجمهٔ اکبر معصوم‌بیگی
هگل جوان: در تکاپوی کشف دیالکتیک نظری،	میلان زنوی / محمود عبادیان
یک بار دیگر: روشنی‌یابی چیست؟	بارت، مندلسزون، کانت... / سیروس آرین‌پور
منطق صوری (جلد ۱ و ۲)	دکتر محمد خوانساری

تاریخ

آفرینش و تاریخ (۲ جلد) — نوشتهٔ طاهر مقدسی، ترجمه و تعلیقات شفیعی‌کدکنی
تاریخ جامع موسیقی (جلد ۴) — ویلیام آستین، ترجمهٔ بهزاد باشی
تاریخ زمین‌لرزه‌های ایران — امبرسز، ملویل، ترجمهٔ ابوالحسن رده
تاریخ عرب — نوشتهٔ فیلیپ حتی، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده
سازندگان دنیای کهن — گروترود هارتمن، ترجمهٔ حسن مرتضوی
سنت روشنفکری در غرب (از لئوناردو تا هگل) — برونوفسکی، مازلیش،/ لی‌لا سازگار
سفرنامهٔ ابن‌بطوطه (۲ جلد) — ترجمهٔ دکتر محمدعلی موحد
عصر نهایت‌ها: تاریخ جهان ۱۹۱۴ـ۱۹۹۱ — اریک هابسبام، حسن مرتضوی
کشف خزرستان — نوشتهٔ ن. گومی‌لی‌یف، ترجمهٔ ایرج کابلی

روان‌شناسی

دیکتاتورها بیمارند: ناپلئون، هیتلر، استالین آنتون نویمایر/ — دکتر علیرضا میناگر
راهنمای روش‌های اصلاح و تغییر رفتار کودکان برای والدین و مربیان — محمدعلی نظری
روان‌شناسی اخلاق — تألیف دکتر پروین کدیور
روان‌شناسی برای معلمان (روان‌شناسی رشد) — دیوید فونتانا، ترجمهٔ مهشید فروغان
روان‌شناسی زنان — جانت شیبلی هاید، ترجمهٔ دکتر اکرم خمسهٔ
روان‌شناسی ویگوتسکی(سیر و تحول اندیشه‌ها) — کوزولین، ترجمهٔ حبیب‌الله‌قاسم‌زاده
روش‌های بازی‌درمانی — کداسن، شفر، ترجمهٔ سوسن صابری، پرویوش وکیلی
روان‌شناسی پرورشی (روان‌شناسی یادگیری و آموزش) — دکتر علی‌اکبر سیف

علم

آموزش و آزمون فیزیک — لیندا هیوتینک، احمد شایگان و محمدابراهیم ابوکاظمی
جهان در مغز — تألیف دکتر عبدالرحمن نجل‌رحیم
خاستگاه آگاهی (۱) — نوشتهٔ جولیان چینز، ترجمهٔ دکتر خسرو پارسا و دیگران
خاستگاه آگاهی (۲) — نوشتهٔ جولیان چینز، ترجمهٔ دکتر خسرو پارسا و دیگران
خاستگاه آگاهی (۳) — نوشتهٔ جولیان چینز، ترجمهٔ دکتر خسرو پارسا و دیگران
کاربرد بالینی گازهای خون و تعادل اسید و باز — نوشتهٔ دکتر مسعود علی‌پور
کسوف — نوشتهٔ جک ب. زیرکر، ترجمهٔ مهدی جهانمیری
منشأ عالم، حیات، انسان و زبان — گروه نویسندگان، ترجمهٔ جلال‌الدین رفیع‌فر
نشانه‌ها و معاینهٔ بالینی بیماری‌های قلب و عروق — نوشتهٔ علی‌اکبر توسلی

آموزش و پژوهش

اصول اساسی برنامه‌ریزی درسی و آموزش — رالف تایلر، ترجمهٔ علی تقی‌پورظهیر
به‌سوی یادگیری برخط(الکترونیکی) — بروور...، ترجمهٔ فریده‌مشایخ،عباس‌بازرگان
جستجو در راه‌ها و روش‌های تربیت — توران خمارلو (میرهادی)
کتاب کار مربی کودک — توران خمارلو (میرهادی)
درسنامهٔ پژوهش پیمایشی — الرک /سِتِل، دکتر نظام‌شهیدی، ویراستار محمود متحد
روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی — پاتریک مک‌نیل، ترجمهٔ محسن ثلاثی
روش‌های تحقیق در علوم رفتاری — تألیف دکتر سرمد، دکتر بازرگان، دکتر حجازی
سبک و شیوه در مقاله‌های تحقیقی، گزارش‌ها و پایان‌نامه‌ها — کارول‌اسلید/نظام‌شهیدی
مبانی و اصول آموزش و پرورش — نوشتهٔ دکتر علی تقی پورظهیر
مقدمه‌ای بر برنامه‌ریزی درسی و آموزشی — نوشتهٔ دکتر علی تقی پورظهیر

The Golden Bough

A Study in Magic and Religion

by Sir James George Frazer





مؤسسهٔ انتشارات آگاه
خیابان انقلاب،
شمارهٔ ۱۴۶۸ ، تهران ۱۳۱۴۶